

Semnificația noțiunii de „eros” în gândirea lui Christos Yannaras

Article history:

Received: 13.08.2025

Revised: 26.09.2025

Accepted: 30.09.2025

Available online: 21.10.2025

Alexandru IOVU

Babeș-Bolyai University of Cluj-Napoca
alexandru.iovu@yahoo.com

<https://doi.org/10.56177/eon.6.3.2025.art.5>

TITLE: "The Meaning of the Notion of «Eros» in the Thought of Christos Yannaras"

ABSTRACT: This article examines the concept of "eros" in the thought of the Greek theologian Christos Yannaras, while emphasizing its personal, ontological, and ecclesial characteristics. The study demonstrates how eros transcends its biological function and becomes a constitutive movement of life, which unifies creation and orients it toward God. This is based on the idea that the beauty of the world is a call to communion. Patristic reflections, especially those of Saint Maximus the Confessor and Saint Dionysius the Areopagite, highlight eros's capacity to overcome individualism and participate in the life of the Church. In this way, eros is both an expression of personal freedom and a path toward deification, while at the same time preserving the triadic structure of divine love within the created world.

KEYWORDS: Eros; Christos Yannaras; Communion; Ecclesial Hypostasis; Trinitarian Ontology.

REZUMAT: Acest articol examinează conceptul de „eros” în gândirea teologului grec Christos Yannaras, subliniind caracteristicile sale personale, ontologice și ecleziale. Studiul demonstrează modul în care erosul transcende funcția sa biologică și devine o mișcare constitutivă a vieții, care unifică creația și o orientează către Dumnezeu. Acest lucru se bazează pe ideea că frumusețea lumii este o chemare la comuniune. Reflecțiile patristice, în special cele ale Sfântului Maxim Mărturisitorul și ale Sfântului Dionisie Areopagitul, evidențiază capacitatea erosului de a depăși individualismul și de a participa la viața Bisericii. În acest fel, erosul este atât o expresie a libertății personale, cât și o cale către îndumnezeire, păstrând în același timp structura triadică a iubirii divine în lumea creată.

CUVINTE-CHEIE: Eros; Christos Yannaras; Comuniune; Ipostas eclezial; ontologie trinitară.

Introducere

Lucrarea de față explorează dimensiunea profund personală și ontologică a erosului în gândirea lui Christos Yannaras, integrată în contextul tradiției patristice și al reflecțiilor teologice contemporane. Punctul de plecare este frumusețea lumii ca premisă a chemării divine, textul urmărește transformarea elanului erotic dintr-o simplă funcție biologică într-o mișcare constitutivă de viață și comuniune. În această perspectivă, erosul este forța care unifică creația, menține legătura vie între Dumnezeu și om, și devine premisa libertății personale, a depășirii individualismului și a participării la viața eclezială. Analiza se concentrează pe modul în care erosul păstrează structura triadică a iubirii dumnezeiești în lume și pe rolul său de a constitui spațiul personal ca loc al întâlnirii și comuniunii cu Celălalt.

Frumusețea lumii și dimensiunea sa erotică

Atunci când vorbim despre frumusețea lumii, vorbim despre punctul de pornire al erosului ei, deoarece frumusețea provoacă uimirea, premisă care duce către cunoașterea universală ce se desăvârșește prin unire și dăruire de sine. Este vorba despre frumusețea din spatele creației în și prin care Dumnezeu își manifestă chemarea față de om. Prin urmare, contemplarea frumosului devine impulsul necesar trezirii omului în fața Creatorului său.

Există posibilitatea ca omul să nu vadă această calitate a lumii și să se oprească asupra acesteia ca sursă a frumosului. În acest caz, fie se îndrăgostește de lume și își dedică întreaga existență mundanului, fie devine un tiran egocentric ce încearcă să își extindă stăpânirea asupra creației. Este vorba despre o stăpânire în sens privativ, iar nu de deschidere și cuprindere a lumii sub grija omului și implicit dragostei dumnezeiești precum îndemnul biblic din *Geneză 1, 28*. „Uimirea” erotică reprezintă o chemare către comuniune și relație, care duc la împlinirea dragostei prin unire¹. Nu degeaba, până la crearea omului, la sfârșitul fiecărei etape Dumnezeu „a văzut că este bine” (*Geneză 1, 1-26*). Așadar, toate erau bune pentru a-l chema pe om la relația și comuniunea cu Creatorul său.

Prin manifestarea Sa triadică, se creează o triplă raportare a ființelor la Dumnezeu: procesiune, menență și conversiune². Vorbim despre o mișcare circulară pornită de la Dumnezeu, menținută de către Dumnezeu și chemată la întoarcerea către Dumnezeu. „În acest fel, iubirea imprimă realității această structură triadică, unificând toate lucrurile într-o compunere unitară, care pornește de la bine, trece prin toate lucrurile și se întoarce la bine”³. În consecință, neexistența creației devine imposibilă deoarece este o consecință a modului de viață dumnezeiesc. Jean-Luc Marion afirmă: „If, on the contrary, God is not because he does not have to be, but loves, then, by definition, no condition can continue to restrict his initiative, amplitude, and ecstasy”⁴. În același context, Olivier Clément spune:

„Dumnezeu este iubire. El este extazul lubirii, revărsându-se în afara Sa, făcând posibil ca făpturile să împărtășească viața Lui. Prin viața Sa, ele participă la aceeași forță revărsată, pe care o vedem deja manifestată în eros, iubirea dintre bărbat și femeie, și care este menită să fie desăvârșită în sfințenie, în părtășie conștientă cu Cel care este plinătatea Frumuseții și a Binelui.”⁵

