Întîlnirea filosofiei clasice cu teologia. Problema redimensionării termenilor *prosopon, hypostas, philia, agape*

Rodica POP

In this work we shall attempt to describe the evolution of the terms prosopon and hyposthasis and the difference of nuance in the case of philia and agape within the writings of Platon and of the Capadocians Fathers. We shall show in this way that the Fathers found in the platonic terminology the correct concepts to formulate the dogma. However, they have reconsidered the concepts of the classical philosophy succeeding in this way to express adequately the ineffable of the Christian Revelation.

Reflecția teologică a Părinților Capadocieni a operat o schimbare radicală în întrebuințarea filosofică a termenilor consacrați pînă în acel moment. Ei au considerat filosofia antică un fel de „pedagog[1] spre Hristos", teologia întîlnindu-se cu metafizica greacă a lumii antice încă din primele secole de istorie creştină, pentru că patristica răsăriteană a apărut şi s-a dezvoltat în acelaşi areal cu diversele sisteme ale filosofiei antice.

Este adevărat că primele manifestări în scris ale creştinilor s-au constituit într-o dispută cu ideile marilor filosofi greci, gnosticismul servindu-se de acestea pentru a combate pe teologii vremii. Însă, începînd cu Iustin Martirul şi Filosoful, continuînd cu Clement din Alexandria şi Origene, filosofia capătă drept de existență în creştinism. Se încearcă o recuperare a filosofiei şi a culturii greceşti, mai cu seamă prin recursul la Platon şi Aristotel. Prin Sfinții Vasile cel Mare, Grigorie de Nyssa şi Grigore de Nazianz, secolul al IV-lea devine o epocă în care a existat completa armonie între gîndirea creştină şi filosofie şi în care a înflorit literatura patristică. Ideile lui Platon pătrund în creştinism prin scrierile lui Grigore de Nazianz şi Grigorie de Nyssa, contribuind la definitivarea dogmaticii şi filosofiei creştine. Marea construcție teologică se produce datorită moştenirii filosofice şi pe terenul ei. Dealtfel, se poate vorbi de un serviciu reciproc pe care şi-l fac filosofia greacă şi teologia creştină. Este şansa filosofiei greceşti de a se

[1] A se avea în vedere că în antichitate, inclusiv în perioada târzie, pedagogul este sclavul care îl însoțește pe elev spre şcoală, deci nicidecum, ca astăzi, o persoană specializată, ce se ocupă, teoretic şi practic, cu munca didactică şi educativă, sau care supraveghează şi ajută elevii la pregătirea lecțiilor în anumite şcoli sau internate (cf. *Dicționar explicativ al limbii române*) .

BDD-A103 © 2011 Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 18:09:19 UTC)

reîmprospătă, de a-şi reîncepe istoria intrînd în structurile noii credinţe, în vreme ce creştinismul îşi împlineşte destinul istoric prin filosofia greacă şi prin recuperarea vechii culturi aflate în disoluţie. Creştinismul nu înseamnă doar religie, ci este un spaţiu dogmatic de răscruce cu filosofia. Simplu spus, creştinismul redefineşte filosofia greacă, dă o nouă interpretare gîndirii clasice.

Contribuţia capadocienilor – formaţi la şcolile de filosofie din Atena - constă în implicarea în discursul teologic a filosofiei care nu uzează de raţiune pentru a căuta adevărul, cît mai ales de mecanismele care exprimă Adevărul revelat. Ei sînt preocupaţi să găsească formulările cele mai potrivite pentru precizarea dogmei[2], să reconsidere termenii filosofiei clasice greceşti, să reinventeze termeni deja consacraţi prin îmbogăţirea lor cu noi sensuri care dau posibilitatea de a exprima în modul cel mai adecvat inefabilul Revelaţiei creştine.

Textul evanghelic impusese deja noi viziuni asupra termenilor pe care filosofia clasică le ignora complet sau nu-i erau deloc cunoscute. De altfel, chiar în aceasta a constat munca gîndirii secolului al IV-lea, în mutarea înţelesurilor pe care le formulase filosofia greacă în dimensiunile spiritualităţii creştine[3]. Părinţii capadocieni au sesizat că terminologia platoniciană reprezintă mijlocul cel mai potrivit pentru a exprima raţional credinţa creştină, însă au fost conştienţi că se impune depăşirea dimensiunii conceptuale a termenilor, care riscă să blocheze accesul la ceea ce trebuie să vizeze în mod esenţial orice expresie teologică: relatarea unei experienţe spirituale şi a dogmei creştine.

