

# Individualism, individualitate și trăirea lui Dumnezeu în Ortodoxie

Pr. Lect. Dr. Costachi GRIGORAȘ

„Între om și Dumnezeu stă Biserica și încă, deasupra omului; căci numai în comunitatea creștină a Bisericii, și **prin ea**, e cu putință mântuirea. De aici și afirmația numai în aparență obscură și paradoxală a lui Mòhler că ereticul păcătuiește chiar atunci când are dreptate; căci prin separația lui de ceilalți, rupe comunitatea de iubire (am zice mai degrabă: *se rupe* de comunitatea de iubire) pe care o constituie Biserica”<sup>1</sup>.

Duhul protestatar al veacului acestuia, în care „umanismul socialist – formă periculoasă de individualism doctrinar – a scos la iveală ca dintr-o cutie a Pandorei problema locului, rostului și dreptului omului în lume raportându-l la alt om ca individ al naturii umane atomizate, naște manifestări de individualitate pe care Biserica nu poate și nu trebuie să le ignore. Între acestea, revirimentul și amploarea fenomenului sectar sub toate formele sale, mai ales cel religios, duce gândul la identificarea libertății cu libertinajul într-o lume viciată de păcat, lumea în care Cuvântul a lucrat mai ales ca cuvânt interior, în tensiune, cuvântul exterior fiind adesea oprit în a-și manifesta forța sa trezitoare de subiecte pentru comuniune întru Hristos. În consecință limba exterioară și-a pierdut suplețea spirituală devenind „de lemn”, o limbă lipsită de căldură vitală a forței ascunse a cuvântului interior. Astfel, acum, o cultură ca a noastră de matrice originară creștină a cărui geniu lingvistic a produs forme verbale precum „fă cum *te taie capul*” („capul” – socotința proprie – te taie de comunitate), în care cuvântul „individ” conține nuanțe peiorative ce încă nu s-au pierdut cu totul, iar respectul pentru alteritate se extinde asupra lucrurilor înconjurătoare, ridicate la rang personal vădit prin adresarea „pe dânsul” sau „dânsa” (masă, scaun etc.) îngăduie fără discernământ sintagme de împrumut precum „drepturile omului”.

În ultimă analiză, acest fenomen lingvistic tumoral este manifestarea cea mai semnificativă a sărăciei spirituale a unei lumi. Plecând de aici, predica ortodoxă se cuvine a fi, înainte de orice, sanctuar lingvistic prin lucrarea căruia limba să se apropie de limba raiului, limba care unește fără a identifica, limba comuniunii

---

<sup>1</sup> Nae Ionescu, Prefața la *Individul împotriva statului* de H. Spencer.

prin care individul devine persoană. Prin miracolul lingvistic săvârșit în ziua Cincizecimii se începe restaurarea omului în Iisus Hristos iar, ca un memento liturgic al acestui miracol, puterea regeneratoare a liturghiei stă în principal în puterea kerygmei, în realitatea transfigurării limbajului săvârșită prin lucrarea harului.

„O adevărată transmutație a limbajului”<sup>2</sup> săvârșesc Sfinții Părinți ai veacului al IV-lea pentru a exprima simultan unitatea și diversitatea divină, coexistența – în Dumnezeu – a monadei cu triada. Această transmutație, ca orice calitativ ce implică o prefacere de esență a datelor acumulărilor ce-l pregătesc spre o nouă, complet nouă realitate ce instituie, la rândul ei, o existență transfigurată, transformată, s-a săvârșit printr-o luptă despre care C. Noica observa cu dreptate: „Timp de 450 de ani întregi mase de oameni anonimi (și nu numai spiritele conducătoare) aveau să se bată pentru idei. Disputele medievale de mai târziu, de la Sorbona, aveau să rămână, pe lângă luptele Bizanțului, un simplu spectacol, ca turnirurile cavaleresti. Aici în Bizanț era pasiune și curgea sânge în numele ideilor”<sup>3</sup>.

Și a fost firesc să fie așa, având în vedere că acest „moment lingvistic” este de fapt un prim act de anvergură a umanității regenerate, act manifestat la nivel conceptual, însoțind un proces complex de clarificare doctrinară.

Dar, important pentru cele ce urmează este mai ales faptul că realitatea complet nouă pe care o naște această transmutație este aceea a *persoanei* și că această realitate se referă atât la Dumnezeu, în Treime, cât și la omul regenerat prin jertfa răscumpărătoare a Mântuitorului, deoarece omul este după chipul lui Dumnezeu, iar Biserica reflectă viața divină. Subliniem că nu este vorba aici doar despre un proces lingvistic oarecare, ci de unul de cotitură în viața omenirii, prin care *individul* unei lumi fără speranță devine – poate deveni – persoană - om cu demnitatea cea dintâi dată de comuniunea de esență cu Creatorul. Manifestarea lingvistică exterioară ca atare este doar punctul terminus al unui proces de adâncime prin care omul își apropiază noua condiție, se saltă de la *condiția de individ* la aceea de persoană. Că este așa o dovedește în primul rând faptul semnalat de V. Lossky și anume absența din vocabularul anticilor a unui termen desemnând „persoana”. Atâta vreme cât omul se afla la stadiul de individ, de ins al unei lumi divizate, parte doar a speciei ce fragmentează natura căreia îi aparține, a unei lumi în care absența elementului unificator era resimțită la modul dramatic printr-o însingurare a omului într-o umanitate schilodită, desfigurată, realizându-și disperarea în momentul istoric numit „plinirea vremii”; raiul pierdut nu-și lăsase în limbă cuvântul prin care identitatea de esență, pe care o exprimă să unifice doi inși ireductibili diferiți, făcând posibilă taina „celuilalt”. Termenul latin *persona* – celălalt – nu avea nici o densitate ontologică în cultura în care se afla, iar termenul grec *prosopon* – mască sau rol al unui actor – trimite gândul la fața mascată a ființei impersonale. În această accepție inițială, termenii desemnează de fapt aspectul distructiv, fermentul unui proces de divizare, de împărțire a lumii în indivizi. În gândirea anticilor prezența „celuilalt” duce la *dezintegrarea ființei* și nu la întregirea ei și de aceea puneau mare preț pe identitate.

