

## CHRISTOS YANNARAS: PERSOANĂ, SPAȚIU, TIMP ȘI TEMPORALITATE ÎN CONTEXT APOFATIC

MIHAI ANDRONE

Facultatea de Științe ale Educației, Universitatea „Dunărea de Jos” din Galați.

**Christos Yannaras: Person, Space, Time and Temporality in an Apophatic Context.** This article aims to reveal certain characteristic features of Christos Yannaras' anthropology, one of the most important contemporary Greek Orthodox philosophers and theologians. Concerned with the human condition, Christos Yannaras repeatedly highlighted the distinction between the individual and the person, and respectively, between the person and human nature, consistently advocating for the relationship of love that should manifest between human beings. Christos Yannaras shows that the meaning (of the world and of life) cannot be reduced to our spatio-temporal framework, and that true freedom is only possible through the ineffable communion between the divine and the human. The Greek philosopher associates authentic life and human morality with the relational mode of existence and knowledge, meaning the experience of relationship, with interpersonal relationship being existential ecstasy. The terminology Christos Yannaras uses is largely specific to apophatic language, an apophaticism of the person, particularly distinct from the Western apophaticism of essence.

**Keywords:** Yannaras, person, space, time, temporality, apophaticism.

După Christos Yannaras, omul reprezintă o ființă unică și, în lucrarea lui intitulată *Abecedar al credinței*, se întreabă dacă nu cumva omul este într-un mod ireductibil la funcțiile sale biologice și care îi conferă acestuia adevărata existență, una nedeterminată într-o manieră hotărâtoare de timp și de moarte. Filosoful și teologul contemporan grec lasă să se înțeleagă că răspunsul dat acestui tip de interogație metafizică nu este rezultatul cunoașterii științifice și presupune, totodată, respingerea oricărui dualism filosofico-moral, al oricărei separări tranșante, monofizite, între divin și uman, spiritual și material, între veșnicie și timp, între sacru și profan. Timpul metafizic se cere a fi pus în legătură cu spațiul inefabil al iubirii și al misterului existențial, spațiu enigmatic de care nimeni nu se poate apropia cu ajutorul informațiilor de ordin științific<sup>1</sup>.

Opera lui Christos Yannaras este, în ansamblul ei, un imn dedicat iubirii spirituale care conferă plinătate raporturilor interumane și modifică percepția pe

<sup>1</sup> Christos Yannaras, *Ἀλφαβητάρι τῆς πίστεως* [*Abecedar al credinței*], Atena, Ikaros, 2016, pp. 19–20, 149.

care o avem asupra spațiului și timpului: rutina cotidianului se transformă într-o experiență de neuitat prin reciprocitatea relației afective, timpul își abandonează durata, iar spațiul anulează distanța. În această dăruire de sine erotică, timpul rămâne doar cu *prezența*, lipsit de succesiunea temporală limitativă, iar spațiul capătă înfățișarea *imediatității*, totul devine *inalterabil*, adică *atemporal* și *adimensional*<sup>2</sup>.

### 1. SENSUL CA TRANSCENDERE

Spiritualitatea creștină este marcată de această speranță copleșitoare de *evadare* și *descătușare* (eclezială) din limitele mundanului, naturalului și individualității neparticipative, solitare, egoiste și efemere, de *transcendere* relațională a spațiului (dimensional) și a timpului (măsurabil), de *depășire* a oricărei atitudini individualiste și, implicit, de *surmontare* a degradării, suferinței și a morții, altfel spus de realizare (experiențială) a libertății autentice și a existenței plene<sup>3</sup>, fără de care problema (filosofico-teologică) a sensului lumii și al vieții nu poate primi un răspuns mulțumitor, așa după cum a subliniat în repetate rânduri, în scrierile lui, și Viktor Frankl. Or, Christos Yannaras arată că sensul lumii (și al vieții) este solidar cu începutul temporal al ei și este, totodată, recognoscibil în străfundurile identității noastre personale<sup>4</sup>. Autentica semnificație a existenței constă în „libertatea față de spațiu, timp, decădere și moarte”<sup>5</sup>. Or, această existență nu este posibilă în mod real decât dacă moartea biologică a omului reprezintă doar o tranziție și nu ceva final<sup>6</sup>.

Orice discuție despre *spațiu* și *timp* pretinde buna articulare terminologică a *interiorității* și a *exteriorității*, a *imanenței* și a *transcendenței*. „Dacă există un sens al lumii, acesta trebuie să se afle în afara lumii.”<sup>7</sup> *Sensul* este *exterior* lumii și *interior* posibilității de a-l formula, orice inserare definitivă a realității în mundan este totodată inserare în irațional, asistăm în acest caz la situația paradoxală în care *prezența* (accidentală, întâmplătoare a) lumii certifică de fapt o *absență* (a *explicabilității* ei), iar gândirea se confruntă în această situație cu sarcina ingrată de a „interpreta” inexplicabilul apelând la resorturile (neconvingătoare ale) logicii probabilității<sup>8</sup>.

<sup>2</sup> *Idem*, *Σχόλιο στο Άσμα Ασμάτων* [Comentariu la Cântarea Cântărilor], Atena, Ikaros, 2016, p. 12.

<sup>3</sup> *Idem*, *Για τὸ „νόημα” τῆς πολιτικῆς* [Despre „sensul” politicii], Atena, Ikaros, 2019, p. 73; *idem*, *Ἐνάντια στὴ θρησκεία* [Contra religiei], Atena, Ikaros, 2010, pp. 45, 58, 98, 139, 269; *idem*, „Μιὰ ρήξη ἀδιέξοδα ἀποκαλυπτικὴ” [„O ruptură iremediabil revelatoare”], *Σύναξη*, 75 (2000), p. 82.

<sup>4</sup> *Idem*, *Ἀλφαβητάρι τῆς πίστεως* [Abecedar al credinței], pp. 71, 80, 126.

<sup>5</sup> *Idem*, *Σχεδιάγραμμα Εἰσαγωγῆς στὴ Φιλοσοφία (ἡ ἐλληνικὴ ὀπτικὴ καὶ ἡ δυτικὴ ἀντιστροφή τῆς)* [Schiză introductivă în filosofie: Perspectiva greacă și inversarea ei vestică], Atena, Ikaros, 2013, p. 22.

<sup>6</sup> *Idem*, *Τὸ αἴνιγμα τοῦ κακοῦ* [Enigma răului], Atena, Ikaros, 2009, p. 257.

<sup>7</sup> *Idem*, *Μετα-νεωτερικὴ μετα-φυσικὴ* [Metafizica postmodernă], Atena, Domos, 2005, p. 107.

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 110.

Prin urmare, putem admite că lumea fie are sens, fie este aleatorie, iar lumea are sens dacă apariția ei este deliberată, intenționată, adică logică<sup>9</sup>. Această logică reprezintă mediul de viață propice științei și filosofiei, este de părere Christos Yannaras.

După ce discută pe larg teoriile unor fizicieni celebri cu privire la spațiu și timp, Christos Yannaras se întoarce, în lucrarea sa *Metafizica postmodernă*, la subiectul care îl interesează cel mai mult, și anume condiția umană. *Sensul* este exterior, această exterioritate vizează raportul (ontologic) dintre necreat și creat. Sensul înseamnă *deschidere*, ancorare stabilă într-un plan superior al realității, relație, iar libertatea – la fel, această idee a fost reluată în repetate rânduri de antropologia filosofică și teologică a secolului trecut (Max Scheler, Wolfhart Pannenberg). „Doar o existență *necreată* (ἀκτιστή ὄντα), înzestrată cu capacitatea de a-și determina existențial natura și de a crea ființe «din nimic» ar constitui libertatea absolută și infinită.”<sup>10</sup> Această observație reprezintă mai mult un avertisment cu privire la *modul* în care omul ar trebui să întrebuințeze capacitățile de care dispune, unele pe care Christos Yannaras, în bună tradiție ortodoxă, nu le vede ca fiind predefinite.

