

Doctrina despre Logos a Sfântului Atanasie cel Mare ca ontologie a persoanei și ca ontologie a simbolului

ASIST. DR. ION CORDONEANU

Abstract

Dans la pensée orientale, continuation de distinction entre crée et incrée, le symbole est une réalité sensible qui a recouvrement dans le monde intelligible. Le symbole, loin d'être une image crée, il ne peut pas être séparé de la vérité compris comme aletheia la divinité est présent, en tout son entier, dans son ouvrages est dans leurs resultats qui est le monde, personnellement; ou, après Athanasius, le Dieu est connu dans son création, par faits. Le monde visible révèle le monde invisible: il s'agit d'un passage analogique sym-bolique de logos des choses à logos des archétypes divines. Dans cette effort iconique et analogique, le logos humain, compris comme raison et langage, faut s'élipéré de comprendre Dieu comme objet de raison, comme créature soumis a determinations. Le principe de l'ontologie de logos comme ontologie de symbole est: "le significat ne faut pas s'épuiser entre les limites de significant". En autres termes, l'incré est toujours symbolisée, mais jamais symbolisant.

Capitolul I. Logosul și creația

§ 1. Logosul - autor al creației

Odată cu rezolvarea problemei creației și a raportului lumii cu principiul divin, se clarifică și rolul Logosului divin în constituirea lumii - *kosmos* și, în consecință, caracterul personal al creației. Nu există nimic care să nu se întemeieze pe Logos, fiecare lucru creat avându-și „*logosul său*”. Logosul dă lumii ordinea și realitatea ontologică, fiind „*rațiunea ființială a fiecărui lucru*.”¹ În creație, așadar, se dezvăluie prezența personală a Logosului care „*toate le umple, fiind de față pretuindeni*” (*Tratat despre întruparea Cuvântului*, XLV; p. 142)².

În relația personală cu lumea, omul descoperă existența Dumnezeuului personal, Logosul personal al Dumnezeuului creator. Creația înțelegea drept *cosmos* este *logos personal* înfăptuit de Persoana Logosului, iar structura *logică* și *rațională* a lumii îl descoperă pe Logosul divin ca premisă ontologică a ei: „*Ja început era Cuvântul și Cuvântul era la Dumnezeu și Dumnezeu era Cuvântul. Acesta era la început la Dumnezeu. Toate prin El S-au făcut și fără El nimic nu s-a făcut din cele ce s-au făcut*” (*Ioan* 1, 1-3). Având la bază concepția despre Logos din Noul Testament³, Atanasie enunță ideea care va constitui în perioada patristică punctul de plecare a interpretării logosului creației ca lucrare personală a Logosului divin: „*În lume, care este un corp, este Cuvântul lui Dumnezeu și El S-a sălășluit în toate și în fiecare din părțile ei*” (*Tratat...*, XLI; p. 136); „*...prin puterile Lui Se află întreg în fiecare și pe*

toate le orânduiește după știință” (ibidem, XLII, p. 137). Logosul personal al lui Dumnezeu este cel care „*mișcă toate în zidire*” (ibidem, XIV, p. 108), fiind în același timp prezent în lume prin lucrările și puterile Lui creatoare, dar și deosebit de ea prin ființă: „*nevăzut fiind este cunoscut prin lucrările creației*” (ibidem, XVIII, p. 112).⁴ care sunt înțelese ca niște „*chipuri plasticizate ale rațiunilor Lui*”.⁵ Aici se relevă caracterul dinamic - intențional al *logoi*-lor din lucruri, înțelegerea lor ca lucrări ale voinței divine. *Logoi*-i nu sunt inteligibilele platonismului⁶, ci voințele creatoare prin care Dumnezeu poate fi cunoscut și care își au locul nu în ființă, ci în energiile divine. Creați, în consecință, nu mai este replica imperfectă a lumii inteligibile, ca în gândirea platonizantă, ci este o ființă absolut nouă în care se manifestă Înțelepciunea și Rațiunea divine. Lucrarea sau energiile (*ενεργειαι*) nu se identifică cu logosul ființelor, așa cum voința sau inspirația artistului nu se identifică cu opera lui, dar logosul creaturii reflectă lucrarea personală a Logosului-Creator⁷. *Persoana* se revelează în *logosul* lucrării creatoare.

Se impun aici două distincții esențiale specifice ontologiei răsăritene a persoanei:

1. Cea dintâi este între *esență* și *persoană*. Dumnezeu se face cunoscut ca Persoană, după modul de existență și acțiune. Esența sau natura divină se manifestă ca Persoană și în afara modului personal de manifestare nu este posibilă cunoașterea lui Dumnezeu⁸.

2. Mai distingem între *esență* sau *natură* și *energie*, conform gândirii patristice care afirmă că orice lucru lipsit de energie este inexistent, deci orice lucru este înțeles ca existență și energie. Dacă natura

o cunoaştem numai ca fiind conţinut al persoanei care o ipostaziază (persoana sintetizează întreaga natură, este existenţa naturii), persoana este purtătoare a lucrărilor sau energiilor⁹.