<sup>2</sup> V. Lossky, *Introducere în Teologia Ortodoxă*, p. 49.

<sup>3</sup> C. Noica, *Când începe cultura europeană*.

Creând terminologia trinitară, omul de după Hristos își certifică trecerea la o nouă condiție umană, în care înveșnicirea și comuniunea cu Dumnezeu este posibilă. Numai revelarea Treimii a făcut posibilă teologia trinitară ce a descoperit această realitate nouă a lumii creștine – persoana – corespondent la nivelul umanului a ipostasului din Treime. După chipul lui Dumnezeu în Treime, unde fiecare ipostas se deschide în celelalte, unde toate împărtășesc natura divină fără a o diviza, natură indivizibilă care, la rândul ei, dă profunzime fiecărui ipostas și îi conferă unicitatea, unde unitatea nu este o uniformitate impersonală, ci o tensiune a „perihorezei fără amestecare și confruntare<sup>4</sup> – Iisus Hristos a restaurat omul ridicându-l din starea de individ la aceea de persoană – om cu valoare proprie ce trăiește în comuniune cu El, conform chipului său deosebit aflător în El din veci, chemat să crească spre tot mai marea asemănare cu El, fericit și înfrățit cu toți, fericirea constând tocmai în această înfrățire cu toți și în comuniune cu El.

Omul care se manifestă ca individ devenind *o parte dintr-un tot*, închizându-se în limitele firii sale particulare și prin aceasta tăinuindu-și calea spre desăvârșire, este ridicat la condiția de persoană – chipul lui Dumnezeu în om – și prin aceasta *el conține într-însul întregul*. Indivizii pot fi însumați într-o turmă de individualități, fără ca prin aceasta să se refacă unitatea, în timp ce persoanele sunt adunate de Hristos în Sine „într-o unitate simfonică, nu uniformă, îmbogățind prin aceasta natura lor comună, deci și pe fiecare prin contribuția proprie a fiecăruia și deci a tuturor. Vrea ca cei adunați în El să se bucure, și fiecare de ceilalți... Hristos urmărește atât refacerea unității firii umane, neluând-o într-un ipostas deosebit, cât și *unirea neconfundată și fericitoare a tuturor cu El și în El*, prin dialogul direct și fortificat al Lui ca om cu toți și între toți”<sup>5</sup>.

Fără această distincție de esență între individ și persoană nu poate fi înțeleasă în toată amploarea și profunzimea ei de sens spusa Mântuitorului de la Ioan 10, 14: „Eu sunt păstorul cel bun și cunosc oile Mele și ele Mă cunosc pe Mine”. Numai în lumina acestei distincții, condiția de ins în turma lui Hristos se vede a fi fundamental diferită de aceea a unui ins subsumat unei alte păstoriri. Nu spiritul de turmă adună pe oameni în biserici unde se supun smeriți poruncii de a se îndumnezei<sup>6</sup> a Păstorului Celui bun. Oile turmei lui Hristos sunt persoane într-o comuniune de iubire care nu pot fi percepute decât în relație cu alte persoane „într-o unire neconfundată și fericitoare a tuturor cu El și în El”. Pentru fiecare din ele și pentru toate la un loc Păstorul Cel bun și-a pus sufletul Lui (Ioan 10, 11). Cum fiecare persoană conține întregă pecetea umanității îndumnezeită în Hristos, căutând oia cea pierdută Mântuitorul „*lasă pe cele nouăzeci și nouă în pustie*” (Luca 15, 4) fără ca prin aceasta să le părăsească. Într-o comunitate de iubire cele nouăzeci și nouă nu se simt frustrate sau micșorate de această lăsare (nu părăsire); mai mult, ele își aduc partea lor de folos în găsire, prin însuși faptul dorinței de

<sup>4</sup> V. Lossky, *op. cit.*, p. 50.

<sup>5</sup> Sf. Ioan Damaschinul, *Dogmatica*.

<sup>6</sup> Pr. Prof. Dr. D. Stăniloae, *Trăirea lui Dumnezeu în Ortodoxie*, p. 70.

găsire prin care se vor întregi la rându-le. Fiecare din cele nouăzeci și nouă caută o dată cu Păstorul Cel bun pentru că sunt persoane în unitate simfonică, fericitoare, cu cea pierdută. Deloc întâmplător, această pildă este urmată de cea a drahmei pierdute în care întregirea „comunității” celor 10 drahme este scopul căutării (în fond cele nouă rămase nu suferă din cauza părăsirii), și de cea a fiului risipitor în care comunitatea celor o sută de oi și a celor zece drahme este înlocuită cu comunitatea familială. Între extremele sugerate de cele nouă drahme neînsuflețite și fratele cel mare care nu numai că nu suferă după plecarea celui mic, dar este neputincios în a se bucura pentru revenirea lui, se află „oile” și „mielușii” lui Hristos, care și-au tăiat voia, făcând din judecata și socotința proprie doar o însușire a voinței lui Dumnezeu și un efort de a o cunoaște cât mai bine. Aceasta și explică reluarea în textele liturgice și în iconografie a simboalelor conținute în această parabolă și nu în celelalte două.

