

# „PERSOANĂ” ȘI „NATURĂ” ÎN TEOLOGIA LUI LEONȚIU DE BIZANȚ

Conf. dr. Vasile CRISTESCU  
Facultatea de Teologie Ortodoxă „Dumitru Stăniloae” din Iași

## Abstract

*Leontius of Byzantium whose identity is still debated, is the central figure of the sixth century. In his writing Adversus Nestorianos et Eutychianos he deepens the theology of Chalcedon on the person and nature: nature has reason to exist, has the significance of gender. It shows the feature of general reality. Hypostasis show self-existence itself. He discovers someone, “this one or that one”. Hypostasis looks different from common. Together with V and VI century theologians, Leontius is related to the teaching of the Cappadocian Fathers, which continues and deepens. As well as Cappadocian Fathers, Leontius defines person as a certain existence, which is bearing particular properties, which delimits the other existences defined. Nature shows the universal, hypostasis delineates the particular from common.*

**Keywords:** person, nature, existence, existence itself, being itself, particularly, common

„Leonțiu de Bizanț, genialul filosof și teolog al secolului al VI-lea, este o figură cheie a istoriei spirituale antice târzii; până astăzi el nu și-a aflat interpretul său congenial”<sup>1</sup>. Afirmarea aceasta poate fi folosită atât cu privire la identitatea lui Leonțiu de Bizanț, cât și cu privire la opera lui, căci până astăzi nu s-a răspuns convingător la întrebarea: Cine este de fapt Leonțiu de Bizanț? La fel, nici la cealaltă întrebare: Care este metoda prin care poate fi înțeleasă cu adevărat teologia lui?

Prin descrierea modului unirii naturilor în Hristos, Fiul lui Dumnezeu întrupat, „neamestecat, neschimbat, neîmpărțit, nedespărțit”, Sinodul al IV-lea Ecumenic de la Calcedon a adus, pe lângă definiția

---

<sup>1</sup> S. Otto, *Buchbesprechung*: D.B. Evans, *Leontius of Byzantium. An Origenist Christology*, Washington, 1970, în „Byzantinische Zeitschrift”, 66 (1973), p. 95.

dogmatică a Persoanei lui Hristos, și o schimbare radicală în doctrina clasică a antinomiilor din filosofia greacă. Istoricii Filosofiei cred că prin formula Calcedonului doctrina antinomiilor a fost dusă la absurd. Biruința câștigată la Calcedon a fost, după ei, cea a teoriei cunoașterii dialectice: „Ambele naturi sunt în Dumnezeu-Omul «împreună neamestecate, neschimbate una în alta, neîmpărțite una față de alta, nedespărțite». Rar a fost recunoscută însemnătatea acestei hotărâri în întreaga ei mărire: ea constă în aceea că aici s-a ajuns la un anumit sfârșit al întregii istorii a filosofiei grecești (...). Prin aceasta s-a afirmat nu mai puțin decât că în împărăția divinului este nevoie de o altă teorie a cunoașterii decât cea logică și că există această teorie a cunoașterii în dialectica paradoxală... De aceea, Calcedonul aparține... mai mult istoriei spirituale antice (...). Formula Calcedonului a fost sfârșitul inevitabil al unui mileniu de luptă grecească pentru baza și metodică cunoașterii”<sup>2</sup>.

Deoarece dogma despre Întrupare a postulat noi premise ale cunoașterii, pe lângă afirmația lui Platon despre Dumnezeu incapabil să sufere, suferința a putut fi afirmată ca trăită „în trup”. Afirmația despre distincția dintre fire și ipostas este rezultatul unei astfel de noi premise. Cu ajutorul dogmei hristologice, dintr-o afirmație a credinței, a fost dedusă teologia persoanei. Formula de credință a Calcedonului a făcut astfel posibilă o teologie a persoanei.

Problema metodei prin care poate fi abordat Leontiū a primit de-a lungul timpului o mare atenție. Metoda prosopografică, prin care s-a crezut că se poate rezolva problema autorului nu a putut să aducă însă nici un rezultat sigur.

Ch. Moeller și M. Richard au ales metoda terminologică, adică analiza noțiunilor, împreună cu încercarea de a ajunge la o soluționare a problemei autorului. Rezultatele obținute printr-o astfel de metodă sunt însă foarte contestabile.

Deoarece, însă, pentru soluționarea problemei identității autorului este necesar un studiu mult mai mare, noi ne vom referi numai la problema persoanei și a subzistenței la Leontiū și a modului cum pot fi acestea înțelese.

<sup>2</sup> Carl Schneider, *Geistgeschichte des antiken Christentums*, Band I, München, 1954, pp. 385-386.

Privitor la metoda lui Moeller și M. Richard se poate spune că ceea ce nu se poate contesta la ea este faptul că teologia postcalcedoniană, în forma ei, este o dispută cu privire la noțiuni. Cu toate acestea, însă, o metodă exclusiv terminologică nu poate să arate cum și unde este ea mai mult decât aceasta. Leonțiu arată acest fapt când explică motivul dezbaterii: „Nu numai aceasta sau acea noțiune; la fel, nu admiterea sau respingerea câtorva formule, ci principiile primare stau aici spre discuție”<sup>3</sup>.