Aceste două distincţii arată că esenţa este cunoscută în *modul de existenţă personal al lucrurilor* în cadrul căruia persoanele sunt „purtătoare ale lucrărilor esenţei și lucrurile (fapte-înfăptuiri) persoanei, rezultatele lucrărilor esenţei, care sunt întotdeauna personale”¹⁰.

Stabilind că persoanele și acțiunile sunt modul de existență al naturii, ajungem la posibilitatea caracterizării *lucrurilor* (πράγματα) ca lucrare personală și rațiune a actului personal care mărturisesc despre persoană fără să-i epuizeze determinarea. Lumea ca totalitate a lucrurilor-lucrări trebuie înțeleasă ca rațiune a actului personal al Logosului, iar ființele drept creaturi și *logos*-uri ale prezenței și manifestării creatoare a Logosului divin. Descoperirea în lume a ordinii, frumuseții, prevederii și promiei este „*logos, manifestarea Lucrării Fiului și Logosului, prin care toate s-au făcut. Și logos-ul celor zidite nu este doar gândirea lor, ideea fiecărui lucru existent, al fiecărei ființe, ci este ființa ființelor.*”¹¹ Identificare logosului cu ființa lucrurilor, în cadrul ontologiei persoanei, presupune că orice *este* apare numai prin raportare la persoană, manifestându-se în cadrul *relației* personale. Ființele există ca logos al relației cu persoana, în cadrul acestei relații formulându-se, de fapt, întrebarea ontologică.¹² Nu mai este înțeleasă ca *ființă-în-sine*, ci ca *ființă-în-relație*. Aceasta înseamnă că lucrurile există în realitate ca manifestări și apariții în „*orizontul*” persoanei a cărei lucrare are loc după un logos care revelează persoana. Persoana însăși se manifestă în lucrare ca logos; sau, cu alte cuvinte, „*persoana în raportarea ei ecstatică este întotdeauna logos.*”¹³

Considerarea lucrurilor ca manifestări personale și a ființei ca *logos* (relație) presupune ca însuși adevărul să fie înțeles ca manifestare, ieșire din ascundere¹⁴: ființa nu se identifică cu *în-sinele* lucrurilor, ci se înțelege ca lucrare, ca ieșire din ascundere. Înțelegerea Adevărului ca ne-ascundere corespunde definiției ființelor ca lucruri (πράγματα), ca înfăptuiri (πεπραγμένα) și rezultat al unui act personal, ca rațiune a unei existențe personale. Manifestarea reprezintă însuși lucrul care se adevărește prin ființa lucrului, adică logosul său. Dacă ființele sunt cunoscute numai în măsura în care *se adevăresc* prin logosul lor, atunci esența adevărului constă în cunoașterea logosului care se arată în ființe, revelând persoana: „*dacă am admis că Cuvântul este în toată lumea și în părțile ei, de ce e de necrezut ca să Se și arate în cele ce sunt*” (Tratat..., XLII, p. 137).

În cazul unei asemenea concepții ontologice, nu numai că *lumea este logos* - manifestarea a lucrării creatoare a Persoanei Logosului, dar însăși *arătarea* Logosului în lume adevărește sensul creației care este Întruparea.

§ 2. Întruparea Logosului

Arătarea Logosului întrupat în lume conduce la identificarea Lui cu Adevărul. Prin întrupare Logosul se arată pe Sine pretutindeni, fiind cunoscut în creație și în viața omului prin fapte: „*precum este cunoscut din creație prin fapte, așa să lucreze și în om și să Se arate pe Sine pretutindeni, nelăsând nimic gol de dumnezeirea și conștiința Sa*” (Tratat..., XLV, p. 141-142). Logosul este vizibil și cognoscibil în toată creația prin lucrările Lui, dar și în persoana istorică a lui Hristos: „*Lumea creată simbolizează, iar persoana teandrică a lui Hristos revelează nu divina Esență, ci caracterul personal al lui Dumnezeu.*”¹⁵

Întruparea este conformă atât cu creația, datorită legăturii pe care persoana Logosului o are cu aceasta prin *logoi*¹⁶, cât și cu omul care este *logikos* (rațional) prin Logosul Tatălui: „*Căci ce folos ar avea cei creați dacă nu ar cunoaște pe Făcătorul lor? Sau cum ar raționa, necunoscând pe Cuvântul (Rațiunea) Tatălui, în Care s-au și făcut?*” (Tratat..., XI, p. 103-104). După Atanasie, deosebirea dintre om și creație constă în aceea că omul are posibilitatea de a-l cunoaște pe Dumnezeu, pentru că însuși El i-a dat capacitatea de a-l cunoaște, adică de a stabili o relație personală. Alexandrinul pune în legătură faptul cunoașterii cu faptul creării omului după chipul Logosului. Întruparea, prin care se restabilește chipul lui Dumnezeu în om, desăvârșește și posibilitatea omului de a-L cunoaște pe Dumnezeu, după chipul Său - Logosul. Omul creat după chipul Tatălui, este conform Logosului, adică *logikos*-rațional, după chipul Rațiunii personale supreme. Aceasta arată de ce era nevoie de întruparea Logosului. Omul a devenit, prin cădere, nerațional (αλογος). „*Deci, ce trebuia să facă Dumnezeu? Ce altceva decât să înnoiască existența lor după chipul Său, ca prin aceasta să-L poată cunoaște oamenii iarăși pe El? dar aceasta cum s-ar fi putut întâmpla altfel, decât venind însuși Chipul lui Dumnezeu*” (Tratat..., XIII, p. 107). Dacă înainte de Întrupare, Dumnezeu se adresa omului prin logosul Lucrării personale creatoare a cosmosului, prin Întrupare El se adresează prin însuși Logosul Său personal, întâlnind logosul uman în cadrul unui dia-logos personal, a unei relații personale.¹⁷