Să luăm seama că la Ioan 21 Mântuitorul zice lui Petru: Paște mieluseii *Mei!*, Păstorește oile *Mele!*... Paște oile *Mele!*... și că această poruncă este încredințată lui Petru numai *după* confirmarea de către acesta a reintegrării sale în comunitatea de iubire în Hristos: „*Simone, fiul lui Iona, Mă iubești?... Da, Doamne, Tu știi că te iubesc*”.

Persoanele care s-au așezat în turma lui Hristos au făcut experiența iubirii lui Dumnezeu pentru ele, *o iubire atât de mare încât ea nu poate constrânge*, căci nu poate exista dragoste fără respectul reciproc. „Voința divină se va supune întotdeauna căutărilor, abaterilor, chiar și revoltelor voinței umane pentru a o conduce spre un consimțământ liber. Aceasta este providența divină, iar chipul clasic al Pedagogului păleşte în ochii celui care L-a simțit pe Dumnezeu ca pe un cerșetor al iubirii așteptând la ușa sufletului său fără a îndrăzni vreodată să *o forțeze*”<sup>7</sup>.

Iubirii, ca cea care unește ipostasul divin cu firea omenească, iubirii ca „viață unitară a persoanei”<sup>8</sup>, iubirii în Hristos și prin Hristos care întocmește comunitatea Bisericii, îi înalță Sf. Maxim Mărturisitorul un adevărat imn în Epistola a II-a către Ioan Cubicularul: „*Pentru că însuși Făcătorul firii (lucru cu adevărat înfricoșător chiar de spus) îmbină firea noastră, unind-o pe aceasta, fără schimbare, cu Sine după ipostas, ca să o oprească de a fi purtată încoace și încolo, ca să o aducă în Sine, adunată în ea însăși, și neavând față de El sau față de ea nimic care să o despartă prin socotință. Dar, la această unitate în ea însăși (personalizată în mulți) și cu Sine, Fiul lui Dumnezeu a adus firea noastră «făcându-se El însuși ipostas al ei», din iubire și făcând-o mediu al iubirii Lui. Astfel, El face arătată calea prea slăvită a iubirii cu adevărat dumnezeiești și îndumnezeitoare, și călăuzitoare spre Dumnezeu, de care se poate spune că e și Dumnezeu*”<sup>9</sup>.

Din textul de mai sus se vede limpede că o relație omenească este întregitoare a unei unități ca mediu al iubirii lui Dumnezeu numai dacă de la om la om

<sup>7</sup> Sf. Vasile cel Mare, Cuvinte raportate de Sf. Grigore de Nazianz în *In laudem Basilii Magni*, Or XLIII, paragraf 48, P.G. t. 36, col. 560 A.

<sup>8</sup> V. Lossky, *op. cit.*, p. 100.

<sup>9</sup> Pr. Prof. D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 72.

trece prin Hristos. Câtă ispită ascunde relația om-om care-l eludează pe Dumnezeu ne arată, înainte de orice, una dintre ispitele Mântuitorului în pustia Karantaniei pe care Acesta o înlătură prin cuvintele: „Să te închini Domnului Dumnezeului Tău și numai Lui să slujești”, cuvinte prin care se circumscrie „definiția liturgică a omului – ființă a lui Trisaghion și a lui Sanctus”<sup>10</sup>.

Identificarea pe care o face Mântuitorul între Sine și orice semen aflat în suferință (Matei 25) trimite la aceeași relație tripartită care face posibilă și operantă unirea într-o comunitate de iubire cum este cea eclesială. Relația om-Dumnezeu care nu trece prin semen conduce, la rândul său, la cea mai periculoasă formă de individualizare, la ceea ce Sfinții Părinți numesc „căderea în sus”. „Mântuirea individuală”, care nu se ocupă decât de mântuirea sufletului propriu, manifestă o periculoasă degenerare. Nu se poate sta singur în fața lui Dumnezeu, nu ne putem mântui decât împreună, „colegial”, cum spunea Soloviev: „se va mântui cel ce mântuiește pe alții”<sup>11</sup>.

În cele din urmă, imaginea Sf. Doroftei din Filocalia II, 617, deși simplificatoare, este de natură să sublinieze și să precizeze datele acestei relații. Mântuirea ca odihnă a sufletului în Dumnezeu este concepută ca fiind capătul unui drum pe o rază ce se îndreaptă spre centru care este Dumnezeu. Subliniind statutul de egalitate neuniformizatoare în relația personală om-Dumnezeu, Sfântul Părinte îi vede pe oameni așezați pe circumferința unui cerc. Îndreptându-se spre Dumnezeu, fiecare urmează o rază a cercului și, cu cât se apropie de centru, cu atât se apropie și razele între ele.