Dacă pentru omul egocentric autodepășirea și dăruirea jertfelnică de sine este imposibilă, pentru cel ce simte dorința de a se întoarce la „cel frumos și bine”⁶ durerea care însoțește experiența erotică a frumuseții, numită și „tragedia frumuseții”, ajunge să fie experimentată. Neputința comuniunii și oferirii de sine transformă frumusețea lumii într-o „sete de împlinire chinuitoare și insașiabilă”⁷. Omul devine prizonierul naturii individuale:

„Dar exact prin dimensiunea ei erotică frumusețea dezvăluie tragismul insuficienței omenești, neputința omului de a corespunde chemării frumuseții, «țelului» (τέλος) ei esențial: realizarea comuniunii și relației împlinitoare cu «logos-ul» personal al lumii. Astfel, frumusețea apare ca o chemare tragică la o deplinătate a vieții ce se dovedește irealizabilă, imposibilă. Cu cât omul este mai sensibil la nevoia de comuniune, cu atât mai chinuitoare devine frumusețea lumii - un dor tragic de nestins”⁸.

În locul unei relații împlinitoare cu Logosul – Hristos, omul riscă să ajungă la o relație insuficientă și delimitată la sine. Ideile sau rațiunile divine sunt cele care dau ființă lucrurilor și stau la baza lor în calitate de chemare activă către un răspuns bazat pe reciprocitate și iubire. Așadar, deducem caracterul dinamic și intențional deținut de aceste idei⁹. Erosul dobândește astfel calitatea de chemare. După cum am văzut, regăsim această corelare și în scrierile lui Christos Yannaras. Creația reprezintă o chemare activă la

¹ Christos Yannaras, *Persoană și Eros*, trad. de Zenaida Luca (Anastasia, 2000), 98.

² Marilena Vlad, „Introducere”, în *Dionisie Areopagitul: Despre numele divine*Teologia mistică*, Ediție bilingvă, Biblioteca Medievală (Polirom, 2018), 25.

³ Vlad, „Introducere”, 32.

⁴ Jean-Luc Marion, *God Without Being*, Second Edition, trad. de Thomas A. Carlson (The University of Chicago Press, 2012), 47.

⁵ Olivier Clément, *The Roots of Christian Mysticism* (New City Press, f.a.), 22.

⁶ Vlad, „Introducere”, 32.

⁷ Yannaras, *Persoană și Eros*, 99.

⁸ Yannaras, *Persoană și Eros*, 99.

⁹ Vladimir Lossky, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, 1 ed., trad. de Vasile Răducă, Seria Religie (Humanitas, 2010), 94.

îndumnezeire. Dintre Sfinții Părinți, Sfântul Maxim Mărturisitorul detaliază cel mai mult caracterul de chemare al logoi-lor din creație și cuprinderea lor în Logos:

„Acest mod de gândire își află dezvoltarea la Sfântul Maxim Mărturisitorul, pentru care făpturile [...] sunt în neîncetată mișcare. Acolo unde este diversitate și multiplicare este și mișcare. În lumea creată toate sunt în mișcare, cele gândite ca și cele văzute. Această limitare și această mișcare fac loc formelor spațiului și timpului. Numai Dumnezeu rămâne în liniște absolută și starea Lui de stabilitate desăvârșită. Îl așază în afară de timp și spațiu. Dacă I se atribuie mișcarea, atunci când se vorbește despre El în raporturile Sale cu firea creată, aceasta înseamnă că El produce în ființele create iubirea care le face să tindă către El [...] Orice creatură își are punctul de contact cu dumnezeirea: aceasta este ideea, rațiunea sa, logosul său, care este în același timp ținta către care tinde”¹.

Înșușirile făpturilor țin de logoi „și acești logoi sunt cei care guvernează relațiile făpturilor între ele și care, în general, asigură ordinea și coeziunea universului, atât în ceea ce privește mișcarea lui, cât și în ceea ce privește latura lui stabilă”². Dragostea este cea care generează această mișcare din stabilitate, iar răspunsul la chemarea sa reprezintă începutul relației personale cu Logosul creator. Logosul reprezintă rațiunea ființei atât la nivel de principiu, cât și de finalitate. Mișcarea este darul providențial făcut creaturii de către Dumnezeu, prin care διαστασις este depășită în στασις din triada genesis-kinesis-stasis³. Acest dar este din iubire și pus în mișcare de către iubire. Fără existența și acțiunea erosului cosmologia creștină ar rămâne lipsită de profunzime și contradictorie. Întregul mecanism cosmologic este guvernat de către „erosul” dumnezeiesc, dialogul dragostei dintre Creator și creație. Dar drumul creației către propria împlinire nu este lipsit de efort:

„Din punctul de vedere al mișcării, nicio făptură creată nu lucrează de la sine, pentru că nicio făptură nu este fără cauză; ci ea lucrează prin cauza prin care și pentru care se află în mișcare. Nelucrând de la sine și nefiind mișcate de la sine, făpturile create sunt pătimitoare, și numai când ajung la sfârșitul lor au parte de nepătimire, care este totodată nemișcare, stabilitate sau odihnă”⁴.

Pentru om renunțarea la cerința fizică care însoțește vederea frumuseții lumii, adică eliberarea de dorințele iraționale ale individualității biologice⁵ sunt necesare pentru a atinge miza descoperirii frumuseții personale și comunionale a lumii. Modalitatea de dobândire este asceza. Doar starea de comuniune și dăruire jertfelnică de sine îi deschide omului posibilitățile sale „personale”.