Prin aceste „principii primare” nu trebuie înțelese principiile filosofice, în sensul lui Aristotel, ci adevărurile teologice de bază ale hristologiei. Despre acestea Leonțiu spune: „Care sunt aceste principii? Modul unirii adică”<sup>4</sup>. Cuvintele lui Leonțiu amintesc de Teodot de Ancira, care a alcătuit o expunere a mărturisirii de credință a Sinodului I Ecumenic, în care este dezvoltată credința despre principii. După Teodor, credința de la Niceea nu poate fi interogată de rațiune, deoarece ea este „principiul” credinței. „Cine se abate de la această formulă de credință, în gândirea sa, nu este creștin, chiar dacă poate să spună ceva potrivit despre credință. Căci nimeni din afara Bisericii nu pretinde o abatere de la «principiul» respectivei științe, dimpotrivă preia «principiul» de la învățătorul său în credință, fără ca împotriva acesteia să aducă vreo reflecție. Cu adevărat «principiu» al credinței către cei născuți este această gândire a Părinților”<sup>5</sup>.

Studiile despre Leonțiu s-au orientat mai puțin însă spre aceste principii ale credinței și mai mult spre fidelitatea terminologică a lui Leonțiu față de formula dogmatică a Sinodului de la Calcedon. Disputele duse de apărătorii și adversarii afirmațiilor de credință pentru înțelegerea noțiunilor de „natură” și „ipostas” ale Calcedonului au format orizontul în care au fost citite scrierile lui Leonțiu<sup>6</sup>.

În locul unei cercetări a istoriei teologiei s-a ajuns la o adevărată cercetare a limbajului. Aceasta a avut ca rezultat distincția dintre un „calcedonism strict” și un „neocalcedonism” care trebuia să-l înlocuiască pe primul. În plus, cu ajutorul unei terminologii intermediare, Leonțiu ar fi vrut să unească învățătura Sfântului Chiril despre „o natură” cu cea a Calcedonului despre „două naturi”<sup>7</sup>.

<sup>3</sup> Leonțiu de Bizanț, *Deprehensio et Triumphus super Nestorianos*, 42, P.G. 86, 1380.

<sup>4</sup> *Ibidem*, 1380 C.

<sup>5</sup> Teodot de Ancira, *Expositio symboli Nicaeni*, P.G. 77, 1325 BC.

<sup>6</sup> S. Otto, *Person und Subsistenz*, München, 1968, p. 12.

<sup>7</sup> *Ibidem*.

Accentuarea puternică însă a unei deosebiri dintre teologia calcedoniană și neocalcedoniană a condus pe unii autori, ca de pildă M. Richard<sup>8</sup>, la o critică și chiar la o respingere deschisă a hristologiei „neocalcedoniene”. Dimpotrivă, alții neagă o deosebire dintre teologia „strict calcedoniană” și cea „neocalcedoniană”, respingând denumirea de „neocalcedonism”. După acești teologi, „neocalcedonismul” ar reprezenta vechea tradiție calcedoniană și ar fi periculos ca această teologie caracterizată drept neocalcedoniană să fie pusă în opoziție cu tradiția calcedoniană.

În același timp, denumirea de „neocalcedonism” concepută pe domeniul cercetării istorico-filologice s-a lovit de critica și chiar respingerea ei de patrologii catolici, orientați sistematic, care o considerau periculoasă pentru tradiția catolică și înțelegerea adevărului<sup>9</sup>. Aceștia își puneau întrebarea dacă un „neocalcedonism” nu ar putea fi în realitate un calcedonism falsificat<sup>10</sup>.

În privința lui Leonțiu de Bizanț, pe lângă numele acestuia, tradiția menționează și numele lui Leonțiu de Ierusalim. Prosografia a abandonat problema identității lor. Pe de altă parte, apărătorul „neocalcedonismului” M. Richard a crezut că poate rezolva această problemă opunând lui Leonțiu de Bizanț, adept strict al Calcedonului, pe neocalcedonianul Leonțiu de Ierusalim. Astfel, Richard vrea să demonstreze distincția dintre „calcedonismul strict” și „neocalcedonism”, raportând-o chiar la Leonțiu de Bizanț.

În realitate, cercul acestei argumentări este însă un cerc vicios, deoarece cu tot rolul deosebit pe care l-a avut metoda filologică în clarificarea disputelor dogmatice din perioada postcalcedoniană, cazul lui Leonțiu de Bizanț arată că această metodă folosită exclusiv nu rezolvă problema lui Leonțiu, ci, dimpotrivă, o încarcă cu greutate din toate părțile<sup>11</sup>.