*Așadar, ieșirea din individualism și intrarea într-o relație personală cu Dumnezeu și cu semenii, presupune declanșarea unei epectaze pe un drum duhovnicesc în care conștiința, libertatea, responsabilitatea, socotința și voința proprie sunt prinse într-un angrenaj ce ține de taina omului personal și despre care școala părinților pustiei aduce o luminoasă învățătură. Părintele Stăniloae afirmă despre persoană ca subiect al dragostei divine că „este un focar conștient de independență”<sup>12</sup>, subliniind prin aceasta legătura intimă între conștiință – capacitatea omului de a ști despre sine că este centrul ultim și suveran al tuturor actelor sale – și libertate gândită ca libertate de alegere, deci ca o ne-dependență în alegere. Autodeterminarea omului ca rezultat al unor acte repetate de alegere, de înaintare dibuită, nu este reală decât în condiția ei de a fi conștientă, urmare a suveranității omului asupra actelor sale. Dar, iată că Sf. Maxim Mărturisitorul subliniază deja că această libertate gândită ca liber arbitru (nawmh) arată de fapt nedeșăvârșirea firii omenești căzute și acesta pentru că firea omenească, întunecată de păcat, nu mai cunoaște în chip firesc binele. Nu aceasta este însă libertatea despre care Sf. Grigorie de Nazianz spune: „Dumnezeu a cinstit pe om dându-i libertatea, pentru ca binele să aparțină în mod propriu celui care îl*

<sup>10</sup> Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ep. 2 către Ioan Cubicularul, Despre iubire*, P.G. 91, p. 400-401.

<sup>11</sup> P. Evdochimov, *Vârstele vieții spirituale*, p. 130.

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 139.

*alege tot așa ca și Aceluia care a așezat pârga binelui în fire*<sup>13</sup>. Libertatea cu care Dumnezeu l-a cinstit pe om este deci libertatea ca stare și nu numai ca atribut al unui demers de alegere însoțit firesc de angoasele nehotărârii, este libertatea întemeiată pe cunoașterea binelui, atunci când binele aparține în mod propriu persoanei ca și lui Dumnezeu. Despre această libertate în bine ca stare a locuitorilor cerului (de aici expresia românească „liber ca pasărea cerului”) vorbește Mântuitorul la Ioan 8, 31: „Dacă veți rămâne în cuvântul Meu, sunteți cu adevărat ucenici ai Mei; Și veți cunoaște adevărul, iar adevărul vă va face liberi...”. Nu există deci libertate în afara conștiinței adevărului, iar Adevărul este Fiul: „Dacă Fiul vă va face liberi, liberi veți fi într-adevăr” (Ioan 8, 36). Singura constrângere a omului care nu-i îngrădește libertatea este porunca de a se îndumnezei, așa cum dragostea neposivă dă omului sentimentul de dragoste deplină. Individualizarea ca afirmare de sine însuși presupune libertinaj – opusul conceptual al libertății ca stare pozitivă și aceasta pentru că socotința și voința proprie vor fi factori constrângători a căror tiranie poate duce la monstruoziții ale însingurării de sine. De aici – ascultarea ca drum spre adevărata libertate: „Acesta este principiul de bază al ascetismului. O renunțare liberă la voia proprie, la simulacrul de libertate individuală, pentru a intra în posesia adevăratei libertăți – cea a persoanei care este chipul lui Dumnezeu propriu fiecăruia<sup>14</sup>. Sintagma „libertate individuală” trimite gândul la esența libertății cu care a cinstit Dumnezeu pe om – anume aceea de a fi o stare experiată la scară comunitară în care, paradoxal, transparența între persoane este totală, prin ea întregindu-se fiecare în parte. Aceasta și explică câștigul unei libertăți duhovnicești sinonimă cu fericirea care pe o persoană ca N. Steinhart îl dobândește tocmai într-o stare în care libertățile individuale îi erau total anulate. Răstignirea voinței și socotinței proprii este o jertfă absolut necesară pentru a dobândi conștiința libertății ca dar împăratesc. P. Evdokimov observă cu adâncime: „Ascultarea răstignește voința proprie, cu scopul de a descoperi libertatea ultimă: duhul care ascultă Duhul<sup>15</sup>”.

În adevăr, libertatea ultimă poate fi „definită” ca o ascultare: „duhul care ascultă Duhul” și ea se cere descoperită ca atare, numai prin frângerea, prin ruperea limitării individuale pentru a regăsi natura comună. Sf. Maxim Mărturisitorul, în aceeași Epistolă îl dă pildă întru aceasta pe Avraam: „Avraam s-a înălțat spre Dumnezeu, părăsind particularitățile (interesele particulare) celor divizați și care divid, nemaicunoscând pe celălalt ca pe un altul decât sine, ci cunoscându-i pe toți ca pe unul și pe unul ca toți (neanulând în unul pe toți). Căci nu mai cunoștea în sine pre omul socotinței proprii, care susține despărțirea și dezbinarea, până ce nu se conciliază cu firea, ci pe omul firii care păstrează prin ea nechimbarea, privind la rațiunea cea a tot una, împreună cu care îl cunoștea apărând pe Dumnezeu și prin care El stăruie să se arate ca Bun, adunând în Sine făpturile Sale<sup>16</sup>”.

<sup>13</sup> Pr. Prof. D. Stăniloae, *Iisus Hristos sau Restaurarea omului*, p. 65.

<sup>14</sup> Sf. Grigorie de Nazianz, *In Sanctum Pascha*, Or XLV, 8, P.G. t. 36, col. 632 C.

<sup>15</sup> V. Lossky, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, p. 151.

<sup>16</sup> P. Evdokimov, *op. cit.*, p. 132.

De o mare însemnătate în textul de mai sus nu este numai legătura între rațiune și bunătate pe care o semnaleză Părintele Stăniloae<sup>17</sup> ci, pentru tema de care ne ocupăm, mai ales raportarea la „rațiunea cea a tot una”, care însoteste revelarea lui Dumnezeu și experiența Lui ca fiind bun – chiar în poruncile care lovesc în libertatea individuală, în socotința și voința proprie. Câți drept-credincioși de astăzi experiază libertatea ultimă a supunerii supreme în care duhul ascultă Duhul cerându-i să-și aducă fiul jertfă, „singurul său fiu, pe care-l iubește”?