Eros - premisă către cunoașterea personală, comuniune și recunoașterea alterității

„Toate fenomenele, toate lucrurile văzute, tot ceea ce ne este accesibil prin simțuri trebuie să treacă prin experiența crucii - să cunoaștem prin experiența jertfirii pe cruce, a uciderii dorinței fizice individuale”⁶. Chiar dacă poate părea surprinzător, atunci când definește sfințenia, Emil Cioran se aproprie într-o mare măsură de adevăratul scop al ascezei: acela de a identifica universul în inimă⁷. Vederea sfinților se datorează inimii, căci consecințele ultime ale inimii duc în inima lui Iisus⁸. Observăm și în acest caz o încercare de întoarcere către Iisus – Inima și Logosul universului. Depășirea necesității biologice este regăsită și în opera lui Cioran, am putea numi acest fapt „surpriza cioraniană”: „Împărăția

¹ Lossky, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, 96-97.

² Jean-Claude Larchet, *Sfântul Maxim Mărturisitorul, O Introducere* (Doxologia, 2013), 187.

³ Larchet, *Sfântul Maxim Mărturisitorul, O Introducere*, 191.

⁴ Larchet, *Sfântul Maxim Mărturisitorul, O Introducere*, 190.

⁵ Yannaras, *Persoană și Eros*, 100.

⁶ Yannaras, *Persoană și Eros*, 101.

⁷ Emil Cioran, *Lacrimi și sfinți* (Humanitas, 1991), 8.

⁸ Cioran, *Lacrimi și sfinți*, 10.

cerurilor se întinde în golurile vitalității. Neutralitatea biologică sau un zero vital sunt obiectivele imperialismului ceresc¹. Cu adevărat, cine nu iubește până la „sânge” nu se află pe drumul sfințeniei. Iar cine nu se află pe acest drum nu este capabil de vederea lui Dumnezeu (*Matei 5, 8*).

Dorința metafizică pentru cel Dorit nu poate fi satisfăcută ci doar adâncită². Același Levinas spune că acest raport este unul care se hrănește din propria foame. Pentru cel ce crede este un dor nestins. Este vorba despre un dor care pe cât este mai adânc, pe atât este mai activ în iubire. Ontologic acesta nu poate fi împlinit. „Dorința este dorința de cel absolut Altul”³. Soluția alterității este persoana. Un Altul care nu poate fi subordonat, nici identificat, ci poate să își manifeste prezența unică doar prin dialog. Aceasta este și dorința dragostei adevărate pentru Dumnezeu. Nu poate fi satisfăcută niciodată, însă se adâncește mereu. Este asemenea unui vas în care pe măsură ce apa curge nu se umple ci își mărește volumul. Menirea acestuia nu este de a se umple de apă, este de a avea parte de abundența care curge prin el. Abundența nu indică o spărtură, mai degrabă indică o capacitate de primire infinită. Revărsarea infinită a dragostei reprezintă paradoxul harului dumnezeiesc: nu doar că se abundă în infinit, ci asigură la infinit capacitatea de a fi receptat fără a vătăma.

Decăderea dorinței are loc atunci când voința se exercită în vederea satisfacerii simțurilor. Dorința autentică tinde spre comuniunea infinită, unde durata este neîntreruptă iar spațiul este desființat. „Acest prezent este întotdeauna un fapt al prezenței, este adevărul persoanei, ivirea <celuilalt> din ascunderea non-relației, ivire care desființează succesiunea temporală în faptul de trăire al unei uimiri existențiale universale, raportate la alteritatea persoanei”⁴. Spațiul ne-dimensional al relației personale se împlinește în comuniune, mai exact în dinamismul oferiții de sine pline de dragoste. Erosul face cunoscute și ipostasele Divine nedespărțite⁵. Există uimire, dragoste, cunoaștere dar nepătrundere, adâncire dar nu atingere sau dizolvare. Așadar, erosul din creație poate fi considerat ca înființarea spațiului personal și „desființarea” celui dimensional. Reducția erotică înseamnă mai degrabă suspendarea spațiului decât anihilarea acestuia. Acest argument al reducerii fenomenologice în ceea ce privește dragostea îl regăsim și la Marion⁶.

Transcenderea afirmă revelarea Divinității ca voință și lucrare în afara Sa, ca împlinire a comuniunii personal-treimice⁷. De aceea singura modalitate de creație posibilă este ex nihilo. Cosmosul este adus la existență prin activitatea extatică, exterioară dumnezeirii. Așadar, nu este o emanație a ființei divine ci este adusă la existență din vidul non-existenței⁸. Orice măsură a onticității dimensionale este respinsă în favoarea unei onticități personale, prin relația de dragoste și „cuprindere erotică”⁹ a ipostaselor divine. Astfel, pentru Yannaras, ființa ipostatică a relației de iubire, ontologic diferită de ființa determinată a naturii, este capabilă să suprimă distanța dintre Dumnezeu și om. Se permite în acest mod o formă de cunoaștere empirică prin catolicitatea experienței¹⁰. Iubirea este „locul ca mod de existență”¹¹: „Dumnezeu este iubire, și cel ce rămâne în iubire rămâne în Dumnezeu și Dumnezeu rămâne în el” (1 Ioan 4, 16). Persoana umană devine locul creației dintre creat și necreat.

În continuare, Yannaras preia câteva idei de la Sfântul Maxim Mărturisitorul în ceea ce privește lumea ca totalitate și ca spațiu ne-dimensional, nedespărțit și nedivizat, ce aparține comuniunii erotice.

¹ Cioran, *Lacrimi și sfinți*, 11.