Yannaras constată cu tristețe că modernitatea, în contextul separării tranșante între știința (apodictică) și credință, pare să fi exclus problema cauzei, a rațiunii existenței umane din cadrul preocupărilor ei, deoarece le-a asociat credinței, o credință care, chipurile, nu ar admite „răspunsuri verificabile obiectiv”<sup>11</sup>. Însă au existat și gânditori care au încercat să edifice o *știință a transcendentului* fără să se simtă intimidați de cerința modernă a verificării științifice a cunoașterii. Christos Yannaras se sprijină în pledoaria lui pe un anumit text aparținând lui Ludwig Wittgenstein, atracția pe care Christos Yannaras o resimte pentru gândirea filosofului austro-britanic este motivată apofatic:

Sensul lumii trebuie să stea în afara ei. În lume totul este cum este și totul se întâmplă cum se întâmplă; nu există în ea nicio valoare, și dacă ar exista ea nu ar avea nicio valoare. Dacă există o valoare, care are valoare, atunci ea trebuie să stea în afara oricărui eveniment și a unui anumit fel de a fi. Căci orice eveniment și orice fel de a fi sunt întâmplătoare. Ceea ce îl face să nu fie întâmplător nu poate să fie în lume; căci dacă ar fi așa, acel ceva ar fi iarăși întâmplător. El trebuie să stea în afara lumii.<sup>12</sup>

Christos Yannaras reia acest subiect care i se pare a fi foarte important, și anume acela al caracterului transcendent al sensului ființării, al vieții, în raport cu spațiul cosmic și, de ce nu, în raport cu o anumită epocă istorică. *Sensul* vizează

<sup>9</sup> *Ibidem*.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 212.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 83.

<sup>12</sup> *Ibidem*, pp. 83–84; Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, traducere de Mircea Dumitru și Mircea Flonta, București, Editura Humanitas, 2001, pp. 156–157.

un *dincolo*, el anunță o *desprindere* de cadrul spațio-temporal (determinat), *sensul* este nedespărțit de *credință*: „Sensul (*νόημα*) existenței trebuie de aceea să fie transferat dincolo de granițele cosmosului, adică dincolo de granițele științei – el devine strâns legat de credință (*συνάρτηση τῆς πίστεως*).”<sup>13</sup>

Sensul vieții, care este o *funcție a credinței*, ne confruntă cu tema semnificației morții și a diferenței dintre uman și nonuman. În acest caz, *sensul* scoate în evidență situarea *eticului* mai presus de *biologic*, libertatea omului față de condiționarea trupească strictă. Sensul vieții reliefează contrastul existentent între teismul creștin și ateism, precum și caracterul benefic al creștinismului pentru societate:

Dacă existența omului se încheie odată cu moartea, atunci ea este complet subordonată scopurilor biologice și nu se deosebește prin nimic de existența oricărei alte specii din regnul animal. Atunci, singurele principii normative ale existenței sunt imperativele biologice [...]. Individualismul (*ὁ άτομοκεντρισμός*) ar fi legitimat, iar relațiile sociale justificate doar prin utilitatea lor pentru individ.<sup>14</sup>

O viață lipsită de sens, întâmplătoare, illogică, absurdă și inutilă ar fi preocupată (preponderent) de satisfacerea unor nevoi care să asigure supraviețuirea biologică (efemeră, limitată în timp), ne spune în continuare Christos Yannaras. Dispariția *sensului* asigură dominația *instinctului* (de autoconservare) și a *plăcerii* (de moment). Cultura modernă este, din păcate, înrădăcinată în acest absurd generator de perplexitate și disperare, ea este „închisă” (metafizic) în perimetrul limitat al duratei: filosofia nihilistă, așa-numita proclamare a „morții lui Dumnezeu”, antropocentrismul filosofic, existențialismul ateu și evoluționismul, toate acestea au demonstrat cu prisosință lipsa de apetență a modernității pentru *sensul existenței*<sup>15</sup> și concentrarea ei (nefastă) pe „predeterminările negative ale existenței” (*ἀρνητικοὶ προκαθορισμοὶ τῆς ὑπαρξῆς*)<sup>16</sup>. Or, lupta pentru *sens* este o luptă pentru speranța generatoare de viață<sup>17</sup>, notează Yannaras cu altă ocazie, creștinismul aduce cu sine, prin datul *comuniunii*, „o experiență diferită a spațiului și timpului, a lumii și a Istoriei” (*μὰ διαφορετικὴ βίωση τοῦ χώρου καὶ τοῦ χρόνου, τοῦ κόσμου καὶ τῆς Ἱστορίας*)<sup>18</sup>. Mai direct spus, evenimentul euharistic „unește spațiul cu timpul în imediata adimensionalitate a comuniunii”<sup>19</sup> interumane și a omului cu Dumnezeu: viața devine, astfel, aspirație, prin iubire, către atemporalitate, prin transcenderea (meta-fizică și relațională) a cadrului perceptibil al vieții biologice. Această *iubire*

<sup>13</sup> Christos Yannaras, *Μετα-νεωτερικὴ μετα-φυσικὴ [Metafizica postmodernă]*, p. 84.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 87.

<sup>15</sup> *Ibidem*, pp. 88–90.

<sup>16</sup> *Idem*, *Ὀντολογία τῆς σχέσης [Ontologia relației]*, Atena, Ikaros, 2008, p. 167.

<sup>17</sup> *Idem*, *Ἐνάντια στὴ θρησκεία [Contra religiei]*, p. 99.

<sup>18</sup> *Idem*, *Ἀλήθεια καὶ ἐνότητα τῆς Ἐκκλησίας [Adevărul și unitatea Bisericii]*, Atena, Grigori, 1997, p. 47.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 53.

nu reprezintă un simplu sentiment, o simplă emoție, ci ea capătă în pledoaria creștină o consistență ontologică aparte, una care se întemeiază pe o *promisiune* ce se cere a fi receptată prin *credință* (Luca 23, 43). Atașamentul lui Christos Yannaras față de apofatismul răsăritean este indubitabil:

Numai iubirea lui Dumnezeu, ca realitate existențială activă, poate constitui un dar viu, o „transfuzie” a existenței; doar această iubire poate să-l facă pe om să existe, după moartea sa fizică, prin ipostazierea existenței ca har, fără mijlocirea naturii sale create. Această realitate nădăjduită se cere a fi semnalată prin termenul *îndumnezeire* (*θεώωση*) [...].<sup>20</sup>

## 2. PERSOANĂ ȘI RELAȚIE

„Existența are sens atunci când viața devine relație.”<sup>21</sup> Noțiunea care coagulează discursul antropologic al apofatismului răsăritean cu privire la spațiu și timp este cea de *persoană*. Pentru Yannaras, existența personală trece dincolo de necesitatea firii, face posibilă coborârea veșniciei în timp, a atemporalului în temporal și astfel anunță posibilitatea relației de comuniune între necreat și creat prin care temporalitatea este transfigurată eshatologic<sup>22</sup>.