*Avraam a descoperit această libertate ultimă părăsind, spune Sf. Maxim Mărturisitorul, „interesele particulare ale celor divizați și care divid”.* Diviziunea, împărțirea, naște deci diviziune, prin însuși faptul că elementele care au motivat-o capătă pondere și putere de lucrare. Un exemplu edificator pentru aceasta sunt sectele – fiice ale Reformei – diviziuni născute dintr-o divizare.

Întorcându-ne la cuvintele Mântuitorului de la Ioan capitolul 8, Fiul, unind firea umană cu firea Sa divină face posibilă această libertate deplină, prin reunificarea firii omenești cu Dumnezeu și, prin aceasta, făcând posibilă reunificarea în ea însăși, adică a oamenilor între ei. Însuși Hristos anunță această putere de comunicare între oameni din unirea desăvârșită ce există între El și Tatăl: „Eu întru ei și Tu întru Mine, ca să fie și ei în chip desăvârșit una și să cunoască lumea că Tu M-ai trimis; și i-ai iubit pe ei precum M-ai iubit pe Mine” (Ioan 17, 24). Așa cum El spune Tatălui că voiește ca voia Sa să se armonizeze cu voia Lui (Matei 26, 38), așa îi învață pe ucenicii Lui să-și jertfească voia proprie pentru voia Tatălui cerând: „Facă-se voia Ta, precum în cer așa și pe pământ” (Matei 6, 10). Iar voia Tatălui este „ca oricine vede pe Fiul și crede în El să aibă viață veșnică și Eu (Fiul n.n.) îl voi învia pe el în ziua cea de apoi” (Ioan 6, 40).

Evangelhia ridică omul la etica prietenilor lui Dumnezeu (Ioan 15, 15), iar prin acordul „celor doi *fiat*, ridică persoana umană la nivelul inimii lui Dumnezeu”<sup>18</sup>. Și, pentru a completa măreția tabloului umanității restaurate, adăugăm mărturisirea aceluiași Părinte Stăniloae: „Amețitor este acest fapt: natura noastră, nu de sine stătătoare, dar în orice caz natura noastră reală, stă pe scaunul dumnezeiesc, la conducerea lumii. Desigur, nu s-a schimbat prin aceasta ființa dumnezeirii, dar, de aici înainte participă și natura noastră și se ține seama și de ea, la atotputernica chivernisire a lumii. Fiul lui Dumnezeu Se colorează de simțire omenească în tot ceea ce face. La conducerea lumii se află o minte, o simțire, un suflet ca al nostru și prin intimitatea ce există între toate sufletele ce trăiesc, simț și activează prin natura omenească, există o comunicare adâncă, o solidaritate tainică, între Cel ce ține cârma Universului și oameni, oarecum întreaga omenire participând la această conducere a lumii. Cel puțin prin rugăciune și dragoste către Iisus Hristos toți avem o parte la conducerea lumii prin bunăvoința lui Dumnezeu de-a Se fi decis să ridice omenitatea noastră pe tronul ceresc. La cârma lumii nu e numai înțelepciunea și atotputernicia divină, ci și o inimă omenească ce participă în același timp la soarta de suferință a omenirii, ușurându-i-o”<sup>19</sup>.

<sup>17</sup> Sf. Maxim Mărturisitorul, *op. cit.*, P.G. 91, 400-401.

<sup>18</sup> Pr. Prof. D. Stăniloae, *Trăirea lui Dumnezeu în Ortodoxie*, p. 73.

<sup>19</sup> P. Evdokimov, *op. cit.*, p. 135.

Locul fiecărui om în parte în acest amețitor eșafodaj îi este dezvăluit în viața sa spirituală ce arată ca un „război nevăzut”. Sprijinită pe metanoia, această viață spirituală își are punctul de plecare ca și cel de sosire în *smerenie*. Sf. Antonie zicea suspinând: „Cine dar se va mântui?; și un glas i-a răspuns: „Smerenia”<sup>20</sup>, iar Avva Sisoe, în clipa morții, deja învăluit de lumina Taborului, mărturisește: „Eu încă nu am pus început pocăinței”<sup>21</sup>.

Credem, într-adevăr, că definiția dată smereniei de același P. Evdokimov se apropie de realitatea ei tainică: „ea plasează axa existenței umane în Dumnezeu”<sup>22</sup>. Adagiul ascetic care urcă până la expresia Sfântului Ignatie al Antiohiei (Cf. Romani 4, 1): „A te lăsa măcinat între măselele smereniei ca să devii pâine dulce și plăcută Domnului” face din smerenie ax al existenței duhovnicești prin care omul personal se ancorează în divinitate realizând măreția persoanei devenită ipostas omenesc.

\*\*\*

De la înălțimea acestei concepții despre om, pe care teologia ortodoxă a zidit-o în întreaga sa istorie – istorie gândită într-o lumină pozitivă – „un sân în care coboară și prin care se transmite Revelațiunea”<sup>23</sup> – ne întoarce, nu fără o stânjenală, la concepțiile despre individualism și individualitate care preocupă lumea contemporană, preocupare ce, în sine, vorbește elocvent despre maladiile acestei lumi. Dacă prin individualism înțelegem „prețuirea omului ca om” – așa cum este definit el în prefața Prof. Nae Ionescu la traducerea în românește a cărții lui H. Spencer „*Individul împotriva statului*” mult comentat în epocă – „definiție” întregită în aceeași prefață prin precizarea că el este, în fapt, „conștiința acută a individualității în ordine teoretică, doctrinară”<sup>24</sup>, atunci se vede că întreaga problemă pusă în discuție se reduce la circumscrierea concepției ortodoxe despre individ și individualitate. Am subliniat deja în prima parte că individul este expresia căzută, degenerată a persoanei. La nivelul lingvistic se face deja o confuzie de termeni observată încă de V. Lossky: „*Noi suntem obișnuiți să vedem între cei doi termeni – persoană și individ – aproape niște sinonime: ne slujim fără deosebire de un termen sau altul pentru a exprima același lucru. Într-un anumit sens însă, individ și persoană au un înțeles contrar; individul exprimând un oarecare amestec al persoanei cu elemente care țin de firea obștească, persoana însemnând, dimpotrivă, ceea ce se deosebește de fire*”<sup>25</sup>.