În plus, trebuie subliniat faptul că baza argumentativă din scrierile lui Leonțiu de Bizanț este una și aceeași cu cea a lui Leonțiu de Ierusalim<sup>12</sup>. În acest cadru comun al celor doi teologi, Leonțiu

<sup>8</sup> M. Richard, *Le néo-chalcédonisme*, în „Mélanges de Science religieuse”, nr. 3 1946, p. 156.

<sup>9</sup> B.J.M. Alonso, *En torno al „neocalcedonismo”*, în „XV Semana Espanola de Teologia”, 1956, pp. 329-366.

<sup>10</sup> S. Otto, *op. cit.*, p. 12.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 14.

<sup>12</sup> *Ibidem*.

de Ierusalim ajunge la o dezvoltare logică și la o prelucrare a teologiei lui Leonțiu de Bizanț. Astfel, Leonțiu de Ierusalim nu este un antipod al celui alt Leonțiu, ci un prelucrător al lui, după cum just a afirmat cu mult timp înainte F. Loofs<sup>13</sup>. Cu toate că cercetarea ulterioară nu a acceptat afirmația lui Loofs, cercetarea însăși a devenit mai problematică decât problema lui Leonțiu.

Mulți teologi moderni, la care vom face referire în continuare, nu au putut să citească textele celor doi gânditori clasici creștini cu numele de Leonțiu decât prin ochelarii scolastic vopsiți. Nu rar apar judecăți greșite cu privire la izvoarele de inspirație ale celor doi numiți Leonțiu. Așa apare distincția neînțeleasă și contestabilă dintre „platonism” și „aristotelism”, care ascunde o mare putere de fascinație la acești teologi, încât au putut să-l poziționeze pe „platonul” Leonțiu de Bizanț „aristotelicului” Leonțiu de Ierusalim<sup>14</sup>.

În ceea ce privește scrierea lui Leonțiu, *Adversus Nestorianos et Eutychianos*, trebuie arătat faptul că ea este una de bază, deoarece afirmațiile principale ale celorlalte scrieri, cum ar fi *Epilysis*, primele două cărți din *Adversus Nestorianos* și *Contra Monophysitas* sunt preluate din această operă. Leonțiu și-a îndreptat argumentarea lui împotriva nestorianismului impregnat de aristotelism și a monofizitismului.

În lucrarea *Adversus Nestorianos et Eutychianos*, Leonțiu se străduiește să clarifice noțiunile de bază ale Calcedonului: „Natura nu este ipostas, pentru că (următoarea, *n.n.*) afirmație nu este reversibilă: un ipostas este și natură, dar natura nu este ipostas”<sup>15</sup>.

Leonțiu face următoarele precizări: natura are rațiunea existenței, are semnificația de gen. Ea arată caracteristica realității generale. Ipostasul arată existența prin sine însăși. El descoperă pe cineva, „acesta sau acela”. Ipostasul arată particularul, deosebit de comun.

În scrierea *Epilysis*, Leonțiu arată raportul dintre natură și ipostas în felul următor: „Este bine să observăm aceasta: ipostasul nu arată simplu, nici direct deplinătatea (firii), ci ceea ce există prin sine-însuși, numai în al doilea rând deplinătatea. Dimpotrivă, natura nu

<sup>13</sup> F. Loofs, *Leontios von Byzanz. Texte und Untersuchungen*, III/1-2, Leipzig, 1887.

<sup>14</sup> Ch. Moeller, *Le chalcédonisme et néo-chalcédonisme*, în *Chalcedon I*, Würzburg, 1951, pp. 640 și 687.

<sup>15</sup> Leonțiu de Bizanț, *Adversus Nestorianos et Eutychianos*, I, P.G. 86, 1280 A.

înseamnă existența prin sine-însăși, ci deplinătatea. Aceasta trebuie să știm: ceea ce caracterizează natura reprezintă ființa. Ceea ce denumește ipostasul are rațiunea accidentilor, fie despărțiți, fie nedespărțiți. Particularitățile lucrurilor simple sunt simple, cele ale lucrurilor îmbinate, îmbinate, cele ale lucrurilor compuse sunt compuse. După cum este cu omul, așa și cu definiția lui: ea arată natura lui ca vie, rațională, muritoare, receptivă pentru afirmații contradictorii. Aceasta conține noțiunea corectă a naturii lui. Ipostasul, însă, arată forma, culoarea, mărimea, timpul, locul, părinții, educația, formarea și tot ceea ce este dat prin ea. Tot ceea ce este luat în comun nu poate fi adevărat pentru niciunul altul; dimpotrivă, toate acestea aparțin unui anumit om. La însușirile naturii iau parte cei ce aparțin aceleiași naturi, la însușirile ipostasului iau parte acelea, ale căror rațiune este deosebită, când sunt primite în unirea și comuniunea de natură. Astfel se întâmplă cu Emanuel: El este un ipostas din Dumnezeu și umanitate; de aceea predicatele ipostatice sunt comune amândurora; El nu este o fire și astfel el nu are caracteristicile care ar aparține unei firi. Dacă despre El se spune tot ca despre Unul, totuși nu din același punct de vedere și nu ca despre o fire. După cum Unul și Același este văzut și nevăzut, muritor și nemuritor, sensibil și neatins, totuși nu din același punct de vedere și nu după aceeași rațiune. Deoarece El este Unul și Același, toate sunt spuse ca despre Unul, și de aceea despre un ipostas și persoană. Deoarece însă întregul nu este afirmat din același punct de vedere, ci după una și altă (realitate), întregul este afirmat nu ca despre o singură și simplă fire, ci despre naturi deosebite și compuse, care și în unire își păstrează proprietățile lor naturale<sup>16</sup>.