² Emmanuel Levinas, *Totalitate și infinit: Eseu despre exterioritate*, trad. de Marius Lazurca (Polirom, 1999), 18.

³ Levinas, *Totalitate și infinit: Eseu despre exterioritate*, 18.

⁴ Yannaras, *Persoană și Eros*, 160.

⁵ Yannaras, *Persoană și Eros*, 134.

⁶ A se vedea, Nicolae Turcan, *Apologia după sfârșitul metafizicii. Teologie și fenomenologie la Jean-Luc Marion*, Universitas (Eikon, 2016).

⁷ Yannaras, *Persoană și Eros*, 135.

⁸ Joseph Micah McMeans, *Being in Reference to the Person: Christos Yannaras and the Ecclesial Event* (St Patrick's Pontifical University, 2024), 146.

⁹ Yannaras, *Persoană și Eros*, 135.

¹⁰ McMeans, *Being in Reference to the Person: Christos Yannaras and the Ecclesial Event*, 147.

¹¹ Yannaras, *Persoană și Eros*, 135.

Atributele menționate sunt similare pe cât este posibil cu cele ale divinității:

„Mișcarea erotică, aceea care pornește de la Dumnezeu către cele zidite și de la cele zidite din nou la Dumnezeu, sintetizează modul în care este ceea ce este și descoperă spațiul lumii ca fiind în totalitate acel cum lipsit de cantitate și de măsură a unei comuniuni de dragoste – spațiu care poate fi înțeles numai prin categoriile calității (în bine, din bine, spre bine), numai ca manifestare dinamică «în afara lui Dumnezeu» a tainei erosului treimic”¹.

Motorul care generează și menține întreaga unitate este dragostea divină. Nimic în lume nu este individualizat, nu este menit să fie solitar. „Chiar și animalele care umblă în turmă se mișcă pentru a-și întâlni perechea”². Menirea întregii creații este spre comuniune și relație. În tot acest mecanism omul devine mijlocitor între Dumnezeu și lume, ca unică posibilitate de realizare personal – erotică. Omul devine manifestarea arhetipal – „erotică” a vieții dumnezeiești³.

Pentru a se realiza faptul erotic⁴ este necesară trecerea de la ieșirea din sine individualizată la experiența raportării personale și universale. Ecstaza erotică individuală este doar o necesitate naturală. A ieși din sine în limitele naturii înseamnă a rata întâlnirea cu celălalt în spațiul alterității personale. Erotismul egocentric duce în final la tragismul unui gol existențial⁵. Necesitatea naturală este limitată, iar dorința alimentată de un dor infinit ajunge față în față cu neantul. După cum ar spune Levinas, singura dăruire veșnică rămâne dialogul, adică alteritatea lui Celuilalt. „Același, s-ar dizolva la sfârșitul istoriei, noi ne propunem să descriem, în desfășurarea existenței terestre [...] o relație cu Altul care nu sfârșește într-o totalitate divină sau umană, o relație care nu e o totalizare a istoriei, ci ideea infinitului”⁶.

Realizarea libertății personale, ce transcende orice lege, are nevoie, într-o primă etapă, de supunere față de imperativele ascetice. Lucrarea ascezei reprezintă o poziționare opusă față de impersonalitatea naturii. Ajungem astfel la termenii de dragoste și dreptate: dreptate față de natură și dragoste față de Dumnezeu⁷. „Eliberarea persoanei umane eliberează și zidirea de independența ei pieritoare, îi redă alteritatea ei personală, frumusețea faptului erotic, frumusețea chemării de dragoste adresate de Dumnezeu, pe care o întrupează”⁸. Dragostea devine fundamentul libertății iar relația faptul Bisericii. „Aceste legi și poruncile ascezei, ca premisă a libertății dragostei, nu e cu puțință să fie impersonale, nu se epuizează în dispoziții obiective juridice, ci fac cunoscut și manifest și determină un fapt de relație și de comuniune, faptul Bisericii”⁹.

Căderea protopărinților a dus la rușinea originară¹⁰, iar acesta a reprezentat momentul decăderii persoanei la individ. Trupul este un element ce participă la relația de alteritate, o parte a întregului și unicității celuiilalt. Relația personală condusă de dragoste este un angajament deplin către celălalt, către Altul¹¹, în întregimea sa. Așadar, rușinea și goliciunea celuiilalt devin „imposibile”, deoarece celălalt reprezintă o totalitate infinită și neatinsă de individualitatea eului. În urma căderii omul, de acum individual și individualist, își pierde capacitatea de a privi un altul. Când celălalt devine componenta propriului sistem existențial, omul se rușinează. Astfel apare „goliciunea”, căci se acoperă ce este al meu. Din această clipă infinitul devine abis, abis între al meu și ce nu este al meu. „În erosul adevărat, trupul întreg descoperă alteritatea personală, frumusețea integrității de dinaintea căderii persoanei. Erosul

¹ Yannaras, *Persoană și Eros*, 136.

² Yannaras, *Persoană și Eros*, 137.

³ Yannaras, *Persoană și Eros*, 138.

⁴ Yannaras, *Persoană și Eros*, 158.

⁵ Yannaras, *Persoană și Eros*, 159.

⁶ Levinas, *Totalitate și infinit: Eșeu despre exterioritate*, 34-35.

⁷ Yannaras, *Persoană și Eros*, 249.

⁸ Yannaras, *Persoană și Eros*, 250.

⁹ Yannaras, *Persoană și Eros*, 251.

¹⁰ Yannaras, *Persoană și Eros*, 255.