În cadrul acestei relații, omul însuși prin logosul său se constituie ca cel care este responsabil în fața Creatorului nu numai pentru sine, ci și pentru creație, fiind „*ipostasul cosmosului terestru; natura terestră este în continuarea trupului său*”¹⁸.

Dar rațiunea fundamentală a Întrupării o arată Sfântul Atanasie în afirmația: „*[Logosul lui Dumnezeu] S-a întrupat, ca noi să fim îndumnezeiți*” (Tratat..., LIV, p. 151). Îndumnezeirea (*theosis*) va fi definită de către teologii răsăriteni drept „*aspectul ontologic Răscumpărării. Onto-logic, în înțelesul propriu al cuvântului, înseamnă că Logosul își face*

locaș în ființa noastră, sfințind-o și luminându-i dinăuntru adevărul ei ultim, total".¹⁹

Evenimentul Întrupării își dezvăluie, din perspectiva ontologiei, caracterul lui necesar, alături de această rațiune soteriologică, și prin aceea că lumea, fiind în structura ei logică, devine un „semn profetic al Întrupării”.²⁰

Întruparea nu este o noțiune contradictorie, dimpotrivă: întrucât există ceva de ordin material, sensibil, atunci coborârea Logosului divin în lume este posibilă, anticipată și așteptată.

Capitolul 2. Necreatul, creatul și simbolul

§ 1. Necreatul și creatul

Distincția dintre esență și energie este fundamentală pentru gândirea răsăriteană, punând în lumină prezența personală activă, lucrătoare a principiului divin în lume. Energia este lucrarea necreată a lui Dumnezeu prin care Acesta se comunică și se arată lumii: „În energii, El este, El există, El se arată veșnic”.²¹ Numite și raze divine, ele pătrund în universul creat, fiind cauza existenței sale. Lumea este creată prin energii de către voința divină (simpla lor existență necreată din veșnicie nedeterminând producerea lumii create; altfel, lumea ar fi co-eternă cu Dumnezeu).

Raportul dintre creat și necreat nu acoperă semantic raportul filosofic dintre *generat* (γενητό) și *negenerat* (ἀγενητο) sau, cu alte cuvinte, dintre material și ideal. În vreme ce generatul se referă la material (sensibil), creatul este considerat nu numai sensibilul, ci și inteligibilul (sufletul). Lumea creată, de la rațiunile lucrurilor până la lucrurile însele, provine din energia voinței divine. Sub, raport ontologic, creatul și necreatul diferă în mod clar, însă cel dintâi este dependent de energiile celui din urmă, atât sub aspectul in-formării (forma = εἶδος, μορφή), cât și în ceea ce privește ființa, raportul dintre cele două domenii fiind întotdeauna energetic și oferă imaginea unui univers determinat de relații.²²

La fel de inoperabilă se dovedește a fi și distincția dintre *natural* și *supranatural*, acestea constituind, în fapt, o realitate unificată a cărei ființă (a-fi, το εἶναι) își are temeiul în energia divină necreată.²³

Dacă supranaturalul și naturalul constituie același lucru, atunci „nu există două lumi”²⁴, ci una singură în care Dumnezeu lucrează neîncetat prin energiile Lui, iar acceptarea sau respingerea distincției dintre creat și necreat, alături de aceea dintre esență și energie duce, în fapt, la nașterea a două „ontologii”²⁵ și două metodologii diferite.²⁶ Expresia cea mai clară a diferenței dintre cele două metodologii o reprezintă disputa defășurată în secolul al XIV-lea dintre Grigorie Palama și Varlaam din Calabria. Metodologia răsăriteană pornește cu experiența și lucrurile care vor fi supuse descrierii și interpretării; metodologia scolastică începe cu

conceptele și silogismele, apreciind că metoda silogismelor reprezintă drumul superior și sigur pentru cunoașterea lui Dumnezeu, adică plecând doar de la date create (concepte, imagini, texte; se au în vedere metoda analogiei - *analogia entis* și a superiorității - *via eminentiae*). Gândirea răsăriteană nu pornește de la concepte și silogisme, fiindcă prezența divină este lucru real.²⁷ Metodologia răsăriteană este dublă: dialectica este acceptată ca metodă pentru știință și formularea dogmelor și a principiilor prin concepte, iar metoda de cunoaștere a lucrurilor divine este experiența prezenței divine, actele și viața, în timp ce teologia scolastică nu face această distincție; pornind de la cele create se pronunță asupra celor necreate. Or, după Palama, dialectica poate cerceta numai pe cele create, nu și pe cele necreate. Considerând că darurile divine sunt create, occidentalii nu pot accepta prezența divină ca radical diferită în cadrul lumii create. Dacă pentru palamiști lumina taborică este necreată, pentru adversarii lor ea nu este decât iluzie și simbol, intelectul și conceptele intelectuale ale sufletului rațional fiind superioare ei. În schimb, pentru palamiști „Dumnezeu nu poate opera în mod creat, iar ceea ce nu are energie trebuie considerat inexistent. Având premisele de mai sus, palamiștii și isihăștii dau o interpretare diferită conceptului de simbol”.²⁸