Această confuzie dă naștere unei identificări de sens pentru termenii de individualitate și personalitate – nivel la care eroarea se dovedește și mai flagrantă deoarece o individualitate cu sensul de individ proeminent într-o comunitate

<sup>20</sup> Pr. Prof. D. Stăniloae, *Iisus Hristos sau Restaurarea omului*, p. 353.

<sup>21</sup> P.G. 65, 77 B.

<sup>22</sup> P.G. 65, 396.

<sup>23</sup> P. Evdokimov, *op. cit.*, p. 145.

<sup>24</sup> Pr. D. Stăniloae, *Iisus Hristos sau Restaurarea omului*, p. 37.

<sup>25</sup> *Dicționarul Explicativ al Limbii române* definește „individualismul” ca fiind denumirea generică pentru concepțiile *etice* care iau ca punct de plecare individul izolat, independent de societate. Această definiție este, evident, incompletă și chiar inexactă pentru că individualismul nu-și află locul firesc în domeniul eticii, ci este un concept axiologic.



atomizată, prin afirmarea de sine, este opusul unei personalități cu sensul de persoană remarcabilă prin jertfa de sine într-o comunitate unită, măcar la nivel de principiu unificator acceptat, dacă nu în fapt. Episodul evanghelic rezumat sub titlul: *Cearța pentru înțâietate* (Matei 20 și Marcu 10) se încheie prin sentința Mântuitorului care ridică la nivelul de criteriu distinctiv a ucenicilor săi în lume tocmai personalitatea creștină marcată de jertfa de sine, opusă individualității ce râvnește la părășia întru „slava” Fiului: „Nu tot așa va fi între voi, ci care între voi va vrea să fie mare să fie slujitorul vostru, și care între voi va vrea să fie întâiul să vă fie vouă slugă” (Matei 20, 26-27).

Tot așa, cuvintele Mântuitorului de la Matei 23, 12: „Cine se va înălța pe sine se va smeri, și cine se va smeri pe sine se va înălța” – despart limpede apele turburi ale individualității de cele învăltoare, dar curate ale personalității.

În *Prefața* amintită, Prof. Nae Ionescu subliniază cu dreptate concepția ortodoxă a iubirii care marchează structura vieții religioase a Răsăritului Ortodox și, mai mult, că „e lesne de priceput că o asemenea structură a vieții religioase presupune o altă personalitate decât cea păstorită de biserica latină. Și, într-adevăr, sub toate raporturile, necesitatea de diferențiere, provenită din conștiința – uneori geloasă a individualității proprii, este mai accentuată aici. Mai puțin geloasă pe drepturile și libertățile ei politice, această conștiință a individualității – manifestându-se adesea mai mult în forma unei rezistențe pasive – a dat de o parte caracterul asocial al Ortodoxiei, de alta lipsa de valori creatoare în ordinea politică”<sup>26</sup>.

Este desigur discutată problema caracterului asocial al Ortodoxiei, mai exact se cuvine precizat sensul termenului social, dar că afirmația de mai sus are destul adevăr în ea este confirmat măcar de doctrina apostolatului social care, cu tot caracterul ei conjunctural, răspunde unei cerințe de teoretizare privind integrarea creștinului în societate.

O deplină acoperire de adevăr considerăm că are și următoarea concluzie a Prof. Ionescu: „Trebuie să mărturisim totuși că *acest individualism* (din Răsăritul Ortodox), *cel mai normal, mai complet și mai fecund din toate individualismele posibile*, nu a contribuit cu nimic aproape la ceea ce îndeobște numim cultura europeană. Răsăritul a avut, în ciuda legăturilor așa de frecvente cu Apusul, pe care le dovedește istoria, totuși o viață pentru el. Lumea slavă-bizantină nu a pătruns propriu-zis în Europa decât în a doua jumătate a veacului 19; și atunci prin omul rus, adică prin elementul ei cel mai exotic și mai izbitor, dar nu și prin ceea ce ar fi avut mai esențial și mai caracteristic”<sup>27</sup>.

Lipsa individualismului, deci a conștiinței individualității și nu neapărat a individualităților în Evul Mediu apusean a născut, ca reacție Renașterea, acest „mare păcat italian”, cum o consideră unii catolici<sup>28</sup>, care este evadarea individului din ierarhia corporațiilor medievale, evadare provocată de sistemul de comprimare a individualităților pe care cel puțin pe una din laturi îi perpetua structura spirituală și politică a Evului Mediu”<sup>29</sup>. Dificultățile legate de circumscrierea

<sup>26</sup> V. Lossky, *Teologia Mistică a Bisericii de Răsărit*, p. 150.

<sup>27</sup> Prof. Nae Ionescu, *op. cit.*, p. XI.

<sup>28</sup> Nae Ionescu, *op. cit.*, p. XI.