¹¹ A se vedea, Levinas, *Totalitate și infinit: Eșeu despre exterioritate*, 17-35.

adevărat este deplinătatea dăruirii de sine ec-stactice reciproce, de aceea nici nu cunoaște distanța pe care o presupune apărarea sau impunerea”¹.

Neantul este lipsa relației, ceea ce poate însemna următorul lucru: iadul înseamnă a privi dragostea divină dar a te afla în imposibilitatea de a relaționa personal cu aceasta din pricina propriului refuz². Se petrece o depărtare dureroasă, încât nici măcar frica neantului nu determină un răspuns pozitiv în fața dialogului veșnic și marcat de iubire cu divinul. Deoarece relaționarea nu este ceva ce o persoană deține, ci este o devenire permanentă al cărei motor este erosul, asta înseamnă că cel ce se află în neant refuză mișcarea și ieșirea din sine. Deci este incapabil de a-și depăși individualitatea pentru a răspunde afirmativ „invitației divine”³. Prin urmare, moartea devine identică cu ruperea relației cu Dumnezeu:

„În spațiul naturii fragmentate de după cădere, rușinea și goliciunea, libertatea individuală și neasemănarea individuală sunt experiențe și manifestări ale distanței existențiale ce desparte individualitățile, sunt puncte de plecare pentru trăirea neantului, care este absența relației [...] Numai o Persoană care n-a decăzut în distanța individualității, ci continuă să constituie pentru mine o chemare ec-statică la relația personală universală, numai aceasta poate salva propria mea raportare ec-statică de la eșecul relației și experiența singurătății existențiale”⁴.

O relație nu este erotică, în adevăratul său înțeles, atunci când urmărește perpetuarea speciei, ci când este constitutivă de viață⁵. Erotismul individului biologic este un erotism inferior erotismului persoanei. A constitui viață înseamnă cu mult mai mult decât a perpetua specia. Profunzimea acestui tip de dragoste presupune ceva superior față de simpla generare biologică a vieții. Dumnezeu nu a perpetuat ci a creat, dar felul iubirii prin care a creat este eros. Erosul ca impuls constitutiv de existență este superior celui perpetuant al speciei, reprezentativ individualității biologice. Cel dintâi este erosul celui din urmă, ce deschide posibilitatea celui dintâi. Deși este de origine naturală, distincția dintre sexe este o energie esențială a naturii care, prin elanul erotic care apare în copilărie, face posibilă comuniunea, iubirea și manifestarea unică a fiecărei persoane, inclusiv prin nașterea din dragostea a doi oameni⁶.

Spre deosebire de individul biologic persoana se diferențiază prin faptul că își atestă existența ca urmare a relației de dragoste și comuniune. Totuși, relația omului cu Dumnezeu a fost reprezentată în mai multe locuri biblice prin relația dintre bărbat și femeie (*Ieremia 13, 27*, capitolul 2 din *Osea* unde Israel este asemănat cu femeia necredincioasă sau *Romani 9, 25*). Această relație se împlinește în Noul Testament prin unirea dintre Hristos și Biserică (*Efesenii 5, 22-33*), iar astfel se naște evenimentul eclezial. În tradiția patristică, Dumnezeu va fi definit ca „plinătatea unității iubitoare indisolubile”⁷. Sfântul Dionisie Areopagitul se arată a fi un apologet clar al noțiunii de *ερως*: „Καίτοι εδοξε τισι των καθ’ ημας ιερολογων και θειοτερον ειναι το του ερωτος ονομα του της αγαπης. Γραφει δε και ο θειος ’Ιγνατιος: >>’Ο εμος ερως εσταυρωται>>”⁸ (IV, Suchla 157, 12). În continuare acesta argumentează: „Căci nu numai noi, ci și Scripturile laudă iubirea adevărată în mod adecvat lui Dumnezeu,

¹ Yannaras, *Persoană și Eros*, 256.

² Alexandru Lazăr, „Orthodox Response to Christian Universalism: The Theological Perspective of Pavel Florensky”, *Khazanah Theologia*, Vol. 5, Issue 3 (2023): 173. DOI: <https://doi.org/10.15575/kt.v5i3.21456>

³ Alexandru Lazăr, „The Eschatological Vision of Dumitru Stăniloae: A Counter-Argument on the Pluralist-Universalist Vision of John Hick”, *Journal for the Study of Religions and Ideologies*, Vol. 23, Issue 67 (Spring 2024): 11.

⁴ Yannaras, *Persoană și Eros*, 256-57.

⁵ Christos Yannaras, *Abecedar al credinței: Introducere în teologia ortodoxă*, trad. de Constantin Coman (Bizantină, 1996), 90.

⁶ Yannaras, *Abecedar al credinței: Introducere în teologia ortodoxă*, 90.

⁷ Yannaras, *Abecedar al credinței: Introducere în teologia ortodoxă*, 93.

⁸ Sfântul Dionisie Areopagitul, „Despre numele divine”, în *Dionisie Areopagitul: Despre numele divine*Teologia mistică*, Ediție bilingvă, trad. de Marilena Vlad, Biblioteca Medievală (Polirom, 2018), 118.

pe când mulțimile nu înțeleg caracterul unitar al dumnezeieștii numiri a iubirii”¹ (Despre numele divine IV, 12).