§ 2. Logos și simbol

În gândirea răsăriteană, urmare a distincției dintre creat și necreat, dar și a recunoașterii întrepătrunderii lor și a unității lor dinamice, simbolul e o realitate sensibilă care are acoperire în lumea inteligibilă. Simbolul, departe de a fi doar o imagine creată, nu poate fi despărțit de adevărul înțeles ca neascundere: Dumnezeu e prezent întreg în lucrările Lui și în rezultatul lucrărilor Lui - lumea, în mod personal; sau, cum ar spune Atanasie, *Dumnezeu este cunoscut din creație prin fapte*. În primele rânduri ale acestei lucrări, afirmam, după J. Borella, că lumea vizibilă revelează lumea invizibilă, ceea ce este același lucru cu a spune că „este vorba de o trecere analogică *sym-bolică* de la logosul lucrurilor la logosul divinilor „modele”. În acest efort iconic și analogic, logosul uman înțeles deopotrivă ca rațiune și ca limbaj, trebuie să se elibereze de interpretarea lui Dumnezeu ca obiect al gândirii, așadar ca ființă supusă determinărilor inteligenței omenești”.²⁹ Logosul înțeles drept concept al gândirii și expresie lingvistică trebuie depășit prin considerarea lui ca simbol și ontologia logosului ca ontologia a simbolului al cărei principiu fundamental este: „semnificatul nu trebuie niciodată istovit în cadrul limitat, pur rațional, al semnificatului”.³⁰ Putem exprima în acești termeni relația dintre necreat și creat, în sensul că cel dintâi este totdeauna simbolizat, dar niciodată simbolizant.³¹

Nu numai gândirea umană este întemeiată ontologic, omul fiind *logikos* după Logos, care este chipul lui Dumnezeu, ci și cunoașterea lucrurilor și posibilitatea de a le numi, în esență limbajul. Logosul cretor a sădit rațiune personală în om și *logoi* în lucruri, iar în orizontul „*luminat*” (Ioan 1,4; 1,9) de El omul cunoaște lumea și o poate numi. „*Dacă noi putem cunoaște și gândi lucrurile, este pentru că ele sunt chipuri create plasticizate ale unei Rațiuni personale supreme. Dacă le putem exprima prin cuvinte, este pentru că sunt cuvinte plasticizate ale Cuvântului adresate nouă. Noi gândim rațional și vorbim, pentru că suntem parteneri ai persoanei Care este Ea Însăși Cuvântul personal și a pus în fața noastră gândirea Sa, sau chipul creat al gândirii Sale plasticizate, la nivelul rațiunii și al puținței noastre de exprimare, cu o putere creatoare pe care noi nu o avem*”.³² Prin limbă, Logosul Se exprimă pe Sine, ca Cel ce are ființă în Sine și dă ființa celor create. Cuvântul nu este doar „*expresia*” unor „*reprezentări*”, ar spune Heidegger, ci „*acel mod de păstrare dezvăluitoare a stării-de-neascundere și a ascunderii ființării*”.³³ Filosoful german critică interpretarea limbii ca simplă facultate printre celelalte și înțelegerea cuvântului ca produs al limbii, *ca lucru* (În ciuda acestei situații, suntem atât de aproape de înțelegerea cuvântului ca *lucrare* personală - *energeia*). Limba este declarată astăzi un „*fenomen ce ține de exprimare*”³⁴, iar încercarea hermeneutică a lui Heidegger, împotriva curentului, arată că logosul este calea pe care ființarea în ființa ei ajunge la apariție. Pentru Heidegger cuvântul este „*acel mod de păstrare dezvăluitoare a stării-de-neascundere și a ascunderii ființării*”³⁵. Am arătat mai sus că această concepție despre cuvânt și limbă și, implicit, adevăr nu sunt specifice numai lumii grecești, așa cum susține Heidegger, ci și creștinismului. Heidegger acuză valorificarea filosofiei grecești, atât în interpretarea teologiei creștine, cât și a filosofiei, ca treaptă premergătoare a gândirii creștine. Heidegger crede că esre vorba de o răstălmăcire a filosofiei grecești și, în speță, a lui Heraclit: „*De vreme ce și Heraclit vorbește deja despre logos, înseamnă că grecii au ajuns nemijlocit în fața porților adevărului absolut, și anume a celui revelat, propriu creștinismului. Într-o scriere care mi-a parvenit zilele acestea se poate citi așadar: Odată cu amnifestarea reală a adevărului întrupat în figura divino-umană a fost pecetluită cunoașterea filozofică a gânditorilor greci privind dominația logosului asupra întregii ființări. Această confirmare și pecetluire justifică claritatea filosofiei grecești. Potrivit acestei concepții foarte larg răspândite asupra istoriei, grecii sunt clasicii filosofiei grecești pentru că nu au fost încă teologi creștini pe deplin formați*”.³⁶ O deosebire majoră pe care Heidegger o gândește între filosofia greacă și creștinism este aceea că, în vreme ce logosul grecesc înseamnă ființa ființării, faptul de a fi strâns laolaltă a ceea ce tinde să se opună reciproc, în creștinism logos