*Autenticitatea persoanei* se dovedește a fi tema centrală, obsedantă, de reflecție a lui Christos Yannaras, fapt explicabil dacă ținem cont, în plus, de interesul lui pentru domeniul moralei: omul se comportă conform imaginii pe care el o are despre sine, așa după cum bine a observat și Arnold Gehlen în una dintre lucrările lui<sup>23</sup>. Viața, libertatea, responsabilitatea și moralitatea ființei umane nu pot exista cu adevărat decât în măsura în care nu sunt prizonierele cadrului spațio-temporal, morala, moralitatea, se află în *aval* față de adevărul existențial al ființei umane:

Individualitatea umană are ea oare un ipostas ontologic, un ipostas al vieții și al libertății dincolo de spațiu și de timp? Are ea o identitate ipostatică unică, neasemănătoare și irepetabilă, care precede și determină caracterul și comportamentul? Sau este ea un epifenomen tranzitoriu croit de niște condiții biologice, psihologice și istorice care o determină obligatoriu în așa fel încât noi nu putem decât să „îmbunătățim” caracterul și comportamentul, recurgând la o legislație utilitară? Dacă acceptăm că morala este simpla adaptare a

<sup>20</sup> *Idem*, *Τὸ αἴνιγμα τοῦ κακοῦ* [*Enigma răului*], p. 256. Vezi, de asemenea, Christos Yannaras, „Comma”, *Σύναξη*, 32 (1989), pp. 41–43.

<sup>21</sup> *Idem*, *Ἡ λογικὴ ἀρχίζει μὲ τὸν ἔρωτα: Κριτικὴ χρονογραφία* [*Logica începe cu erosul: Cronografie critică*], Atena, Ikaros, 2007, p. 226.

<sup>22</sup> *Idem*, *Ἀλφαβητάρι τῆς πίστεως* [*Abecedar al credinței*], p. 189.

<sup>23</sup> Arnold Gehlen, *Der Mensch: Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann. 2016, p. 3.

omului la o legislație autoritară sau convențională, atunci etica devine alibiul care-i permite omului să se autoiluzioneze cu privire la propria lui problemă existențială. În acest caz omul recurge la etică [...] ca să mascheze sub scopuri ideale și mitice tragedia existenței sale biologice muritoare.<sup>24</sup>

Dacă omul este creat „după chipul lui Dumnezeu”, atunci și morala omului este la fel, ea se situează *mai presus, dincolo* de orice *convenționalitate*<sup>25</sup>, ca *libertate*. Omul este „alteritate existențială”, oamenii dețin în comun aceeași esență care există, însă, și se manifestă ca „alteritate personală”, altfel spus ca „depășire a necesității naturale”<sup>26</sup>: „Persoana este ipostasul esenței sau al naturii umane, ea recapitulează/rezumă (*συγκεφαλαιώνει*) în existența sa natura umană universală și, în același timp, o transcende, deoarece modul ei de existență este libertatea și alteritatea”<sup>27</sup>. Omul este unic și cu totul special prin modul său de a fi, *mod* care îl face „părtaș la Ființă” (*μέτοχο τοῦ εἶναι*)<sup>28</sup>, adică apt pentru *relaționare*, pentru *comuniune*, pentru *părtaşie*, adică pentru „experiența relației”<sup>29</sup>. Ipostasul uman este opera iubirii divine, această iubire (aflată mai presus de orice altă iubire mundană) „ipostaziază Ființa” (*ὑποστασιάζει τὸ εἶναι*)<sup>30</sup>, omul, ca realitate personală, a fost creat pentru a se afla în relație de comuniune cu Dumnezeu și cu semenii săi.

Antropologia creștină își trage seva din doctrina referitoare la divinitatea treimică, tripersonală, iar concepțiile lui Christos Yannaras constituie, la rândul lor, o mărturie grăitoare a acestei realități, următorul text este reprezentativ din acest punct de vedere, reliefând iubirea ca factor „determinant” al existenței umane:

Omul, creat „după chipul” lui Dumnezeu consubstanțial și tripersonal, este el însuși consubstanțial după natură și multi-ipostatic după persoane. Fiecare ființă umană este o persoană unică și irepetabilă, dar toate aceste persoane unice și irepetabile sunt de aceeași esență, de una și aceeași esență. Doar omul își realizează (*πραγματοποιεῖ*) ipostasul ca persoană, atunci când se găsește într-o comuniune de iubire cu toate celelalte persoane.<sup>31</sup>

<sup>24</sup> Christos Yannaras, *Ἡ ἐλευθερία τοῦ ἥθους* [Libertatea moralei], Atena, Ikaros, 2011, p. 25.

<sup>25</sup> Christos Yannaras semnalează, totodată, gradul sporit de pericolozitate de care dispun *convenționalul* și *rutina* (tiranică) cu alt prilej. Pentru el, *convenționalul* este o „mlaștină”, ceva ce, prin încremenirea de care dă dovadă, este opus *adevărului* și *vieții*. Vezi, în acest sens, lucrarea scrisă de el *Πεῖνα καὶ δίψα* [Foamea și setea], Salonic, Ianos, 2015, pp. 37, 62–67.

<sup>26</sup> *Idem*, *Ἡ ἐλευθερία τοῦ ἥθους* [Libertatea moralei], p. 31.

<sup>27</sup> *Ibidem*.

<sup>28</sup> *Ibidem*.

<sup>29</sup> *Idem*, *Ὀντολογία τοῦ προσώπου (προσωποκεντρικὴ ὄντολογία)* [Ontologia persoanei (ontologia centrată pe persoană)], Atena, Ikaros, 2016, p. 13.

<sup>30</sup> *Idem*, *Ἡ ἐλευθερία τοῦ ἥθους* [Libertatea moralei], p. 32.

<sup>31</sup> *Idem*, *Τίμιοι μετὰ τὴν Ὀρθοδοξία: Νεοελληνικά θεολογικά δοκίμια* [Onești cu Ortodoxia: Eseuri teologice grecești moderne], Atena, Astir, 1968, p. 21.

Pe urmele gândirii patristice, Christos Yannaras nu pune semnul egalității între *fire* și *persoană* (și nici între *individ* și *persoană*), ci le distinge clar, aspect ce se repercutează asupra posibilităților pe care le are omul de a transcende cadrul spațio-temporal al vieții sale biologice. Fiind creatură, sau mai bine zis natură creată, omul este coruptibil și muritor (în individualitatea sa), însă

ipostasul său existențial nu se datorează naturii sale, natura umană în sine nu constituie un ipostas al vieții. Dar în această natură creată și muritoare Dumnezeu Și-a întipărit „chipul Său”, „a suflat în fața lui suflare de viață” (Facerea 2, 7), posibilitatea „vieții autentice” (*ὄντως ζωής*), dincolo de spațiu, de timp și de necesitatea fizică. De aceea, individualitatea biologică a fiecărui om nu epuizează (*δὲν ἐξαντλεῖ*) ipostasul său existențial. [...]. Omul este un fapt existențial de relație și de comuniune, este o *persoană* (*πρόσωπο*), ceea ce înseamnă (etimologic, dar și în realitate) că are fața spre cineva sau ceva (*ὄψη-πρός*), că este în fața cuiva sau a ceva („în legătură cu”, „în relație cu” cineva sau ceva). [...]. Astfel, persoana reprezintă un mod de a fi care presupune individualitatea fizică, natura omului, dar în același timp se diferențiază de aceasta. Fiecare persoană recapitulează caracteristicile comune ale firii umane, natura umană universală și în același timp o transcende, fiind o alteritate și o unicitate existențială, un fapt de existență nedeterminat în mod obiectiv.<sup>32</sup>

Această *transcendere*, *depășire*, *nedeterminare*, *diferențiere*, *transfigurare* și *recapitulare*, această realitate a *lipsei de epuizare* constituie indicatori ai atitudinii apofatice a lui Christos Yannaras. Omul este o ființă spirituală, este *subiectivitate* ireductibilă la existența sa somatică, obiectivă, așa după cum și spațiul eclezial și timpul liturgic sunt ireductibile la întinderea și curgerea măsurabile. În intervenția filosofului și teologului grec, accentul cade pe *adimensionalitatea (imediatitatea personală a prezentului)*, aici avem „cadrul” (apofatic) al relației (inefabile de comuniune) dintre divin și uman, legătură tainică ce poate fi „surprinsă”, mai curând, prin intermediul metaforei. Christos Yannaras are în vedere, așadar, *trans-figurarea* (apofatică a) spațialității și a temporalității:

Biserica trăiește (*ζεῖ*) transfigurarea (*μεταμόρφωση*) creației și a omului în spațiul și timpul liturgic. De aceea, adevărul ei a fost ilustrat în evenimentul Schimbării la Față a lui Hristos pe muntele Taborului. În experiența taborică avem prefigurarea (*προτύπωση*) spațiului și a timpului liturgic, restaurarea naturii la adevărul relației: spațiul este definit ca imediatitatea relației (apropierea adimensională și comuniunea cu Hristos, participarea la adevărul și slava lui Dumnezeu). [...]. Iar timpul liturgic este unirea trecutului cu viitorul în prezentul participării la slava lui Dumnezeu [...].<sup>33</sup>

<sup>32</sup> *Idem*, *Ἡ ἐλευθερία τοῦ ἠθους* [Libertatea moralei], pp. 32–34.