Persoana reprezintă ipostasul în care realitatea ontologică este neafectată de starea de „creatură”², în care urmările căderii în păcat sunt înlăturate. Aceasta poate fi considerată nașterea de sus (Ioan 3, 3) despre care Mântuitorul i-a vorbit lui Nicodim. Putem vorbi despre o teologie a persoanei, pentru care atât Christos Yannaras, cât și Ioannis Zizioulas au fost catalogați drept personalisti³. De asemenea, Ioan I. Ică jr. urmărește amănunțit această problemă în gândirea ortodoxă contemporană⁴. În și prin Biserică se naște un ipostas uman non-biologic, ipostasul eclezial⁵. În urma Botezului, individul începe să existe ca persoană, întră în relație cu lumea dintr-o altă perspectivă. Prin urmare se eliberează de identitatea sa biologică. Din acel moment este liber pentru a iubi. Omul ca ipostas eclezial⁶ devine liber și dobândește asemănarea cu Dumnezeu în ceea ce privește posibilitatea iubirii, comuniunii și relaționării⁷. Prin esență nu poate fi afirmat decât individualismul ființei⁸. Starea de individualism exclusivist este astfel depășită:

„Ca ipostas biologic, omul iubește excluzând mereu un altul: familia are prioritate față de străini, soțul revendică dragostea exclusivă a soției - lucruri perfect comprehensibile și firești în acest plan. Dar a iubi mai mult decât pe cei de aproape ai săi pe cineva care nu este membru al familiei înseamnă, pentru om, depășirea exclusivismului inerent ipostasului biologic. Posibilitatea dată persoanei de a iubi fără exclusivism este caracteristică ipostasului eclezial: nu în conformitate cu o poruncă morală [...] ci prin constituție ipostatică, prin faptul că nașterea sa din nou în pântecul Bisericii a făcut persoana membră a unei țesături relaționale ce transcende orice exclusivism”⁹.

Cea care face posibil și menține ipostasul eclezial este Euharistia. Se pune întrebarea dacă este vorba despre o unitate între ipostasul biologic și cel eclezial, dusă la desăvârșire. „Biserica e unirea a tot ce există, sau e destinată să cuprindă tot ce există: Dumnezeu și creație. Ea e împlinirea planului etern al lui Dumnezeu: atotunitatea”¹⁰. Răspunsul are nuanțe atât afirmative, cât și negative. Da, pentru că ipostasul biologic nu este anulat ori anihilat. Nu, pentru că are loc o Înviere prin care are loc o transcendere în urma căreia ipostasul biologic este „depășit”, transfigurat. „Caracterul ascetic al persoanei izvorăște din forma euharistică a ipostasului eclezial”¹¹.

Există și posibilitatea ratării acestui obiectiv, prin păcat. Totalitatea iubirii, autentică și deplină, se manifestă în lăuntricitatea Sfintei Treimi. Este un eros extatic care generează elanul necesar pentru crearea unei noi ființe capabile de răspuns și manifestare erotică. Aceeași iubire totală din Sfânta Treime se revărsă în totalitatea sa către fiecare persoană umană în parte (Ioan 17,26). Sfântul Dumitru Stăniloae spune astfel:

¹ Sfântul Dionisie Areopagitul, „Despre numele divine”, 119.

² Ioannis Zizioulas, *Ființa eclezială*, trad. de Aurel Nae (Bizantină, 2007), 49.

³ A se vedea, Jean-Claude Larchet, *Persoană și natură. Sfânta Treime-Hristos-Omul* (Basilica, 2013).

⁴ A se vedea, Ioan I. Ică jr., „Persoană și/sau ontologie în gândirea ortodoxă contemporană”, în *Persoană și comuniune* (Editura și tiparul Arhiepiscopiei ortodoxe, 1993).

⁵ Zizioulas, *Ființa eclezială*, 52.

⁶ Najeeb G. Awad, „Personhood as Particularity: John Zizioulas, Colin Gunton, and the Trinitarian Theology of Personhood”, *Journal of Reformed Theology* 4, nr. 1 (2010): 3, <https://doi.org/10.1163/156973110X495603>.

⁷ Alexandru Lazăr, „Anthropo-theological Fragility: Soteriological Excursion and Dogmatic Consequences”, *Astra Salvensis*, Vol. 11, Issue 23 (2024): 10.

⁸ Ralph Del Colle, „Person’ and ‘Being’ in John Zizioulas’ Trinitarian Theology: Conversations with Thomas Torrance and Thomas Aquinas”, *Scottish Journal of Theology* 54, nr. 1 (2001): 72, <https://doi.org/10.1017/S003693060005119X>.

⁹ Zizioulas, *Ființa eclezială*, 53.

¹⁰ Dumitru Stăniloae, *Teologie Dogmatică Ortodoxă*, Ediția a IV-a, vol. 2 (EIBMO, 2010).

¹¹ Zizioulas, *Ființa eclezială*, 59.

„Existența prin sine, ca plinătate a vieții, sau a ființei, cuprinde tot ce este actual și poate fi viață din eternitate [...] Și în aceasta se arată că nu e numai o Persoană, ci încă una sau două Persoane eterne, cărora să Se dăruiască și care să l se dăruiască deplin, dar și voința de a se dăruir și unor persoane create din nimic, spre bucuria existenței în unire cu Ea dar și între ele. Dar Ea are și atotputernicia pusă în slujba acestei bunătați nemărginite, care voiește ca făpturile mărginite create să se bucure de iubirea ei, bucurie care le dă și lor puterea iubirii și a efortului spre Ea”¹.

Omul nu este capabil de a descrie acest mod de iubire decât cu asemănarea cu iubirea dintre bărbat și femeie, considerată cea mai puternică formă de trăire a iubirii. Iubirea instinctuală pe care o cunoaștem este un rezultat al căderii în păcat. Este o pornire oarbă ce caută plăcerea senzuală². Din această perspectivă, păcatul devine sinonim cu eșecul existențial sau după cum spune Sfântul Apostol Pavel: cu ratarea țiței (*Filimon 3, 14, 1 Timotei 1, 5 și Evrei 12,2*). Forța iubitoare înțeleasă drept chip al lui Dumnezeu în om este cea care îl face părtăși vieții dumnezeiești, însă fără a se identifica după fire cu Dumnezeu³.