desemnează o ființare anume, Fiul lui Dumnezeu.³⁷ Discuția pe care o întrezărim acum este, ni se pare, mai amplă. Mai întâi, cele două logosuri se aseamănă prin faptul-de-a-uni punând laolaltă: logosul grec ființează ca element unificator în ființare³⁸, logosul creștin pune laolaltă pe cele divine cu cele umane. Dar există și o deosebire: dacă logosul grec reprezintă strângerea laolaltă a unei neliniști opozitive, fără a fi eliminate opozițiile (este un logos violent, îndârjit, le ține pe cele care se opun), logosul creștin restabilește³⁹ unitatea originară, împăcându-le dincolo de violență.

Dar înțelegerea logosului ca simbol are semnificații și mai adânci. Sensul originar al cuvântului simbol este „*cel care pune laolaltă sau împreună*”. Acest lucru corespunde întrutotul semnificațiilor întrupării Logosului care, astfel, „*pune-laolaltă*” pe cel divine cu cele umane, fiind El însuși ca persoană istorică *synbolon*, adică exercitând această funcție cu El însuși: Logosul ca referent metafizic se unește cu trupul, ca semnificant (*Logos - sarx*).⁴⁰

Redescoperim, dar dintr-o cu totul altă perspectivă, sensul originar al logosului, acela de principiu unificator. Acest sens traversează ontologia greacă⁴¹, este preluat de Philon din Alexandria⁴² și reinterpretat de creștinism.

E limpede că anterioritatea cronologică dovedește că descoperirea logosului aparține grecilor și nu creștinismului, dar distincția privitoare la raportul dintre cele două logosuri trebuie să fie nuanțată. Așa cum am arătat, cele două gândiri sunt, din punct de vedere ontologic diferite. Pe de o parte subordonarea filosofiei grecești față de revelația creștină este neîntemeiată și insuficientă pentru o analiză obiectivă; în consecință, raționalismul modern nu are putere pentru a se răzvrăti, dar nici nu putem accepta că Logosul lui Ioan și gândirea iohanină nu e decât o „*palidă copie a unei gândiri originale, care e cea greacă*”.⁴³ Rene Girard sintetizează această discuție în următoarea afirmație: „*...pentru gânditorii creștini, filosofii greci sunt teologi fără s-o știe. Pentru post-creștini, dimpotrivă, ideea unui Logos specific creștin este o falsificare nerușinată, care acoperă o imitație grosolană a filosofiei*”.⁴⁴

După Girard, Heidegger nu e original în constatarea că logosul este „*strângere la un loc*”, ci când recunoaște că logosul grec este legat de violență, ca logos în care entitățile opuse sunt adunate cu violență. Dar când interpretează logosul ca cel care transmite porunci și ordine (οἱ δεκά λόγοι)⁴⁵, Heidegger aparține tradiției care vede în Iahve un tiran, fiind fidel gândirii lui Nietzsche pentru care iudeo-creștinismul este gândirea înrobă, făcută pentru sclavi. În acest sens, Girard găsește că Heidegger se înscrie în tradiția gândirii europene care asimilează cele două logosuri (de pildă, Iustin Martirul și Filosoful, Toma din Aquino și întregul raționalism european până la Hegel a cărui filosofie este un heraclitism îmbrăcat în haina subțire a

conceptelor creștine), introducând astfel violența (din punct de vedere antropologic) sau contradicția (din punct de vedere logic și ontologic) în logosul creștin.

De fapt, tocmai faptul că este străin de violență - contradicție singularizează în mod absolut

logosul creștin. Poate că acesta este și motivul pentru care în istoria filosofiei occidentale acest logos își găsește cu greu sau aproape deloc locul lui, ca logos care nu răspunde violenței, ci o acceptă, plasându-se astfel în afara logicii ei.