<sup>33</sup> *Ibidem*, pp. 125–126.

### 3. CARACTERUL ECSTATIC AL RELAȚIEI (EXISTENȚIALE, DE IUBIRE ȘI DE CUNOAȘTERE)

În gândirea lui Christos Yannaras, *modul de existență* este totodată *mod de cunoaștere*, adică mod relațional, de iubire, fapt ce ne ajută să înțelegem mai bine profilul apofatic al ideilor lui. *Iubirea* presupune existența unei relații voluntare, libere, de autodepășire și dăruire de sine<sup>34</sup>. Iubirea și cunoașterea sunt ambele evenimente (relaționale și implicit personale) de natură ecstatică, Christos Yannaras afirmă la un moment dat că „numai omul cunoaște stând în afara sa” (*μόνο ο άνθρωπος γνωρίζει έξω-éαυτοῦ-ιστάμενος*)<sup>35</sup>. Abilitățile *ecstasice* (potențiale, deci libere) ale omului nu pot fi separate de firea umană, dar ele sunt realizate *existențial* ca nedeterminate de ea.

Termenii la care apelează adesea Christos Yannaras, precum *comuniune*, *iubire*, *relație personală*, *experiență/experiere*, *participare*, *(auto)transcendere*, *ecstaz (ek-stasis)*, *îndumnezeire (theosis)*, au o coloratură apofatică, cel mai bine ne dăm seama de acest lucru atunci când studiem textele areopagitice, literatura patristică:

Teologia apofatică presupune experiența comuniunii personale, adică o realizare (*ἐπίτευγμα*) care recapitulează/rezumă (*συγκεφαλαιώνει*) posibilitățile existențiale ale naturii universale. Din acest motiv, teologia apofatică, în calitate de experiență a relației personale, nu separă, ci armonizează natura și cunoașterea în evenimentul ipostatic al comuniunii divino-umane (*θεανθρώπινης*), la care participă toți cei care realizează transcenderea de sine personală (agapico-ecstatică) a naturii.<sup>36</sup>

*Ecstaticul* este atribuibil *modului*, Christos Yannaras reia această idee încă din primul capitol al cărții sale *Persoană și eros*, capitol intitulat „Caracterul ecstatic al persoanei”. Persoana este o „realitate anaforică” (*ἀναφορική πραγματικότητα*)<sup>37</sup>, o individualitate dinamică, o realitate manifestabilă, relațională, experimentabilă (subiectiv), accesibilă cunoașterii și prezentă, distinctă și liberă de atomicitatea naturală: persoana nu este ceva static și închis în sine însuși.

Putem considera că „relația” reprezintă cea mai importantă noțiune care poate fi asociată „persoanei”, relația apare (sub aspect cognitiv) drept „diferența specifică» a persoanei”<sup>38</sup>, de unde ar rezulta că *diferențierea* (perceptibilă) la care ne referim constituie pur și simplu ingredientul indispensabil al *unicității* (experimentabile): *relația anaforică* sau relațională, notează Christos Yannaras, „se exprimă direct

<sup>34</sup> *Idem*, *Τὸ ρητὸ καὶ τὸ ἄρητο: Τὰ γλωσσικὰ ὅρια ρεαλισμοῦ τῆς μεταφυσικῆς* [*Exprimabilul și inexprimabilul: Limitele lingvistice ale realismului metafizicii*], Atena, Ikaros, 2008, pp. 87–88.

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 287.

<sup>36</sup> *Idem*, *Χάιντεγγερ καὶ Ἀρεοπαγίτης* [*Heidegger și Areopagitul*], Atena, Domos, 2006, p. 115.

<sup>37</sup> *Idem*, *Τὸ Πρόσωπο καὶ Ὁ Ἔρως* [*Persoană și Eros*], Atena, Ikaros, 2017, p. 29.

<sup>38</sup> *Ibidem*, p. 30.

drept con-știință” (*συν-είδηση*)<sup>39</sup>. Omul există într-un anumit *mod*, iar acest fel de realizare a vizibilității umane (*față de sau în raport cu*) nu este defel reductibil la simpla *localizare* sau *poziționare* spațio-temporală a persoanei umane, determinabilă din punct de vedere obiectiv, această idee este realmente relevantă. Sprijinindu-se pe filosofia lui Heidegger și luând concomitent în discuție raportul dintre *ființe* și *Ființă*, Christos Yannaras precizează la un moment dat că „ființele apar, sunt «fenomene», în timp ce Ființei, esenței, «îi place să rămână tainică»”(κρύπτεσθαι φιλεῖ). Prin urmare, noi nu putem „întâlni” (sub aspect cognitiv) esența sau Ființa acestor ființe, omul are posibilitatea să interacționeze doar cu „modul în care acestea sunt, iar acest mod este *faptul manifestării* (γεγονός τῆς φανέρωσης)”<sup>40</sup>.

Christos Yannaras extrage din opera filosofilor contemporani sau anteriori lui tot ce se potrivește propriei sale filosofii, filosofie ce privilegiază distincția patristică *esență – energii*. Adevărul unei ființe (umane) este adevărul manifestării sau al ivirii ei în planul temporalității, ireductibil la formula „*adaequatio rei et intellectus*”<sup>41</sup>, adevărul ființelor este adevărul prezenței lor, inteligibilitatea acestora este fenomenologică, ea ține de orizontul dinamic al experimentabilului, orizont care nu constituie, totuși, perimetrul (non-apofatic) în care adevărul ființei este epuizat. Christos Yannaras lasă de multe ori impresia că pendulează între filosofie și teologie: în realitate, pentru el, filosofia lui Heidegger, de exemplu, este mai mult un pretext care îi permite să se întoarcă la rădăcinile doctrinei ale spiritualității răsăritene, un spațiu în care el pare că se simte confortabil.

În subcapitolul cărții *Persoană și eros*, intitulat „Relația personală ca ec-stază (*ἐκ-σταση*) existențială”, Christos Yannaras reia problema *identității* umane din unghiul de vedere al deosebirii dintre *atomicitatea* naturală și *personalitatea* dinamic-relațională. Omul se manifestă în *spațiul* interacțiunii interpersonale ce reliefează „alteritatea persoanei” (*ἑτερότητα τοῦ προσώπου*)<sup>42</sup>. Avem de-a face aici nu numai cu o ieșire (*ἐκ-σταση*) (*meta-fizică*) din *nemișcarea* (*στάση*) identității naturale (de exemplu, prin intermediul interogației filosofice), mai scrie Christos Yannaras, ci cu însăși realizarea existenței personale, a *alterității*, această dinamică *erotică* (în sens filosofico-teologic) vizează abandonarea autosuficienței.