Pentru a putea arăta autenticitatea dogmei de la Calcedon, Leonțiu deosebește persoana de natură. Împreună cu teologii din secolul V și VI, Leonțiu este legat de învățătura Părinților Capadocieni. Prin deosebirea dintre ipostas și natură el descoperă învățătura greșită a lui Nestorie și Eutihie ca și cea a lui Sabelie și Arie, arătând astfel că pe de o parte este vorba de o înțelegere falsă a noțiunilor de „persoană” și „natură” în învățătura despre Treime, iar pe de altă parte de o falsificare a învățăturii despre Întrupare și iconomia Întrupării<sup>17</sup>.

<sup>16</sup> Idem, *Epilysis*, P.G. 86, 1945 A-D.

<sup>17</sup> Idem, *Adversus Nestorianos et Eutychianos*, I, P.G. 86, 1276 C.

Afirmația care stă la baza ereziei este cuprinsă în formula: *οὐκ ἔστι φύσις ἀνυπόστατος*, natura nu poate să existe decât în forma unei stări de sine. Leonțiu a preluat această afirmație transformând-o în fundament al propriei învățături, nu însă mai înainte de a arăta falsitatea consecințelor care decurg din această afirmație înțeleasă de eretici după puterea lor de înțelegere<sup>18</sup>. Nestorienii ajungeau să înțeleagă cele două naturi în Hristos întrupat ca două ipostasuri. Eutihienii contestau compunerea lui Hristos întrupat din două ipostasuri. De aceea ei respingeau învățătura Calcedonului despre cele două naturi. Ambele tabere nu făceau distincție între natură și persoană. Eutihienii ajungeau chiar să afirme că prin unirea dumnezeirii și a umanității în Hristos ia naștere o singură fire.

Leonțiu se întreabă dacă formula *μία φύσις* a eutihienilor, pe care ei o atribuiau lui Dumnezeu întrupat, este o *μία φύσις ἀπλως*, o singură natură, pur și simplu<sup>19</sup>. Sprijinindu-se pe formula Sfântului Chiril al Alexandriei, eutihienii afirmă că ia naștere o singură fire întrupată, *μία φύσις σεσαρκωμένη*. Pentru a-i conduce pe eutihieni spre formula Sfântului Chiril *μία φύσις σεσαρκωμένη του λόγου*, Leonțiu îi lasă pe aceștia pentru început cu formula lor. Dezbateră se desfășoară în jurul întrebării dacă în Hristos întrupat, pe lângă această natură întrupată trebuie acceptată o altă natură. Eutihienii afirmă că această altă natură este trupul (*σάρξ*). Leonțiu respinge această afirmație, arătând că în această altă natură nu este vorba de trup, ci de întreaga natură umană a lui Hristos, trup și suflet<sup>20</sup>. La eutihieni se poate remarca faptul că trupul nu primește poziția unei a doua usii<sup>21</sup>, ci cea a unui principiu de individualizare. Leonțiu arată acest fapt la eutihieni, atunci când prin analogie sufletul este „transcris” de trup (*ἡ ψυχή, φασί...περιγράφεται εν τη σώματι*), adică este definit în modul individualizării<sup>22</sup>.

Întrebarea care se pune este dacă trupul despre care vorbesc eutihienii este natură, substanță, parte a naturii sau a substanței sau dacă este fără substanță sau se află în afara naturii? O astfel de întrebare îi pune într-o aporie: sau trupul nu este nici natură, nici

<sup>18</sup> S. Otto, *op. cit.*, p. 23.

<sup>19</sup> Leonțiu de Bizanț, *Adversus Nestorianos...*, 1277.

<sup>20</sup> S. Otto, *op. cit.*, p. 24.

<sup>21</sup> *Ibidem*.