Note

1. Vladimir Lossky, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, Ed. Anastasia, p. 111.
 2. Comentându-l pe Atanasie, părintele Dumitru Stăniloae notează: „Cuvântul lui Dumnezeu, ca Rațiune supremă, este prezent în raționalitatea întregii zidiri” (p. 142).
 3. Avem în vedere, în special, referatul iohanin („În lume era...”) și ideea paulinică a creației ca instrument de cunoaștere a lui Dumnezeu.
 4. Sau, în altă parte: „...nu se împărtășește de nimic din cele ale creației, deși este în creație, ci mai degrabă toate se împărtășesc de puterea Lui” (XLIII, p. 139).
 5. *Tratat...*, p. 112, nota 62a (comentariul lui Dumitru Stăniloae).
 6. În aceasta părinții greci au văzut „descoperirea parțială și periculoasă a unei realități: nu un dualism, ci transparența vizibilului spre invizibil [...]. Astfel, ideile nu mai sunt o determinare necesară a ființei divine, ci voința creatoare, cuvântul viu al lui Dumnezeu” (Vladimir Lossky, *Introducere în teologia ortodoxă*, Ed. enciclopedică, București, 1993, p. 75). „Lumea platoniciană a ideilor este în acest caz reinterpretată: ea este un instrument al creației, nu o lume dincolo de ea. Pentru a crea Dumnezeu gândește creația, iar această gândire transmite adevărul ei ființei lucrurilor” (p. 76).
 7. Christos Yannaras, *Heidegger și Areopagitul*, Ed. Anastasia, 1996, p. 70-72; vezi și p. 95.
 8. idem, *Persoană și Eros*, Ed. Anastasia, București, 2000, p. 74. În acest principiu se întemeiază apofatismul persoanei, specific Răsăritului care se diferențiază de Apus a cărui gândire este caracterizată prin apofatismul esenței (op. cit., p. 37-38). „...prin apofatism al esenței înțeleg faptul că eu aleg drept mijloc de acces la cunoașterea existentului capacitatea mea individuală de inteliecție; cunosc, prin urmare, cele existente ca entități concrete, predeterminate de rațiunea (λογος) propriei lor esențe (ουσία), așa cum o concep eu intelectual. Iar dacă esența este increată - transcendentă - supranaturală, accept că eu gândesc existența unei asemenea esențe, dar nu-i cunosc realitatea. Caracterizez această atitudine a mea una drept apofatică. Prin apofatism al persoanei înțeleg că pornesc de la convingerea potrivit căreia existența mea și cunoașterea pe care o realizez (modul în care exist și modul în care cunosc) sunt fapte complexe de relație, iar relația nu se limitează la determinarea intelectuală, ci este un fapt existențial integral care presupune conlucrarea mai multor facultăți distincte (senzitivă, critică, abstractivă, reductivă, imaginativă, afectivă, intuitivă, perceptivă etc.). Nici o determinare intelectuală (gândită și exprimată) nu poate istovi cunoașterea pe care mi-o oferă relația nemijlocită; prin urmare, și definirea rațională a esenței (ca rațiune- λογος - comună a ipostazelor aceleiași specii) succede, nu precede diversitatea lucrurilor existente, așa cum o conosc eu din relația nemijlocită cu fiecare dintre ele. Astfel, dacă Dumnezeu este existent, El este cunoscut, în principiu, ca ipostază, prin relație nemijlocită, și nu ca esență, prin determinarea lui intelectuală” (Yannaras, *Heidegger...*, p. 21-22).
 9. *Energeia* (funcționare, activitate) este aristotelic și legat de *dynamis* (putință). Filosoful grec derivă conceptul din *en-ergeia*, starea de a fi în lucrare, în funcție (*ergon*, funcție), de a funcționa. Dar, întrucât funcția este scopul, *energeia* se leagă în chip evident de *entelecheia* (stare de împlinire sau desăvârșire). „Astfel, starea de funcționare (*energeia*) „tinde spre” starea de împlinire (*en-telecheia*) (Francis Peters, *Termenii filosofiei grecești*, p. 90). *Energeia* este, logic și ontologic, anterioară față de *dynamis*. *Dynamis* traduce în Septuaginta „puterile” lui Dumnezeu, pe care Philon (conf. Peters, op.cit., p. 71) le identifică cu ideile platoniciene, transcendente, prin intelectul lui Dumnezeu, și imanente, ca forță creatoare în univers. Aceeași concepție o întâlnim și la Plotin.
- Trebuie remarcat că în interpretarea lui Yannaras, energiile sau lucrările sunt mai legate de persoană. Persoana - modul de existență a naturii (esenței) lucrează voind conform cu *logoi*-i divini, numite și bune voințe (*logoi*-i fiind expresii ale gândirii sau rațiunii divine). Vladimir Lossky accentuează mai mult asupra legăturii dintre energii și ființă, energiile fiind înțelese ca scurgeri veșnice, deci necreate, care *purced* din firea divină.

Afirmând că „Dumnezeu ar exista totodată în ființa Sa, dar și în afara ființei Sale” (*Teologia mistică*, p. 102) prin energii, Lossky lasă pe planul secund caracterul personal al lucrărilor și, într-un fel, le substanțializează. Ființa și energiile ar constitui două moduri de a fi care scindează, însă, divinitatea. Dacă pierdem din vedere caracterul personal al energiilor (lucrărilor) divine, nu putem înțelege ce anume distinge între ființă și energii, ce anume face ființa inaccesibilă cunoașterii și experienței umane; vom avea de a face, așadar, cu un dualism ontologic în privința concepției despre Dumnezeu.

10. Yannaras, *Persoană și Eros*, p. 109.

11. ibidem, p. 107.