<sup>29</sup> I. Maritain, *Anti-moderne*, citat de N. Ionescu.

unitară a conceptului Renașterii, semnalate de toți cei care s-au aplecat asupra acestui fenomen uluitor, dificultăți care privesc discrepanța aparentă între renașterea artistică și cea spirituală, confirmă teza că acest fenomen marchează ethosul european prin aceea că determină o nouă orientare spirituală a Apusului încheată în veacurile ce-i urmează și „anume în forme care se suprapun: subiectivism filosofic” (Descartes și senzualismul englez) și reforma religioasă (Luther și Calvin).

Evoluția lumii europene apusene confirmă ceea ce observa atunci Nae Ionescu și anume că, începând cu Renașterea „structura ethosului european se colora individualist”, un individualism a cărui natură a fost precizată mai ales de Calvin și de calvinism și, în general, de mentalitatea reformei ca apologie a individului – monadologia –, adică un individualism fără individualități. Astfel, Apusul european a parcurs un drum, despre care este greu de spus că este unul de evoluție sau de involuție atâta vreme cât nu se precizează unghiul de vedere din care se face aprecierea de la existența individualităților fără un individualism doctrinar (Evul Mediu catolic) la individualism fără individualități (în țările și perioadele de mentalitate reformată).

Deschiderea lumii Răsăritului Ortodox spre Apus a avut drept urmare, în orice perioadă istorică în care acest proces s-a putut contura, o necesară clarificare doctrinară privind individualismul, manifestată prin mărturisiri de credință ortodoxă ce apasă pe anumite elemente puse în discuție în fiecare perioadă în parte.

Avem în față realitatea istorică care arată un Apus prosper al cărui individualism a produs *in extremis* doctrina ateismului marxist al solidarității și pe cea a ateismului existențialist al singurătății, dar de ale căror concretizări istorice a știut să se ferească – și un Răsărit a cărui sărăcie materială nu a fost compensată și copleșită de evidenta sa superioritate spirituală, astfel încât fie a fost strivită de tăvălugul otoman, fie și-a impropiat cu un surprinzător entuziasm aceste doctrine atee experimentându-le într-o experiență istorică dezastruoasă. În ambele variante lumea trăiește sentimentul tainic al absenței lui Dumnezeu chiar dacă se teme să-l mărturisească sau îl înlocuiește cu „optimismul adesea forțat al cântărilor noastre”.

Neputând să trăiască bucuria veșniciei pe care n-o mai speră cu adevărat și nu mai este dispus să jertfească condiția sa de individ integrându-se într-un raport personal de iubire, omul veacului acestuia caută bucuria vremelnică a împlinirii de sine. Sub raport religios, ereticul primelor veacuri creștine, condamnat și pedepsit de obsesia propriilor erori ce-l rupe de comunitatea eclesială, este înlocuit astăzi de orgoliosul întemeietor de sectă. Faptul în sine este simptomatic. Cei vechi se numeaueretici pentru că doctrina, erezia, îi tăia de comunitate; cei moderni se numesc sectanți, pentru că ideea de separație este în esență erezia – oricare ar fi justificarea doctrinară pusă în față, uneori ulterioară separației. Ereziiile, ca eresuri prin care „trebuie să iasă la lumină cei lămuriti” (I Corinteni 11, 18-19) au avut și un efect pozitiv prin aceea că au adâncit ideea religioasă. Sectele veacului acestuia sunt grupări religioase a căror singur efect pozitiv poate fi gândit doar prin negație. Sub raport etic, mai ales, ele oferă, ca termen de comparație, o variantă de trăire religioasă cu certe valențe pozitive. Dacă n-ar

exagera prozelitismul, ceea ce nu-i cu putință pentru că, cum observa Sf. Maxim Mărturisitorul „cei divizați” sunt „cei care divid”, priviți de la distanță ar putea fi un fenomen social (nu unul religios) exotic, al cărui exotism ține de însuși coloratura religioasă pe care o dau individualizării lor voluntare. Ținând, cu obstinație, să afișeze o platformă doctrinară care să le justifice separarea, aruncă în lume o uriașă forță propagandistică și umană demnă de cauze mai bune. Limbajul biblic în bogăția lui dată de tensiunea cuvântului interior care îl încălzește, degenerază în aceste texte într-un limbaj de lemn – el însuși simptomatic pentru nivelul scăzut de elevație la care ajunge orice mișcare sectară. Un singur exemplu dintr-un text „Împăcarea cu Dumnezeu” a lui Iosif Țon publicat de Societatea Misionară Română, 1988: „Datorită acestor consecințe atât de complexe și de vaste ale păcatului, numai Dumnezeu Însuși poate rezolva această problemă. Și exact la acest punct începe „Evanghelia”, care am spus deja că înseamnă „vestea bună”: vestea bună că Dumnezeu a luat inițiativa și a găsit modalitatea de rezolvare a problemei păcatului care-l separă pe om de Dumnezeu. Care este rezolvarea? Dumnezeu L-a trimis în această lume pe Fiul Său. Acesta S-a făcut om. S-a identificat cu omul, cu toți oamenii, a luat asupra Lui Însuși păcatele oamenilor și a murit cu ele pe cruce. Murind încărcat de păcatele oamenilor și *pentru*<sup>30</sup> aceste păcate, și în locul oamenilor care ar fi trebuit să-și ispășească astfel pedeapsa decretată de legea lui Dumnezeu, Fiul lui Dumnezeu a realizat anularea efectului păcatelor în toate cele patru sfere arătate mai înainte: întâi, a satisfăcut justiția lui Dumnezeu murind în locul celor păcătoși; în al doilea rând a anulat dreptul Diavolului asupra oamenilor prin anularea păcatelor lor; în al treilea rând, prin învierea Lui din morți, El dă viață nouă celor morți în păcatele lor; în al patrulea rând, sângele Domnului Iisus, vărsat pe cruce, dizolvă și spală murdăria păcatelor de pe om, eliberându-l de robia sau de cătușele păcatelor”.