Așadar, participarea la modul de existență ecleziastic este un eveniment erotic⁴. După cum am văzut, Sfinții Părinți, precum Sfântul Dionisie Areopagitul, preferă noțiunea de ερως în favoarea celei de αγαπη. Reținerea oamenilor față de utilizarea acestei noțiuni vine din identificarea erosului cu plăcerea egocentrică⁵: „ei alunecă spre iubirea fragmentată, divizată și proprie corpului, care nu este iubire adevărată, ci imagine și mai degrabă abandonare a iubirii veritabile”⁶ (Despre numele divine IV, 12). Modul în care Dumnezeu ființează este iubirea⁷. Erosul nu poate fi înțeles fără componenta personală, iar persoana nu poate fi completă fără trăsătura sa erotică. Erosul ulterior căderii se caracterizează prin fragmentare și dezbinare, iar nu prin unitate și împlinire:

„Însă chiar și acest eros «trupesc» pare să păstreze, după cădere, amintirea modului personal de existență. Căci el nu încetează să fie elan și tendință de unire cu celălalt. Chiar și ca dorință brutală, egocentrică, de plăcere, el continuă să fie totodată și tendință activă către stabilirea unei relații ce rămâne neîmplinită, fără să-și piardă însă dinamica de relație”⁸.

Puterea unificatoare a erosului păstrează prototipul triadic al vieții dumnezeiești în lumea creată⁹. Setea de viață devine identică cu setea de relație. Acest lucru îl putem observa și din faptul că pierderea unei persoane dragi are un impact mult mai mare pentru om decât pierderea unui lucru material. Dispariția relației afectează însăși seva vieții. Aceasta este o aspirație către erosul cel adevărat, a cărui inițiativă aparține lui Dumnezeu. Chiar și în desfrânat se manifestă ecoul dorinței de participare la bine, de comuniune și unitate: „De pildă, desfrânatul, chiar dacă se lipsește de bine prin pofta irațională, iar în acest sens nici nu este, nici nu dorește ființările, totuși, el participă la bine prin însuși acest slab ecou al unirii și al prieteniei”¹⁰ (Despre numele divine IV, 20). Drumul spre moarte este „pavat” cu autosuficiență și dorință irațională. Chiar și monahul dorește, dar îl dorește pe Dumnezeu. Acesta nu se închide în individualitate și nici nu își declară autosuficiența. Din contră, se declară mai lipsit și însetat de relație decât oricine altcineva. Acest lucru se datorează dorului său nebun după Dumnezeu. „În acest

¹ Dumitru Stăniloae, *Sfânta Treime sau La început a fost Iubirea* (f.a.), 20.

² Yannaras, *Abecedar al credinței: Introducere în teologia ortodoxă*, 93.

³ Yannaras, *Abecedar al credinței: Introducere în teologia ortodoxă*, 93.

⁴ Christos Yannaras, *Heidegger și Areopagitul*, trad. de Nicolae Șerban Tanașoca (Anastasia, 1996), 119.

⁵ Yannaras, *Heidegger și Areopagitul*, 120.

⁶ Sfântul Dionisie Areopagitul, „Despre numele divine”, 119.

⁷ Yannaras, *Heidegger și Areopagitul*, 121.

⁸ Yannaras, *Heidegger și Areopagitul*, 123.

⁹ Yannaras, *Heidegger și Areopagitul*, 124.

¹⁰ Sfântul Dionisie Areopagitul, „Despre numele divine”, 133.

sens, monahii Bisericii sunt avangarda dar și primele roade ale Împărăției¹. Evenimentul eclezial rămâne un mod de viață în comuniune și în prezența lui Dumnezeu. Este un mod de viață atât personal, cât și erotic. Este un risc incommensurabil al iubirii. Dar riscul este desființat odată cu depășirea a diferenței biologice dintre sexe și dăruirea autentică și totală prezentă în modul de viață personal.

Un alt aspect important îl reprezintă diferența ontologică dintre esența divină și divinele lucrări². Divinitatea se face accesibilă relației personale prin viața Sa înțeleasă ca mod de existență, așadar prin divinele lucrări. Lipsa relației face ca golul reprezentat de distanța dintre Dumnezeu și om să fie resimțit în realitatea sa abisală. Acest lucru deoarece ontologic este imposibil să existe o legătură în afara relației personale. „Împlinirea deplină a mișcării ecstaterice erotice a lui Dumnezeu către om este întruparea Logosului”³. Mișcarea erotică generatoare de viață este definită astfel: „mișcare și lucrare ce întemeiază și ține laolaltă, unită, creația spirituală și pe cea materială, pentru a se întoarce prin aceasta iarăși la Dumnezeu ca un răspuns erotic-personal al făpturilor, al celor create, la dragostea Creatorului”⁴.

În încheierea acestor idei, observăm că Sfântul Dionisie Areopagitul folosește numele lui Dumnezeu nu pentru a descrie natura lui Dumnezeu, ci mai degrabă, el folosește aceste nume pentru a conduce sufletul de la conceptele convenționale la Cauza lucrurilor create, astfel se unește cu Dumnezeu care este prezent în tot⁵. Termenul de ερως rămâne în continuare cel mai adecvat pentru a descrie această mișcare a sufletului către Creatorul său: „Dar să nu creadă cineva că noi venerăm denumirea de iubire într-un mod contrar Scripturilor. Căci cred că este irațional și stupid să urmărim expresiile, iar nu sensul obiectului avut în vedere”⁶ (Despre numele divine IV, 11).