12. După Yannaras, unica posibilitate de a fi trebuie înțeleasă ca „a fi în fața”, adică persoana - ea este posibilitatea de manifestare a ființelor. Întrebarea ontologică despre ființe și Ființă este, în fapt, întrebarea despre persoană (*op. cit.*, p. 35).

13. ibidem, p. 179.

14. Interpretarea adevărului ca ne-ascundere este specifică reconstrucției ontologice heideggeriene care pornește nu de la întrebarea privitoare la relația ființelor cu Ființa. (Aceasta duce la aporia „ce este ființa, ce este acel ceva care face lucrurile să fie”; aceasta impune corelarea cauzală dintre ființe și ființă, dar și interpretarea ființei ca „ceva”, ca ființă fie și supremă, ontificarea ei. În acest context trebuie înțeleasă ideea heideggeriană că încă ne situăm în domeniul ființelor (ființării) când identificăm ființa cu divinitatea, rațiunea, subiectul. În acest sens este interpretată și gândirea lui Nietzsche pentru care metafizica creștină se confundă nu numai cu lumea ideilor și a idealului în general, cu platonismul în particular, ea fiind de la Augustin, trecând prin Toma din Aquino, până la Leibniz formal paltonică; vezi Yannaras, *Heidegger ...*, p. 41).

„Pentru Heidegger, interogația inițială de la care pornește filosofia este cea privitoare la diferența dintre ființe și Ființă. Iar diferența stă în aceea că ființele sunt pentru noi fenomenele, ele se arată (φαίνονται), în vreme ce Ființei „îi place să se ascundă”: cunoaștem ființele numai în măsura în care ele se adevăresc, se învederează (ἀληθεύουν), adică ies din ascundere, apar din uitare (λήθη), intră în starea de ne-uitare (ἀλήθεια) (se manifestă ca fenomen).” (*op. cit.*, p. 53).

15. Yannaras, *Heidegger...*, p. 112.

16. După Stăniloae, lucrurile sunt, prin rațiunile sădite de Logosul personal creator, „plasticizări și sensibilizări” ale lui Dumnezeu (*Teologia dogmatică ortodoxă*, EIBMBOR, vol. I, 1996, p. 240).

În „logositatea” lumii Întruparea Logosului are un argument: „compatibilitatea (virtuală sau actualizată) cu Logosul, cu Dumnezeu-Cuvântul, pusă de El însuși în făpturile zidite de El; însușire care întemeiază cu adevărat o făptură zidită, căci o leagă de Dumnezeu, singurul „întemeiat” cu adevărat; în baza „logosității”, Dumnezeu-Cuvântul (Logosul) le poate aduce pe toate în Sine, deschizându-le spre veșnic dialog cu El” (Arhim. Iustin Popovici, *Epistolele Sfântului Ioan Teologul*, Ed. Bizantină, București, 1998, p. 9).

17. ibidem, p. 100.

18. vezi VI. Lossky, *Introducere în teologia ortodoxă*, Ed. enciclopedică, București, p. 93 și 96. Această idee întemeiază preocupările ecologice ale teologiei, în viziunea căreia Întruparea nu vizează numai restabilirea Chipului divin în om, ci și mântuirea întregii creații.

19. Părintele Galeriu, *Jertfă și răscumpărare*, Ed. Harisma, 1991, p. 183. Discutând distincția dintre esență și energie (ființă și lucrare), Yannaras arată că în teologia apuseană, ca urmare a faptului de a fi identificate (conf. Toma din Aquino, *Summa Theologiae*, I,25,1) și a considerării că orice manifestare exterioară a lor este în mod obligatoriu de altă esență, adică rezultat creat al cauzei divine, este imposibilă îndumnezeirea omului, participarea lui la viața divină, pentru că și harul îndumnezeitor este, chiar dacă mai presus de fire, totuși creat (vezi analiza lui Yannaras, *Persoană și Eros*, p. 80 ș.u.); despre Întruparea Logosului și mântuirea omului, vezi și: pr. drd. Constantin Mihoc, *Sfântul Atanasie cel Mare, despre Întruparea Logosului și mântuire*, în *Studii teologice*, nr. 5-6, 1989, p. 28-39; pr. prof. Dumitru Stăniloae, *Învățătura Sfântului Atanasie cel Mare despre mântuire*, în *Studii teologice*, nr. 5-6, 1973, p. 328-340; pr. prof. Dumitru Radu, *Mântuirea - a doua creație a lumii*, în *Ortodoxia*, nr. 2, 1986, p. 42-63.

20. Părintele Galeriu, *op. cit.*, p. 159.

21. Vl. Lossky, *Teologia mistică*, ed. cit., p. 116.

22. Nikos Matsoukas, *Introducere în gnoseologia teologică*, Ed. Bizantină, București, 1997, p. 124.

23. vezi analiza pe larg la Matsoukas, *op. cit.* p. 161-167. „De fapt, în Biserică spunem că nu există împărțire între fizic și metafizic, cum susține filosofia, ci între zidit și nezidit.” (Mitropolitul Hierotheos Vlachos, *Cugetul Bisericii Ortodoxe*, Ed. Sophia, București, 2000, p. 115.; aceeași idee enunțată în analiza teologiei scolastice la p. 160).