*Ecstaticul* prezintă o importanță deosebită sub aspect antropologic și moral, deoarece „universalitatea persoanei este determinată de caracterul ei ec-static”<sup>43</sup>. Această „determinare” este aparte, descifrabilă apofatic, căci ea nu trimite, totuși, la ideea de *limitare* sau de *restrângere*. Capitolul al treilea al cărții *Persoană și eros* este intitulat „Dimensiunea personală a timpului: prezența”, capitol în care Christos Yannaras fructifică anumite idei filosofice aristotelice și patristice, evidențiind

<sup>39</sup> *Ibidem*, p. 31.

<sup>40</sup> *Ibidem*, p. 37.

<sup>41</sup> *Idem*, *Τὸ Ὀντολογικὸν περιεχόμενον τῆς θεολογικῆς ἐννοίας τοῦ προσώπου* [Conținutul ontologic al noțiunii teologice de persoană] (teză de doctorat, Universitatea Aristotel din Salonic), Atena, Tip. Proodos, 1970, p. 7.

<sup>42</sup> *Idem*, *Τὸ Πρόσωπο καὶ Ὁ Ἔρως* [Persoană și Eros], p. 49.

<sup>43</sup> *Ibidem*, p. 59.

caracterul relațional, experiențial-empiric și implicat temporal al ecstazei, prin care *adevărul* este adus la lumină și este totodată înțeles ca atare: timpul „există doar ca funcție a relației personale”<sup>44</sup>, ecstaza este manifestabilă în timp, ca schimbare. Prin acest gen de idei, Christos Yannaras dorește să sublinieze conexiunea (experimentabilă) dintre *ecstază* și *temporalitate*.

De aceea, pentru Christos Yannaras, timpul (calculabil) este „măsură (μέτρο) a relației personale”<sup>45</sup>. Discuția referitoare la *temporalitate* susținută de o terminologie pur filosofică o pregătește pe cea referitoare la moarte, eveniment nemijlocit „al conștiinței de sine temporal-existențială”<sup>46</sup>. În joc se află experimentarea timpului pur și simplu ca *supunere* existențială la degradare și moarte, aceasta din urmă este, în ultimă instanță, *supunere* la *necesitatea* specifică *naturii*. Or, acest gen de considerații nu sunt *finale*, ci *tranzitorii*, ele *apar* pentru a fi *depășite* prin deplasarea întregii discuții la un nivel superior.

Christos Yannaras își propune să dezvăluie *adevărul* („liber de timp, de spațiu, de decădere și de moarte”<sup>47</sup>) în profunda lui semnificație *hristologică* și *eclezială*, abordându-l, așadar, din perspectiva comuniunii dintre divin și uman, deoarece acesta este singurul tip de abordare generator de speranță. Rostul filosofiei, după Yannaras, este acela de a indica posibilitatea unei detașări salvatoare de pura înlănțuire evenimentială ce se termină în moarte: Întruparea Logosului surmontează (apofatic) *temporalitatea obiectivă* (ἀντικειμενική χρονικότητα) și dezvăluie concomitent „timpul adimensional/nemăsurabil (ἀδιάστατου χρόνου) al relației personale, transcenderea timpului în prezentul nelimitat al comuniunii de iubire”<sup>48</sup>. Viața veșnică<sup>49</sup>, la care se referă constant creștinismul, nu este o continuare (nesfârșită) a succesiunii temporale, ci este transcenderea curgerii temporale în adimensionalitatea (iubitoare a) prezentului.

#### 4. ESTUL ȘI VESTUL, O DEOSEBIRE FĂRĂ RUPTURĂ

Apofatismul lui Christos Yannaras este unul *specific*, el trimite către deosebirea existentă între două spații culturale (Est-Vest) care nu sunt separate, de fapt, de o frontieră impermeabilă. Pentru a sesiza mai bine în ce constă apofatismul lui Christos Yannaras, unul ireductibil la o logică a negațiilor, și fără să reluăm afirmațiile pe care el le face în binecunoscuta lucrare a lui intitulată *Heidegger și Areopagitul*, ar fi indicat să oferim unele amănunte privind rolul pe care el îl

<sup>44</sup> *Ibidem*, p. 233.

<sup>45</sup> *Ibidem*, p. 234.

<sup>46</sup> *Ibidem*, p. 246.

<sup>47</sup> *Idem*, *Ὁρθοδοξία καὶ Δύση στὴ Νεώτερη Ἑλλάδα* [*Ortodoxia și Occidentul în Grecia modernă*], Atena, Ikaros, 2021, p. 317.

<sup>48</sup> *Idem*, *Τὸ Πρόσωπο καὶ ὁ Ἔρως* [*Persoană și Eros*], p. 267.

<sup>49</sup> *Idem*, *Πτώση – Κρίση – Κόλαση: ἡ ἢ δικανικὴ ὑπονόμηση τῆς ὄντολογίας* [*Cădere-Judecată-Iad: subminarea judiciară a ontologiei*], Atena, Ikaros, 2017, pp. 43–50.

atribuie limbajului teologic, evidențiind relația existentă între *experiență* și *formularea* ei: „Formulările semantice indică experiența relației fără să o epuizeze vreodată, întrucât relația operează ca expresie și manifestare a alterității existențiale a fiecărui subiect. [...]. Fiecare formulare semantică a experienței comune este simbolică [...], deoarece pune laolaltă niște experiențe subiective.”<sup>50</sup>

Christos Yannaras, în spirit apofatic, accentuează atât de mult rolul experienței încât relativizează importanța formulărilor dogmatice<sup>51</sup>. *Simbolul* este un indicator apofatic, cuvintele sunt simboluri<sup>52</sup>, printr-o astfel de poziție Christos Yannaras își exprimă rezerva față de capacitatea formulărilor conceptuale (lipsite de viață) de a surprinde adevărul în libertatea inepuizabilă a realității lui dinamice, adevărul fiind formulabil, dar mai ales experimentabil, ca adevăr al relației și al comuniunii<sup>53</sup>. Această poziționare se cere a fi interpretată prin prisma apofatismului persoanei și nu prin prisma apofatismului esenței, această precizare pe care el o face în repetate rânduri este menită să scoată în prim-plan deosebirea existentă între tradiția răsăriteană (trăitoare) și scolasticismul apusean (judiciar și speculativ), între apofatismul eclezial și ontologia heideggeriană. Christos Yannaras se opune cu cea mai mare fermitate *totalitarismului pozitivist* occidental<sup>54</sup>:

Oricum ar fi, luând în considerare termenii sau condițiile coerenței metodologice, ținând cont de limitele limbajului și recunoscând cu promptitudine deosebirea dintre semnificanți și semnificați, insistând cu sinceritate asupra priorității experienței și nu a intelectului [...], cred că sub aspect istoric doar două perspective ontologice pot pretinde a fi complete, și anume ontologia centrată pe persoană a apofatismului eclezial (bizantin, cum îi spunem noi azi) și ontologia nihilistă (*μηδενιστική*) a lui Martin Heidegger.<sup>55</sup>

Pentru Christos Yannaras, cunoașterea înseamnă confirmare empirică a existenței<sup>56</sup>, el susține că apofatismul, care este o trăsătură caracteristică a tradiției răsăritene, „verifică actul de cunoaștere prin practica comuniunii și a relației”<sup>57</sup>.

<sup>50</sup> *Idem*, *Προτάσεις Κριτικής Όντολογίας* [*Propuneri ale unei ontologii critice*], Atena, Ikaros, 2010, pp. 26–27.

<sup>51</sup> *Idem*, *Η κόκκινη πλατεία και ο θεός Άρθούρος* [*Piața Roșie și unchiul Arthur*], Atena, Domos, 1998, p. 90.

<sup>52</sup> *Idem*, *Όντολογία τοῦ προσώπου (προσωποκεντρική όντολογία)* [*Ontologia persoanei (ontologia centrată pe persoană)*], p. 39.