<sup>22</sup> Leonțiu de Bizanț, *Adversus Nestorianos...*, 1284 B.

substanță, sau, dacă este numit *usia* sau *physis*, trebuie să-i fie aplicată formula lor; natura nu poate să existe decât în forma unei stări de sine. În cazul din urmă, ea ar fi un ipostas pe lângă cel al Fiului lui Dumnezeu, ceea ce ar conduce la nestorianism: „Dacă trupul nu este fără substanță și natură, dacă, pe de altă parte, nici o natură nu poate fi fără stare de sine, atunci nici trupul nu poate fi fără stare de sine. Ar trebui sau să excludem orice caracter de natură din noțiunea trupului sau să recunoaștem Domnului două ipostasuri – potrivit principiului vostru: „Nu există nici o natură fără stare de sine”. În măsura în care această afirmație poate fi valabilă și voi vorbiți despre „natura Cuvântului”, vreți să-i atribuiți și Cuvântului o stare de sine. Prin aceasta rămâne de prisos întrebarea dacă și trupul posedă o proprie natură sau merită denumirea de „natură” și – dacă aceasta se potrivește – dacă el nu este și un ipostas. Și invers: dacă nu este un ipostas, dacă cu starea de sine el nu pierde și caracterul de natură”<sup>23</sup>. Cu toate că eutihienii nu acceptă această consecință, arată Leonțiu, construcția lor apare ca lipsită de sens<sup>24</sup>.

Față de Sever de Antiohia și adepții lui, Leonțiu accentuează necesitatea unei distincții între modul naturii și ipostas<sup>25</sup>. Ipostasul arată o anumită existență (*τὸν τινὰ δηλοῖ*). Dimpotrivă, *ἐνιπόστατον* este denumirea pentru o ființă care își are existența în altul (*ἐν ἑτέρῳ ἔχει τὸ εἶναι*). Ca și Părinții Capadocieni, Leonțiu definește persoana ca o anumită existență, care este purtătoare de proprietăți particulare, prin care se delimitează de celelalte existențe definite.

Întâi, Leonțiu lucrează cu noțiunea capadociană de „ipostas”. El constată că *ἐνιπόστατον* nu poate fi confundat cu caracteristicile purtate de ipostas. În opoziție cu proprietățile particulare, *ἐνιπόστατον* poate fi arătat ca ceea ce nu se identifică cu accidentii. Ceea ce este el în plus poate fi aflat prin comparația dintre *ποιότητες* *οὐσιώδεις* și *ἐπουσιώδεις*: ele nu sunt nici simpli accidente, nici ființe în sensul unei existențe de sine (*πραγμα ὑφ'εστώς*).

Amândouă pot fi constatate la o substanță, precum înfățișarea la un trup: „Bunilor, «starea de sine» și «ceea ce este primit în starea de sine» nu este unul și același lucru, după cum nici «substanța» și

<sup>23</sup> *Ibidem*, 1227 B.

<sup>24</sup> *Ibidem*, 1227 B-C.

<sup>25</sup> S. Otto, *op. cit.*, p. 24.



«ceea ce este primit în substanță» nu sunt unul și același lucru. «Starea de sine» înseamnă o anumită existență. Ceea ce este primit într-o stare de sine este o substanță. Starea de sine înseamnă o persoană cu notele ei caracteristice. «Ceea ce este primit într-o stare de sine» arată o ființă, care nu este accident – cu toate că și accidentul își are ființa sa «într-altul» și nu poate fi văzut în sine. Unui astfel de modal ființei (ii) sunt (proprie) toate caracteristicile substanțiale, ca și cele ce se adaugă substanței: niciuna din ele nu sunt substanță, adică «lucru existent în sine», ci este ceva ce poate fi cunoscut într-o substanță, precum înfățișarea într-un trup sau știința într-un suflet»<sup>26</sup>.

*Ποιότητες οὐσιώδεις* sunt așadar proprietăți care constituie natura unei usii având caracter pur accidental, nefiind însă substanță. *Ποιότητες ἐπουσιώδεις*, caracteristicile adăugate substanței nu sunt accidente. Deosebirea dintre aceste caracteristici nu este cunoscută lui Aristotel<sup>27</sup>.

Delimitarea noțională dintre *ποιότητες οὐσιώδεις* și *ἐπουσιώδεις* este aplicată formulei folosite atât de Leontiū, cât și de adversarii săi: *οὐκ ἔστι φύσις ἀνυπόστατος*. Concluzia trasă de aici este că orice ființă căreia nu-i lipsește starea de sine, este ipostas. Leontiū vrea însă să deosebească între existența ipostatică și existența care nu este fără oricare subzistență<sup>28</sup>. De aceea arată că nu este nici un trup fără formă și înfățișare. Însă ar fi fals să se spună că forma și înfățișarea ar fi trupuri și nu ceva ce se vede în trup. De aceea natura nu este niciodată fără stare de sine.

Cu toate acestea, existența naturii nu este încă existența ipostatică explicită. De aici rezultă faptul că un ipostas este o natură. Afirmatia aceasta însă nu poate fi reversibilă: „Cine spune «nici o natură nu este fără stare de sine» spune ceva corect. El trage însă o concluzie falsă dacă crede că tot ceea ce nu este fără stare de sine este și un ipostas. Astfel s-ar putea spune: nici un trup nu este fără înfățișare; nu s-ar trage concluzia corectă dacă s-ar afirma că înfățișarea ar fi un trup. Ea este văzută numai la trup. Desigur, o natură sau substanță nu există fără stare de sine; de aceea natura nu este ipostas, căci reversibilul nu este valabil. Ipostasul este și natură,

<sup>26</sup> Leontiū de Bizanț, *Adversus Nestorianos...*, 1280 B.