Distincția natural-supranatural își are originea în tradiția apuseană conform căreia între Dumnezeu și lumea creată ar exista o orânduire supranaturală creată, din care ar face parte și harul. O corespondență aproximativă s-ar putea stabili între supranatural și necreat, deosebirea constând în aceea că doctrina apuseană despre har „presupune ideea de cauzalitate, harul prezentându-se ca efect al Cauzei divine, ca și în actul creației, în timp ce pentru teologia răsăriteană el este o purcedere firească, energiile, iradierea veșnică a ființei dumnezeiești. Numai în actul creației Dumnezeu lucrează în calitate de Căuză” (Vl. Lossky, *Teologia mistică*, p. 116).

24. Vl. Lossky, *Introducere în teologia ortodoxă*, Ed. enciclopedică București, 1993, p. 74. (teologul rus afirmă acest lucru în contextul analizei caracterului volițional al ideilor divine și al faptului că în teologia apuseană de la Fer. Augustin la Toma din Aquino, ideea existenței dimensiunilor fizice și metafizice și-a pus amprenta). Analiza temeinică a acestei probleme este întocmită de către Ch. Yannaras în *Persoană și Eros*.

Aceeași discuție poate fi purtată și în privința termenilor absolut-relativ, nelimitat-limitat, transcendent- imanent.

25. Yannaras, *Persoană și Eros*, p. 36 și 79.

26. Matsoukas, *op. cit.*, p. 131.

27. „Dacă Sfântul Grigorie Palama nu ar fi acceptat el însuși prezența necreată a lui Dumnezeu peste tot și, în mod deosebit, în taine și vederea luminii, atunci și el ar fi fost nevoit să adopte metodologia scolastică” (ibidem, p. 133).

28. Matsoukas, *op. cit.*, p. 137.

29. Yannaras, *Heidegger și Areopagitul*, p. 72.

30. ibidem, p. 88. Împotriva neopozitivismului lingvistic se pronunță Yannaras și în *Persoană și Eros*, §64 (Logos și limbă - limbă și caracter), unde afirmă, având în vedere semnificația logosului ca „cel-care-pune - laolaltă”, că „limba ca simbol, reunește (pune laolaltă), acțiunea de cunoaștere a sufletului cu manifestarea sau cu rezultatul acestei lucrări” (p. 195). Mai jos: „Limba are posibilitatea de a semnifica fenomenele ca fapte ale lucrării personale, de a face cunoscut logos-ul personal al lucrurilor și al evenimentelor, de a întâlni acest logos fiind ea însăși logos personal sau o lucrare, în hotarele faptului existențial al relației” (p. 197).

31. vezi J. Borella, *op. cit.*, p. 7.

32. Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. 2, p. 9.

33. Heidegger, *Parmanide*, Humanitas, 2000, p. 132.

34. ibidem, p. 134.

35. ibidem, p. 132.

36. idem, *Introducere în metafizică*, p. 171.

37. Interpretarea lui Yannaras a logosului, în *Persoană și Eros*, depășește această accepțiune, e drept, clasică în hermeneutica creștină.

38. vezi Heidegger, *Introducere în metafizică*, §49 (p. 170-181).

39. René Girard, *Despre cele ascunse de la întemeierea lumii*, Nemira, 1999, p. 308. Girard vorbește aici despre o logică a violenței și o logică a iubirii.

40. În *Introducere în metafizică* (Ed. Institutul european, 1998), H. Bergson afirmă că „*metafizica este știința ce pretinde a se putea lipsi de simboluri*” (p. 146), aceasta în sensul că singura modalitate de cunoaștere a absolutului este intuiția prin care ne situăm înăuntrul obiectului pentru a coincide cu ceea ce are el unic, deci inexprimabil, iar analiza, ca operație prin care obiectul este raportat la elemente cunoscute deja și ca traducere sau dezvoltare în simboluri, reprezentate din puncte de vedere, trebuie eliminată. Dar la Bergson, simbolul are sensul de reprezentare intelectual-psihică a realității. El însuși nu poate ignora modalitatea simbolică de a argumenta o idee, în acest sens uzând de imagini: avem de a face cu o modalitate analogică, deci simbolică de argumentare.

După părerea noastră, simbolul face parte din esența metafizicii.

41. „*Spunem că unu e esența, că unu e logos-ul esenței și că unu e numele*” (Platon, *Legile*, I, 895 d, 4-5; apud Yannaras, *op. cit.*, p. 173).

42. „*...pentru că logos-ul ființei, fiind legătura care ține laolaltă toate lucrurile, precum s-a spus, cuprinde toate părțile și le leagă strâns una de cealaltă, unindu-le și împiedicându-le să se desfacă și să se separe*” (*De fuga et inventione*, 122; apud Yannaras, *op. cit.*, p. 173).

43. René Girard, *op. cit.*, p. 301.

44. *ibidem*, p. 301.

45. Heidegger, *Introducere în metafizică*, p. 181.