<sup>53</sup> *Idem*, *Ἐξί φιλοσοφικές ζωγραφίες* [*Șase tablouri filosofice*], Atena, Ikaros, 2012, p. 58.

<sup>54</sup> *Idem*, *Η άπολογητική στά όρια τής Όρθοδόξου Θεολογίας* [*Apologetica în limitele Teologiei Ortodoxe*], Atena, Grigori, 1989, p. 19.

<sup>55</sup> *Idem*, *Κομματοκρατία: Όταν οί πολίτες ύπερψηφίζουν τή λεηλασία τής ζωής τους* [*Partidocrație: Când cetățenii votează în favoarea jefuirii vieții lor*], Atena, Pataki, 2002, p. 238.

<sup>56</sup> *Idem*, *Τόπος τοῦ άνοίκειου τρόπου: Η Έλλάδα τοῦ 2014* [*Locul unui mod nepotrivit: Grecia în 2014*], Salonic, Ianos, 2015, p. 267.

<sup>57</sup> *Idem*, *Όρθός λόγος και κοινωνική πρακτική* [*Rațiune dreaptă și practică socială*], Atena, Domos, 2006, p. 211. Într-o altă lucrare, Christos Yannaras arată, prin intermediul unui exemplu, de ce, pentru greci, verificarea cunoașterii se bazează pe o experiență comună. *Η Εύρώπη γεννήθηκε άπό τό «Σχίσμα»* [*Europa s-a născut din „Schismă”*], Atena, Ikaros, 2015, p. 29.

Conceptele principale cu care Christos Yannaras operează au o încărcătură apofatică, ele sunt, metaforic vorbind, componentele utilizate în construcția imaginii subiectivității umane, surprinsă în libertatea, responsabilitatea, autenticitatea, dinamismul și unicitatea ei<sup>58</sup>.

Profund atașat tradiției răsăritene, Christos Yannaras lasă, în general, impresia că nu percepe nimic bun în spațiul cultural occidental. El respinge nu numai metafizica occidentală, ci și ideologia capitalistă, întrucât le consideră pe amândouă a fi o expresie elocventă a individualismului și mediul de „viață” propice *impersonalului*, *alienării* și *consumismului* care duc la moarte. Motivația lui este predominant antropologică și teologică, deoarece el are constant în vedere adevărul existenței personale concepută ca detașare eliberatoare de dictatul firii și implicit de cadrul spațio-temporal restrictiv. După el, modul de „viață” occidental îndepărtează căutările cele mai adânci ale existenței umane, iar exemplul cel mai bun în această privință ar fi poziționarea bulversantă a apusenilor față de problema gravă a morții, ignoranța de care dau dovadă în această privință<sup>59</sup>. Aceștia, în marea lor majoritate, au înlocuit credința creștină cu credința în știință, imaginându-și (fără temeii real) că știința ar putea da (la un moment dat) un răspuns la toate nedumeririle metafizice ale omului și că ar putea oferi soluții la toate dificultățile cu care se confruntă omul. Ei fac din *moarte* un sfârșit firesc al vieții și totodată văd în ea un obstacol în calea dezvoltării științei, obstacol pe care știința va fi capabilă să-l depășească în viitor. Altfel spus, societatea occidentală secularizată nu mai este preocupată de problema unui *mod* de a fi care să se sustragă cadrului limitat reprezentat de spațiul dimensional și de timpul liniar, ea este căzută în cel mai profund somn metafizic<sup>60</sup>. Or, pentru Christos Yannaras, *Paștele* înseamnă tocmai trecerea de la caracterul muritor al naturii la „libertatea existențială a relației”<sup>61</sup>. Transcenderea morții dezvăluie specificul identității umane, adevărul libertății, pe care Răsăritul creștin a știut să le conserve. Christos Yannaras face din libertate pivotul existenței umane:

Dacă persoana este ipostasul Ființei, atunci existența sa nu este un dat ontologic, ci o „realizare” dinamică. În acest fel persoana este un mod de a fi care se realizează ca libertate. Libertate față de orice necesitate și față de orice limită, libertate față de limitarea morții. Supraviețuirea alterității personale dincolo de moarte nu este asigurată de vreo proprietate a esenței sau a naturii, cum ar fi „nemurirea sufletului”, pentru că atunci ar exista o nemurire forțată care afectează persoana (*καταλυτική τοῦ προσώπου*). Persoana transcende moartea pentru că ea însăși constituie ipostasul existenței ca viață, ca „viață

<sup>58</sup> *Idem*, *Ὁρθὸς λόγος καὶ κοινωκικὴ πρακτικὴ* [Rațiune dreaptă și practică socială], pp. 282–286.

<sup>59</sup> *Idem*, *Ἡ νεοελληνικὴ ταυτότητα* [Identitatea greacă modernă], Atena, Grigori, 2001, p. 19.

<sup>60</sup> *Ibidem*, pp. 20–21.

<sup>61</sup> *Idem*, *Τόπος τοῦ ἀνοίκειου τρόπου: Ἡ Ἑλλάδα τοῦ 2014* [Locul unui mod nepotrivit: Grecia în 2014], p. 269.

veșnică”. Iar viața este comuniunea persoanelor, este iubire, acest fapt ontologic care constituie unica definiție a lui Dumnezeu (1 Ioan 4, 8).<sup>62</sup>

Christos Yannaras admite, în una dintre scrierile lui, că a fost influențat de ideile lui Nikolai Berdiaev și că lectura cărților acestuia a fost cu adevărat revelatoare, oferindu-i o nouă perspectivă asupra credinței creștine și, implicit, o nouă perspectivă asupra vieții și realității. După Yannaras, gânditorul rus este un autor creștin, ortodox, dar nu și „religios”, în sensul de adept al unor percepții și formule individualiste, conservatoare și ideologice. Christos Yannaras îl apreciază pe filosoful rus pentru niște motive foarte clare, de natură etică, filosofică și teologică, în primul rând pentru înțâietatea acordată libertății umane în ceea ce privește relația umanului cu divinul: „[Berdiaev] a exercitat o critică extrem de violentă a moralismului, a dezvăluit caracterul narcisist al religiozității individualiste, a ridiculizat legalismul și ideologizarea credinței, a avut curajul să respecte tragica aventură a ateismului și a preamărit libertatea ca premisă absolută a unei relații cu Dumnezeu”<sup>63</sup>.

Berdiaev i-a arătat lui Christos Yannaras cât de profundă era deosebirea spirituală existentă între Est și Vest, aceste diferențe erau mult mai adânci decât cele indicate de niște simple formule doctrinare sau practici liturgice. Christos Yannaras pune sub semnul întrebării „apologetica” occidentală, semnalând limitele acesteia din urmă:

Am descoperit cu reală surprindere că elementele de corupție și alterare a creștinismului pe care Berdiaev le-a identificat în tradiția occidentală și pe care le-a denunțat fără milă erau aceleași pe care le vedeam dominând în cadrul mișcării *Zoe*, chinuindu-ne viața: autosuficiența egocentrică ce se hrănește cu idolatrizarea „virtuților” și a „consecvenței morale”. Înlocuirea experienței cu „certitudinea” ideologică, prioritatea apologeticii, a „dovezilor” raționale [...] oferite pentru stabilirea adevărului. Dualismul schizofrenic al trupului și sufletului, al materiei și spiritului, disprețul pentru senzorial, frica de iubire.<sup>64</sup>

„Eroarea tragică a apologeticii raționaliste este că a subordonat această universalitate și această dinamică a adevărului teologic schemelor convenționale ale logicii necesității.”<sup>65</sup> În felul acesta, Occidentul s-a abătut de la *adevărul Bisericii*, iar această abatere *eretică* nu presupune doar o încălcare a unor formule dogmatice, ci ea semnifică o fragmentare a adevărului. În opinia lui Christos Yannaras (și în consens cu optica lui Nikolai Berdiaev), Vestul a izolat religia creștină de viață, a ideologizat-o pe prima și subordonat-o pe ultima unor formule

<sup>62</sup> *Idem*, *Η νεοελληνική ταυτότητα* [Identitatea greacă modernă], pp. 99–100.