<sup>27</sup> H. Reindl, *Der Aristotelismus des Leontius von Byzanz*, München, 1953, p. 103.

<sup>28</sup> S. Otto, *op. cit.*, p. 26.

natura nu este și ipostas. Noțiunea de natură conturează existența, cea de ipostas «existența de sine»<sup>29</sup>. Natura arată rațiunea existenței. Ipostasul arată existența de sine. Natura indică universalul, ipostasul delimitează particularul de comun<sup>30</sup>.

Leonțiu transferă această analiză asupra problemei teologice. „Într-o natură” pot să se unească numai naturile consubstanțiale și naturile care se întâlnesc într-o rațiune comună a existenței. Aici se află obiecția principală împotriva hristologiei monofizite<sup>31</sup>.

Leonțiu stabilește funcții și pentru ipostas. Nu numai natura poate fi principiu de unire, ci și ipostasul poate să unească atunci când se întâlnesc naturi din specii diferite. Ipostasul poate uni naturi de diferite feluri, în măsura în care le leagă în modul subzistenței. Unitatea aceasta în starea de sine nu trebuie înțeleasă după modul unirii substanței.

O astfel de unire creează o relație de completare<sup>32</sup>. De aceea, definiția ipostasului dată de Leonțiu cuprinde descrierea funcțiilor de unire și distincție exersate de ipostas: „Natura înseamnă ceea ce corespunde însușirilor speciei, ipostasul arată ceea ce este distinct înăuntrul acestui fel. Noțiunea de «natură» exprimă comunul, noțiunea de «ipostas» delimitează particularul de ceea ce este comun. Rezumând, putem spune: «unei naturi» îi numim în principal existența, care se înțelege în ființă. Definiția ipostasului însă arată sau ceea ce numeric se deosebește în unitatea naturii, sau ceea ce există în comun din naturi diferite, în care aduce cu sine ceea ce este comun acestor naturi între ele în astfel de existență. Vreau să înțeleg în felul următor «comunitatea într-un mod de existență»: nu ca și cum substanțele s-ar completa reciproc – așa cum este cazul substanțelor și particularităților ce pot fi privite în sine –, ci împreună cu cealaltă, care este îmbinată și împreună-crescută cu ea. Putem recunoaște în multe lucruri o astfel de «comunitate într-un mod de existență», nu în ultimul rând la trup și suflet, care sunt uniți într-o stare de sine comună, în care fiecare natură rămâne întregă și păstrată în rațiunea ei proprie de natură»<sup>33</sup>.

<sup>29</sup> Leonțiu de Bizanț, *Adversus Nestorianos...*, 1280 B.

<sup>30</sup> *Ibidem*, 1280 A.

<sup>31</sup> S. Otto, *op. cit.*, p. 27.

<sup>32</sup> *Ibidem*.

<sup>33</sup> Leonțiu de Bizanț, *Adversus Nestorianos...*, 1280 B.

Învățătura lui Leonțiu despre enipostazie trebuie văzută ca fiind situată față de problema antinomiilor clasice. Apologetii secolului al doilea au început să folosească predicatelor absolute ale monoteismului filosofic în învățătura creștină despre Dumnezeu: Dumnezeu este nenăscut, nevăzut și nepătimitor, așa cum arată Sfântul Iustin Martirul și Filosoful (*Dialoguri*, 127), Sfântul Ignatie al Antiohiei (*Către Policarp*, 3, 2), Teofil de Antiohia (*Către Autolic*, II, 4). Cuvântul întrupat are nu numai aceste predicatelor, ci și pe cele ce-L arată ca Născut, văzut și pătimitor. De aceea, învățătura despre Întrupare conține și o dispută cu metafizica greacă. Cu învățătura sa despre enipostazie, Leonțiu aduce o rezolvare convingătoare a problemei.

După cum arată Leonțiu, nestorianismul își are rădăcina într-o concepție falsă despre întreg și părțile lui, mai exact, într-o concepție aristotelică a coordonării părților cu întregul. E. von Ivanka afirmă just că nestorianismul antiohian este cu siguranță înrudit cu modul de gândire aristotelic<sup>34</sup>. Acesta este motivul care face ca polemica lui Leonțiu împotriva nestorianismului să fie și o critică a învățăturii aristotelice despre compus. Mai înainte de Leonțiu, critica aceasta a fost făcută de Sfântul Grigorie de Nazianz<sup>35</sup> și Nemesius de Edesa<sup>36</sup>.

Prin deosebirea făcută dintre natură și ipostas, definiția Calcedonului a fost văzută ca o hotărâre luată împotriva lui Aristotel, deoarece acesta concepe unitatea individului ca unitate de natură<sup>37</sup>. Sprijinindu-se pe Aristotel în privința terminologiei, Sever de Antiohia nu a acceptat formula Calcedonului și nu a recunoscut nici analogia hristologico-antropologică.