Și acest text este unul din cele cu pretenții de teoretizare!? Iată, mai încolo, și câteva „definiții” de care Ortodoxia nu ar îndrăzni să se apropie decât înconjurându-le cu metafora ce concretizează aspectul inefabilului: „Actul prin care omul înstrăinat de Dumnezeu este reabilitat, repus în relație corectă cu Dumnezeu, se numește mântuire sau salvare... Actul acesta este numit în Biblie *har*. Cuvântul *har* este un cuvânt grecesc. El înseamnă grație, în sensul de grațiere... Faptul mântuirii, al primirii în familia lui Dumnezeu, trebuie să fie o certitudine pentru tine aici și acum”.

Dincolo de orgoliul afișat al acestor „copii ai lui Dumnezeu”, tonul agresiv al tuturor textelor sectare îi vedește din capul locului ca indivizi căzuți din treapta de persoane, indivizi obsedați de ranchiuna pe întregul pe care nu-l pot împărtăși. Nu este nevoie să trăiești neapărat experiența amară a fiului risipitor pentru a te reintegra cu adevărat iubirii părintești, dar, pentru un ortodox, fratele cel mare, cu toată cuminența lui exterioară, rămâne un individ măcinat de ranchiuna lipsei de iubire. În locul acestuia, în cântarea de la înmormântare, un ortodox se mărturisește a fi „oia cea pierdută”, așezată până la sfârșit sub semnul

---

<sup>30</sup> Sublinierea autorului.

*metanoiei* și al condiției sale smerite; smerit și nu umilit, slab și resemnat fără nădejde; smerit și prin aceasta puternic, căci numai smerenia pune capăt mândriei și deschide ușa împărăției; smerit, căci până la sfârșit mărturisește că Stăpânul lăuntric și numai El îl poate chema, făcându-l din individ al unei lumi căzute cetățean al cerului.

## Bibliografie

Paul Evdokimov, *Vârstele vieții spirituale*, Cuvânt înainte și traducere Pr. Prof. Ion Buga, Asociația filantropică medicală creștină „Cristiana”, București, 1993.

*Filocalia*, vol. II.

Sf. Grigorie de Nazianz, *In Sanctum Pascha*, Or XLV, 8, P.G. t. 36, col. 632.

Sf. Ioan Damaschinul, *Dogmatica*, Trad. Pr. D. Fecioru, București, 1943.

Nae Ionescu, Prefață la *Individul împotriva statului* de H. Spencer, traducere din limba engleză de I. Olimpiu Ștefanovici-Svensk, Cultura Națională, București, 1924.

Nae Ionescu, *Funcțiunea epistemologică a iubirii*, lecție de deschidere ținută în 1919 la Universitatea din București, apărută în Culegerea de studii și texte îngrijită de C-tin Floru, C-tin Noica și M. Vulcănescu, Colecția *Izvoare de Filosofie*, București, 1942.

V. Lossky, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, traducere, studiu introductiv și note de Pr. V. Răducă, Editura Anastasia, Colecția Dogmatica, București, 1992.

V. Lossky, *Introducere în Teologia Ortodoxă*, trad. de Lidia și Remus Rus, Editura Enciclopedică, București, 1993.

Sf. Maxim Mărturisitorul, *Epistola către Ioan Cubicularul, Despre iubire*, P.G. 91.

J. Maritain, *Anti-moderne*, Paris, 1924.

Constantin Noica, *Când începe cultura Europeană, Eseuri*, Humanitas, 1992.

Pr. D. Stăniloae, *Iisus Hristos sau Restaurarea omului*, Sibiu, 1943, Tipografia Arhidiecezană, Seria Teologică, nr. 24.

Pr. D. Stăniloae, *Trăirea lui Dumnezeu în Ortodoxie*, Ed. Dacia, Colecția *Ieșirea din labirint*, Cluj-Napoca, 1993.

Sf. Vasile cel Mare, *Despre originea omului*, Paris, 1970.

## **Individualism, Individuality and the experience of God in Orthodoxy**

*The article 'Individualism, Individuality and the experience of God in Orthodoxy' written by Lect. Dr. Costachi Grigoraș is a new approach in the interpretation of the human person from a Christian Orthodox perspective. In the same time, this is a critical view of the main principles of Modern culture and Civilization and of the dangers coming from this structure.*

*The human being is not an 'individual' but a 'person', a unique and valuable being before God and then his (her) life is an unrepeatable universe.*

*The language, made for unity and understanding, becomes in this pluralistic world of multiple solitude a structure of deceiving and profit. The reality of the human person comes from the three Persons of the Holy and undivided Trinity. Every person contains in himself (herself) the entire humanity in an unique manner. He is not only a part of the humanity. The witnesses of love and sacrifice made by Saviour Jesus Christ on the Cross come to show us the value and the future of human being.*

*It is proposed an abandonment of the individualism which means solitude, egotism, competition and hate, and a search of a new vision of personhood in which the human being comes into a new reality, that of the Christ love for all the people.*

*The role of freedom and humility are very important to achieve this unity in the Body of Christ. The human being is seen as a friend of God and a beloved son of the Father.*

*The conclusions is that the only way to remain Christians is to remain in the love of Christ and to stand firm into Him, which is 'the Way, the Truth and the Life'.*