<sup>63</sup> *Idem*, *Καταφύγιο Ἰδεῶν: Μαρτυρία* [Refugiul ideilor: Mărturie], Atena, Ikaros, 2011, p. 293.

<sup>64</sup> *Ibidem*, p. 294.

<sup>65</sup> *Idem*, *Η ἀπολογητική στά ὄρια τῆς Ὀρθοδόξου Θεολογίας* [Apologetica în limitele Teologiei Ortodoxe], pp. 18–19.

juridice, judiciare<sup>66</sup>. Așa se explică de ce Christos Yannaras se arată a fi reticent, dintr-un anumit punct de vedere, în privința *drepturilor individuale* și a garantării revendicărilor individuale în epoca modernă, eră care a separat în mod arbitrar religia de organizarea socială și sacrul de secular<sup>67</sup>. Legea îi tratează în mod nediferențiat pe toți oamenii, într-o manieră abstractă, convențională și impersonală. Logica juridică nu este în mod real compatibilă cu adevărul existenței personale, este de părere filosoful și teologul grec:

Nu există drept fără Lege obiectivată. [...]. [Însă] relația interpersonală de comuniune nu poate fi obiectivată, deoarece presupune alteritatea existențială a termenilor care o constituie. Alteritatea activă a termenilor relației are ca rezultat indeterminarea relației, elementul neașteptat din relație, noutatea fiecărei relații. Fiecare eveniment al relației de comuniune are propria logică, nesupusă obiectivării. Dreptul ignoră alteritatea personală.<sup>68</sup>

Critic la adresa tradiției occidentale, Yannaras a avut cuvinte de laudă pentru Martin Heidegger, atitudinea lui este, oarecum, ambivalentă și, uneori, exagerată. Filosoful și teologul grec admite că a fost plăcut surprins și de gândirea lui Nikolai Berdiaev și de aceea a lui Martin Heidegger. E adevărat, din rațiuni și în proporții diferite. Christos Yannaras a văzut în filosofia heideggeriană un sprijin pentru apofatismul său și un aliat în lupta dusă împotriva metafizicii și a teologiei occidentale. Altfel spus, lui i-a plăcut exact ce le-a displicut gânditorilor catolici, și anume mariajul dintre *limbajul poetic și filosofie* și, mai ales, critica heideggeriană la adresa metafizicii occidentale, metafizica având la baza ei niște certitudini fictive<sup>69</sup>. Christos Yannaras susține că în timpul studiilor efectuate în străinătate și-a dat seama că el se afla pe un drum greșit, ca și compatrioții săi, de altfel, el a realizat cât de occidental devenise până în acel moment, mergând pe calea intelectualismului. Yannaras deplânge această situație, mai ales contaminarea spiritualității grecești cu scolastica romano-catolică și morala protestantă, cu alte cuvinte importul și consumul de produse culturale străine spiritului grec<sup>70</sup>.

Concluzia la care a ajuns Yannaras în urma acestui gen de contact academic este cert apofatică, deoarece ea subliniază avantajele exprimării aforistice, una care exclude proiectul bultmannian al demitologizării: „Provocarea [πρόκληση] m-a

<sup>66</sup> *Idem*, Καταφύγιο Ἰδεῶν: Μαρτυρία [Refugiul ideilor: Mărturie], p. 295.

<sup>67</sup> *Idem*, „Human Rights and the Orthodox Church”, *Θεολογία*, 73:2 (2002), p. 382.

<sup>68</sup> *Idem*, *Ἡ ἀπανθρωπία τοῦ δικαίουματος* [Lipsa de umanitate a dreptului], Atena, Domos, 2006, pp. 15–17. Vezi, de asemenea, Christos Yannaras, *Τὸ πραγματικὸ καὶ τὸ φαντασιώδες στὴν Πολιτικὴ Οἰκονομία* [Realul și imaginarul în Economia politică], Atena, Domos, 1989, p. 25.

<sup>69</sup> *Idem*, *Τὰ καθ' ἑαυτὸν* [Schiză autobiografică], Atena, Ikaros, 2005, pp. 47–48. Christos Yannaras este de părere că arta occidentală are meritul de a fi reușit să protejeze „apofatismul cuvântului poetic” într-un spațiu cultural dominat de „totalitarism pozitivist”. Vezi, în acest sens, lucrarea lui intitulată *Ἡ ἀπολογητικὴ στάθρα τῆς Ὀρθοδόξου Θεολογίας* [Apologetica în limitele Teologiei Ortodoxe], p. 19.

<sup>70</sup> *Idem*, *Τὰ καθ' ἑαυτὸν* [Schiză autobiografică], p. 48.

condus la aforismul grecesc. Adevărul nu se epuizează în formularea sa. [...]. Nu trebuie să demitologizezi nimic atunci când refuzi să identifici semnificatul cu semnificatul, când întreaga experiență a relației are prioritate [...].”<sup>71</sup>

Aventura academică occidentală l-a ajutat pe Christos Yannaras să (re)descopere valoarea tradiției autohtone, să-și de seama de ceea ce uitase sau a neglijat pentru o lungă perioadă de timp, și anume *experiența relației*. El susține că elementul principal care deosebește metafizica greacă de orice altă tradiție religioasă este tocmai caracterul său *comuniocentric* (*κοινωνιοκεντρικός*) și nu *atomocentric* (*άτομοκεντρικός*), individualist<sup>72</sup>. Cunoașterea adevărului nu este fructul unui demers rațional individual, ci reprezintă o experiență participativă în comuniunea dinamică a relației de iubire, Christos Yannaras revine, aproape obsesiv, asupra acestei idei care constituie miezul apofatismului său și care vizează raportul dintre planul *experiențial* și cel *comunicațional*: „Deoarece cunoașterea este empirică, ea nu se epuizează niciodată în formularea sa.”<sup>73</sup>

În continuare, el ne oferă amănunte suplimentare privind poziția lui, subliniind practic prin ce se deosebește demersul cognitiv oriental de cel occidental în raport cu adevărul. Privit din unghi apofatic, adevărul își dezvăluie autentică lui natură, Christos Yannaras este de părere că nu există *adevăr* fără *comuniune* și fără *părtășie*. Rezultă de aici că a fi *în adevăr* înseamnă a fi *în comuniune*:

O propoziție nu este adevărată atunci când îndeplinește cerințele exterioare ale unei metode codificate sau ale unui principiu infailibil [*ἀλάθητης ἀρχής*], ci atunci când contribuie la (pune laolaltă, se potrivește cu) experiența tuturor, atunci când toți împărtășesc aceeași opinie și fiecare depune mărturie<sup>74</sup>.

## 5. RELEVANȚA GÂNDIRII LUI CHRISTOS YANNARAS

Reacția (virulentă) antioccidentală și antiaugustiniană pe care o întâlnim la mulți dintre gânditorii ortodocși greci renumiți ai epocii noastre (de exemplu, la John S. Romanides, Hierotheos Vlachos și Christos Yannaras) este în mai mare măsură scuzabilă dacă este interpretată prin prisma atașamentului lor total față de valorile spiritualității patristice, ea explică, totodată, și atitudinea rezervată a acestora în privința dialogului interconfesional. Relația (complicată a) Ortodoxiei cu modernitatea rămâne deschisă dezbaterilor<sup>75</sup>, Christos Yannaras este o voce semnificativă a reflecției filosofico-teologice contemporane, laudabilă prin pasiunea

<sup>71</sup> *Ibidem*, pp. 49–50.