Leonțiu prezintă concepția adversarilor lui, după care trupul și sufletul sunt *ἑτεροούσια*. Nici unul din ei nu-și are existența (*τὸ εἶναι*) fără celălalt<sup>38</sup>. După gândirea aristotelică, coordonarea dintre trup și suflet rezultă din faptul că amândouă sunt substanțe „ne-depline”<sup>39</sup>. Ceea ce apare însă mai dificil este referirea afirmației

<sup>34</sup> E. von Ivanka, *Hellenisches und Christliches im frühbyzantinischen Geistesleben*, Wien, 1946, p. 84.

<sup>35</sup> Sfântul Grigorie de Nazianz, *Cuvântarea a II-a teologică*, 10, P.G. 36, 24.

<sup>36</sup> Nemesius de Edesa, *Despre natura omului*, P.G. 40, 1565 A.

<sup>37</sup> S. Otto, *op. cit.*, p. 29.

<sup>38</sup> Leonțiu de Bizanț, *Adversus Nestorianos ...*, 1280 C.

<sup>39</sup> S. Otto, *op. cit.*, p. 29.

„două naturi părți nedepline” la Dumnezeu întrupat. Dumnezeirea și umanitatea nu sunt nici nedepline și nici părți ce ar fi ordonate în compunerea lui Hristos întrupat. În centrul reflecțiilor se află întrebarea despre valoarea și posibilitatea valorificării doctrinei aristotelice despre ființele compuse și despre dreptul de a folosi analogia hristologic-antropologică.

În privința analogiei, obiecția adusă de nestorienii sau „apărători ai separării naturilor”, cum îi numește Leonțiu, se îndreaptă spre următorul aspect: „Dacă omul este compus din naturi diferite, nici una dintre aceste amândouă naturi nu are existența sa fără cealaltă. Logosul, însă, este înainte de Întrupare. Desigur, omul există din naturi părți nedepline. Hristos, însă, din naturi depline, care de aceea nu pot fi numite părți ale naturilor. Cum poți tu compara unitatea omului cu aceea a Celui întrupat, în care ambele nu sunt deloc asemănătoare”<sup>40</sup>.

După Leonțiu, nestorienii sunt „apărători ai altei extreme”<sup>41</sup>. El observă că, în schimb, eutihienii „au căzut în analogia hristologic-antropologică, nu în sensul în care trebuie să înțelegem corect, ci numai cum o putem într-adevăr înțelege fals: aici ca model al adevăratului amestec al naturilor, acolo ca o copie clară a lor”<sup>42</sup>. Leonțiu mărturisește că această analogie nu este invenția lui. Dimpotrivă, el a preluat-o „precum Fiul de la Tatăl”<sup>43</sup>. „Aceasta o dovedesc scrierile dumnezeieștilor învățători, în care este folosită comparația cu unitatea omului. Pentru că adversarii noștri presează această comparație, nu o pot înțelege corect. Dar ea nu afirmă o corectă analogie, dacă nu ar ascunde în ea însăși neasemănările. Totuși, noi luăm în considerare unitatea umană ca o comparație nu pentru că naturile părți există înainte sau împreună și nu pentru că ele ar fi nedepline; noi folosim analogia numai spre clarificarea faptului că Logosul S-a unit «deoființă» cu natura noastră umană și nu ar putea fi contemplat în afara ei, cu toate că El a păstrat în această unire deosebirea Sa, așa cum cu totul evident este cazul la om”<sup>44</sup>.

<sup>40</sup> Leonțiu de Bizanț, *Adversus Nestorianos...*, 1280 B.

<sup>41</sup> *Ibidem*.

<sup>42</sup> *Ibidem*.

<sup>43</sup> *Ibidem*.

<sup>44</sup> *Ibidem*.

Baza comparației analogiei hristologice-antropologice este pentru Leonțiu unirea ipostatică. El întreprinde însă o critică severă a afirmațiilor nestoriene despre naturile părți. Trupul și sufletul pot fi numite părți numai cu privire la întregul în care acestea sunt unite. Leonțiu vrea să evite orice împrejurare ca să înțeleagă sufletul ca entelechie. Doctrina aristotelică despre entelechie nu poate să clarifice ce particularizează pe om pentru o anumită existență liberă și spirituală. Când aristotelicienii numesc materia sau trupul principiu de individualizare al omului, ei pot doar să afirme separarea material-trupească<sup>45</sup>, nu însă starea de sine în duh sau libertate, adică starea de sine a omului ca persoană.