Concluzie

Erosul, ca manifestare a iubirii dumnezeiești în lume, depășește limitele biologice în viziunea lui Christos Yannaras. El reprezintă mișcarea extatică prin care cineva se depășește pe sine și începe un dialog viu cu Dumnezeu și cu alții. Acest lucru face ca relația să devină mai mult decât o necesitate naturală și să devină o realitate personală și eclezială. Erosul autentic nu este doar atracția pentru specie sau perpetuarea ei; este o dorință de a crea viață și o implicare în plinătatea unității iubitoare a Sfintei Treimi. Pentru a menține deschisă dorința infinită de comuniune și a oferi oamenilor adevărata libertate în iubire, experiența erotică devine o cale de transformare și îndumnezeire în acest context.

References:

- Awad, Najeeb G. "Personhood as Particularity: John Zizioulas, Colin Gunton, and the Trinitarian Theology of Personhood", *Journal of Reformed Theology* 4, 1 (2010): 1-22, doi: <https://doi.org/10.1163/156973110X495603>
- Cioran, Emil. Lacrimi și sfinți. Humanitas, 1991.
- Clément, Olivier. *The Roots of Christian Mysticism*. New City Press, f.a.
- Colle, Ralph Del. "Person' and 'Being' in John Zizioulas' Trinitarian Theology: Conversations with Thomas Torrance and Thomas Aquinas." *Scottish Journal of Theology* 54, no. 1 (2001): 70–86. <https://doi.org/10.1017/S003693060005119X>.
- Ică jr., Ioan I. "Persoană și/sau ontologie în gândirea ortodoxă contemporană." *Persoană și comuniune*. Editura și tiparul Arhiepiscopiei ortodoxe Sibiu, 1993.
- Larchet, Jean-Claude. *Persoană și natură. Sfânta Treime-Hristos-Omul*. Basilica, 2013.
- Larchet, Jean-Claude. *Sfântul Maxim Mărturisitorul, O Introducere*. Doxologia, 2013.
- Lazăr, Alexandru. "Orthodox Response to Christian Universalism: The Theological Perspective of Pavel Florensky." *Khazanah Theologia* 5, no. 3 (2024): 173. <https://doi.org/10.15575/kt.v5i3.21456>.
- Lazăr, Alexandru. "The Eschatological Vision of Dumitru Stăniloae: A Counter-Argument on the Pluralist-Universalist Vision of John Hick." *Journal for the Study of Religions and Ideologies* 23, no. 67 (Spring 2024): 11.

¹ Yannaras, *Abecedar al credinței: Introducere în teologia ortodoxă*, 96.

² Yannaras, *Heidegger și Areopagitul*, 130.

³ Yannaras, *Heidegger și Areopagitul*, 132.

⁴ Yannaras, *Persoană și Eros*, 136.

⁵ Vlad, „Introducere”, 20.

⁶ Sfântul Dionisie Areopagitul, „Despre numele divine”, 117.

- Lazăr, Alexandru. "Anthropo-theological Fragility: Soteriological Excursion and Dogmatic Consequences." *Astra Salvensis* 11, no. 23 (2024): 12.
- Levinas, Emmanuel. *Totalitate și infinit: Eșeu despre exterioritate*. Traducere de Marius Lazurca. Polirom, 1999.
- Lossky, Vladimir. *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*. 1 ed. Traducere de Vasile Răducă. Seria Religie. Humanitas, 2010.
- Marion, Jean-Luc. *God Without Being*. Second Edition. Traducere de Thomas A. Carlson. The University of Chicago Press, 2012.
- McMeans, Joseph Micah. *Being in Reference to the Person: Christos Yannaras and the Ecclesial Event*. St Patrick's Pontifical University, 2024.
- Sfântul Dionisie Areopagitul. „Despre numele divine”. *Despre numele divine. Teologia mistică*. Ediție bilingvă, traducere de Marilena Vlad. Biblioteca Medievală. Polirom, 2018.
- Stăniloae, Dumitru. *Sfânta Treime sau La început a fost iubirea*, f.a.
- Stăniloae Dumitru, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 2. EIBMO, 2010.
- Turcan, Nicolae. *Apologia după sfârșitul metafizicii. Teologie și fenomenologie la Jean-Luc Marion*. Universitas. Eikon, 2016.
- Vlad, Marilena. „Introducere”. În *Dionisie Areopagitul: Despre numele divine*Teologia mistică*, Ediție bilingvă. Biblioteca Medievală. Polirom, 2018.
- Yannaras, Christos. *Abecedar al credinței: Introducere în teologia ortodoxă*. Traducere de Constantin Coman. Bizantină, 1996.
- Yannaras, Christos. *Heidegger și Areopagitul*. Traducere de Nicolae Șerban Tanașoca. Anastasia, 1996.
- Yannaras, Christos. *Persoană și Eros*. Traducere de Zenaida Luca. Anastasia, 2000.
- Zizioulas, Ioannis. *Ființa eclesială*. Traducere de Aurel Nae. Bizantină, 2007.

BIONOTE:

Alexandru IOVU is currently a doctoral student at the Isidor Todoran Doctoral School of Orthodox Theology at Babeș-Bolyai University, studying Systematic Theology and Apologetics under the guidance of Prof. Nicolae Turcan, PhD. He also studies philosophy at the Faculty of History and Philosophy at the same university. He is also a member of the Center for Theology and Culture, Department of Systematic Theology and Philosophy.