<sup>72</sup> *Idem*, *Πολιτιστική Διπλωματία: Προθεωρία ελληνικού σχεδιασμού* [*Diplomație culturală: O analiză preliminară a unui proiect grecesc*], Atena, Ikaros, 2003, p. 94.

<sup>73</sup> *Ibidem*.

<sup>74</sup> *Ibidem*, p. 95.

<sup>75</sup> Vezi, în acest sens, Pantelis Kalaitzidis, *Ορθοδοξία και νεωτερικότητα: Προλεγόμενα* [*Ortodoxie și modernitate: Introducere*], Atena, Indiktos, 2007, pp. 99–110.

cu care caută să evidențieze sensul existenței umane prin dinamica relațională a iubirii. Însă prin felul în care concepe libertatea umană și, implicit, relația dintre *fire* și *persoană*, el tinde, în mod paradoxal, să se plaseze în proximitatea existențialismului sartrian, lăsând *impresia* că este și el adeptul ideii după care *existența* precede și este mult mai importantă decât *esența*, prin accentul pus pe ideea de libertate și pe deosebirea dintre *persoană* și *natura* umană, o deosebire ce pare că merge în direcția desprinderii *persoanei* de propria ei *natură*. Prin unele texte scrise de el, Christos Yannaras ne lasă impresia că apreciază atât de mult *persoana* (ireductibilă la propria ei *natură* uniformă) și implicit asemănarea omului cu Dumnezeu (ca în cazul lui Berdiaev), încât ajunge să pună într-un con de umbră *natura* umană (creată).

Omul este *natură creată*, dar și *existență personală*, altfel spus, deși este natură creată, omul a fost înzestrat de către Dumnezeu cu darul unui mod de existență aparte, de a fi persoană, personalitate, de a exista în același fel în care există Creatorul lui<sup>76</sup>. Acest mod de existență transcende (dependența de) limitările și necesitățile naturii (umane), natură care este plasată într-un cadru spațio-temporal. Omul, în această optică, sau mai bine zis omul erei creștine<sup>77</sup> este o (com)uniune de creat (natural) și divin (existențial). În viziunea lui Christos Yannaras, persoana nu este condiționată de nimic, ea este doar libertate și iubire.

Yannaras merge mai departe și ajunge să susțină, în același articol citat anterior, că Dumnezeu constituie în mod liber propria Sa existență, această afirmație este menită să arate că Dumnezeu nu depinde de nimic, nici măcar de natura Lui necreată! Dumnezeu există pentru că vrea în mod liber să existe, iar voința aceasta a Lui se realizează ca iubire. Doar în acest fel putem înțelege biblica afirmație că Dumnezeu este iubire. Vestea cea bună pe care Christos Yannaras dorește să o dea omului este aceea că diferența dintre natura necreată și cea creată este surmontabilă la nivelul modului comun de existență, cel personal<sup>78</sup>.

Filosoful grec îl prețuiește pe Martin Heidegger deoarece îl consideră a fi primul filosof important care a intuit că întreaga civilizație apuseană are la baza ei teologia occidentală, iar această metafizică teologică a Occidentului conține în sine sâmburele derivei spre ateism și nihilism<sup>79</sup>.

În ceea ce privește caracterul empiric al cunoașterii din tradiția răsăriteană, se cuvinte să precizăm că adevărata credință (creștină) nu este oarbă, irațională, bazată pe speculații și pe închipuiri, ci se întemeiază pe anumite dovezi, semne, indicii, pe o anumită experiență de viață a credinciosului, pe dezvăluirea de Sine a lui Dumnezeu, pe implicarea Lui (providențială) în istorie: deși Christos Yannaras

<sup>76</sup> Christos Yannaras, „Ανθρωπολογικές προϋποθέσεις” [„Premise antropologice”], *Σύναξη*, 2 (1982), pp. 37–40.

<sup>77</sup> *Idem*, „Η ζωή μετά τὸ θάνατο” [„Viața de după moarte”], *Σύναξη*, 43 (1992), p. 39.

<sup>78</sup> *Idem*, „Ανθρωπολογικές προϋποθέσεις” [„Premise antropologice”], pp. 40–41.

<sup>79</sup> *Idem*, „Περὶ ἀπυροβλήτου πτόματος ἢ ἀποκλίσεων ὑπαρξιστικῶν καὶ προσωναλιστικῶν” [„Despre cadavrul intangibil sau despre devierile existențialiste și personaliste”], *Σύναξη*, 37 (1991), pp. 39–40.

s-a arătat a fi rezervat cu privire la rolul rațiunii în promovarea credinței, noi nu avem cum să nu admitem că rațiunea are rolul ei în pledoaria creștină. Acest aspect din urmă a fost, de exemplu, valorificat, în Occident, de profesorul (emerit) de la Universitatea Oxford John C. Lennox, în polemica sa cu reprezentanții de frunte ai ateismului contemporan, precum Christopher Hitchens, Richard Dawkins, Peter Atkins și Peter Singer. Atitudinea intelectualilor din vremurile noastre, care sunt adepții compatibilității dintre știință și credință, poate constitui o replică dată reducționismului scientist contemporan, naturalismului determinist, tehnocrației și transumanismului: observăm cu regret că mulți cercetători darwiniști susțin în prezent, în variate forme de expresie, că omul nu este altceva decât o mașinărie<sup>80</sup>.

Or, Christos Yannaras<sup>81</sup> se disociază de atitudinea simplistă și deterministă a raționalismului modern (ateu) care reduce omul la corpul lui biologic și își imaginează că știința are o putere nelimitată și că ea reprezintă calea perfectă spre adevăr<sup>82</sup>. Totodată, *personalismul* lui Christos Yannaras<sup>83</sup> (dacă putem vorbi în mod legitim de așa ceva, acesta fiind un subiect controversat), care pledează în favoarea comuniunii dintre divin și uman și a transfigurării spirituale, cerești, a spațiului și a timpului, poate fi perceput în postura de replică dată pseudomesianismului transumanist<sup>84</sup>, intelectualist, individualist, utilitarist și hedonist, mișcare fantezistă total inserată în mundan, dar cu ambiții „soteriologice”, imagine răsturnată a creștinismului, mișcare ce își propune „cibernetizarea” spațiului și a timpului (prin intermediul fuziunii omului cu mașina), altfel pus anularea degradării corporale, a îmbătrânirii, câștigarea imortalității (a „vieții veșnice”) prin *upgradarea* sau *transcenderea* tehnico-științifică a spațiului anatomic constrângător al ființei (post)umane, acest gen de *transcendere* fiind varianta profană a îndumnezeirii creștine.

<sup>80</sup> Vezi, în acest sens, William B. Provine, „Progress in Evolution and Meaning in Life”, in Matthew H. Nitecki (ed.), *Evolutionary Progress*, Chicago, The University of Chicago Press, 1988, pp. 65–70.

<sup>81</sup> Christos Yannaras, „Ανθρωπολογικές προϋποθέσεις” [„Premise antropologice”], pp. 41–46.

<sup>82</sup> Vezi P. W. Atkins, „The limitless power of science”, în John Cornwell (ed.), *Nature's Imagination: The Frontiers of Scientific Vision*, Oxford, Oxford University Press, 1995, pp. 122–132; Peter Atkins, *Galileo's Finger: The Ten Great Ideas of Science*, Oxford, Oxford University Press, 2003, p. 237.

<sup>83</sup> Basilio Petrà, „Personalist Thought in Greece in the Twentieth Century: A First Tentative Synthesis”, translated by Norman Russell, *Greek Orthodox Theological Review*, 50:1-4 (2005), pp. 1–48.

<sup>84</sup> Vezi, în această privință, Hava Tiros-Samuelsan, „The Paradoxes of Transhumanism: Technological Spirituality or Techno-Idolatry?”, *Theologische Literaturzeitung*, 146:3 (2021), pp. 123–146.