Leonțiu este convins că ființa personală a omului nu poate fi cuprinsă prin doctrina despre cele două naturi. Aceasta îl aduce în opoziție atât cu aristotelismul, cât și cu nestorianismul și cu Sever de Antiohia. Nestorienii au lăsat ca natura spirituală mai înaltă să fie definită și individualizată de la trup, de la factorul material<sup>46</sup>. Dimpotrivă, Leonțiu vorbește de trei factori constitutivi în om: trup, suflet și persoană, în care unirea dintre trup și suflet, precum și particularizarea omului existent din trup și suflet este coordonat către al treilea factor, ființa personală irepetabilă. Prin aceasta le este luat terenul de luptă atât monofiziților, cât și nestorienilor, și înfruntă metafizica lui Aristotel privitoare la naturi. Insistând asupra faptului că sufletul este circumscris de trup, nestorienii afirmă că sufletul trebuie să participe la durerile și suferințele trupului<sup>47</sup>.

La o corespondență dintre unirea trupului și a sufletului și unirea dumnezeirii cu umanitatea ar trebui, în mod consecvent, ca și Logosul să fie capabil de pătimire și circumscris. Leonțiu respinge reproșul nestorienilor că Logosul ar fi capabil de pătimire și circumscriere: „Voi vă temeți totuși să lăsați Logosul să fie cu adevărat unul cu trupul, ca și când ar trebui de aceea să sufere și să fie «circumscris». Dacă Logosul este din natură, capabil să pătimească sau din natură în stare să suporte circumscrierea spațială, din sine-în-suși, nu însă pe baza unirii cu un trup capabil de pătimire și circumscris spațial, prin urmare el va fi capabil de pătimire și circumscris,

---

<sup>45</sup> S. Otto, *op. cit.*, p. 31.

<sup>46</sup> *Ibidem*.

<sup>47</sup> Leonțiu de Bizanț, *Adversus Nestorianos...*, 1284 B.

chiar fără ca el să pătimească și să fie circumscris. Dacă el este din natură nemișcat, necircumscris și nepătimitor, atunci în unirea cu trupul uman el va păstra proprietatea incapacității spre nepătimitoare și spre nemișcare<sup>48</sup>.

Leontiū vrea să elucideze aceasta cu exemplul creării lumii. La crearea lumii, Logosul nu s-a transformat dintr-un supralumesc într-un lumesc sau dintr-un necircumscris într-un circumscris<sup>49</sup>. Dacă aceasta are loc la crearea lumii, nu poate fi altfel la crearea omului, cu care Logosul se unește. Aplicat asupra problemei trup-suflet, aceasta înseamnă că și sufletul suferă nu în mod simplu (*ἀπλῶς*) din cauza locuirii lui în trup, ci pentru că el este deja capabil de pătimire în afara trupului, el poartă în sine „potențele pătimirii”<sup>50</sup>, după cum arată sufletele despărțite de trupuri în iad. Din acest motiv, Leontiū distinge între *πάσχειν ἀπλῶς*, o capacitate fundamentală de a pătimi și *πάσχειν*, o pătimire care își are motivul și cauza în circumscrierea prin trup și prin lumea spațială. A doua pătimire este posibilă abia prin prima.

Aceasta înseamnă că sufletul este „circumscris” nu în primul rând prin trup. Materia nu este în primul rând principiu de individualizare sau de pătimire. Prima circumscriere și particularizare o trăiește sufletul prin *λόγος τῆς ὑπάρξεως*, prin propria lui existență spirituală. Aceasta îl face o natură capabilă de pătimire, îl rânduiește către trup și prin aceasta îi dă o putere de influență particulară: „Sufletul «pătimeste» deja într-un mod simplu, în măsura în care are prilejuri potrivite spre folosul lui; el suferă desigur durerea trupească datorită unirii lui cu trupul și din cauza condițiilor spațiale în care trebuie să trăiască. Pentru că este deja pregătit în special pentru pătimire, el este și pentru această suferință trupească gata de primire. Și «circumscris» este sufletul chiar prin existența sa; în a doua fază el este circumscris prin cuprinderea de către un trup spațial și circumscris. Realitățile dumnezeiești le pătimește într-un mod potrivit lui Dumnezeu, niciodată prin trup. Cum poate fi dovedit aceasta? Pentru că trupul se împotrivesc acestui mod de pătimire”<sup>51</sup>.

<sup>48</sup> *Ibidem*.

<sup>49</sup> *Ibidem*.

<sup>50</sup> *Ibidem*, 1284 D.

<sup>51</sup> *Ibidem*, 1285.

Ceea ce este comun unirii ipostatice a naturilor în Hristos și a sufletului și trupului în om este că nici una din aceste două nu conduc cu necesitate spre pătimirea naturii superioare. În acest aspect comun nu este exclusă nici lipsa de asemănare în analogie a celor două moduri de uniri, așa cum am văzut că arată Leonțiu când spune că „aceasta o dovedesc scrierile dumnezeieștilor învățători, în care este folosită comparația cu unitatea omului (...). Dar ea nu afirmă o corectă analogie, dacă nu ar ascunde în ea însăși ne-asemănările”<sup>52</sup>.

---

<sup>52</sup> *Ibidem*, 1280 B.