Demersul de faţă este motivat de atenţia pe care ne-au reţinut-o cîteva cuvinte ce se constituie în adevărate instituţii în discursul teologic - *hypostas* (persoană), *philia, agape* - şi urmărim evoluţia lui *prosopon* spre *hypostas* şi care este încărcătura semantică şi diferenţele de nuanţă la *philia* şi *agape.*

I. Persoana umană

Conceptul de *persoană* nu a existat în societăţile tradiţionale – asiriană, egipteană, greacă latină. Acolo exista individul, nu persoana. Din perspectivă teologică, sintagma *persoană umană* presupune o fiinţă capabilă de a relaţiona cu Dumnezeu, Persoana Absolută, şi este atribuită omului pentru că a fost creat *după chipul şi după asemănarea lui Dumnezeu*. Persoana este inconfundabilul din noi. Ca indivizi, putem fi omogenizaţi şi ameninţaţi cu clonarea, dar ca persoane, nu.

a. *Prosopon* - mască

Platon înţelege sufletul ca nefiind legat de un singur trup pentru vecie. După moarte unei „gazde", el îşi găseşte alt lăcaş vremelnic. Deci, la filosoful grec, fiinţa umană nu este unică, individuală, din cauza reîncarnării şi a faptului că „fiecare

[2] Dan Chiţoiu face o remarcă foarte interesantă în legătură cu modul atît de nepotrivit de a înţelege rostul dogmei, adică acela de a constrînge şi a înţepeni gîndirea în formule ce nu pot fi dezbătute. El aduce ca mărturie opinia Părintelui Dumitru Stăniloae, care susţine că tocmai expresia dogmatică este cea care dă posibilitatea gîndului să atingă profunzimi nebănuite prin faptul că-i opreşte curgerea în direcţii nepotrivite, o limitează în sensul bun, îi trasează drumul spre intrarea în comuniune cu Adevărul (a se vedea Dan Chiţoiu, *Repere în filosofia bizantină,* Editura Fundaţiei AXIS, Iaşi, 2003, p. 51)

[3] *Ibidem.*

BDD-A103 © 2011 Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 18:09:19 UTC)

concept concret este absorbit de ideea abstractă care constituie în cele din urmă fundamentul şi justificarea sa ultimă”[4].

Nici la Aristotel[5] conceptul de persoană nu este ontologic posibil, deoarece sufletul este indisolubil legat de concret, omul existînd în splendoarea sa de ființă doar cît funcționează biologic. Moartea distruge definitiv individualitatea ființei umane.

Cînd se pune problema locului omului în lume (*cosmos*ul lui Platon în *Timaios* este o lume armonioasă, „divină” şi „frumoasă”, dar tot ce se sustrage raţiunii este respins şi condamnat) se naşte tragedia greacă, şi, odată cu teatrul, apare termenul *prosopon* – cu înțelesul de *mască.* În *Poetica*[6], Aristotel apreciază calitățile operei dramatice după abilitatea cu care actorul izbuteşte să-şi ascundă chipul. Dacă din spatele multiplelor măşti cu care jonglează poetul sau dramaturgul transpare permanent chipul natural, nefardat, al autorului, opera lui pierde o parte însemnată a calităților sale artistice

Legătura dintre chipul omului şi masca folosită de actori este una foarte profundă, spune Ioannis Zizioulas[7], deoarece teatrul reprezintă spațiul unde conflictul dintre libertatea umană şi necesitatea „logică” a lumii unificate şi armonioase poate fi vizibil. Prin intermediul măştii, omul reuşeşte să devină ceea ce nu este, să capete o identitate care altfel i-ar fi refuzată, să se transforme, pentru cîteva momente, într-o ființă unică, liberă şi singulară (irepetabilă), să devină o persoană (*prosopon*). Apelul la jocul teatral pare că aduce cu sine „îmbunătățiri” ființei umane, abilitățile căpătate prin acest mijloc nefiind caracteristice omului aşa cum este el conceput de cultura greacă veche, deci *prosopon*-ul reprezintă un element supraadăugat entității sale şi nu ființa sa adevărată, *ipostasul* său (căci *ipostas* însemna încă din acea epocă *natură, substanță*)[8]. Indiferent de curajul de care dă dovadă în luptele pe care le poartă, de îndrăzneala de a-i înfrunta pe zei, de a încălca legea sau de a păcătui, actorul ajunge să constate, la finalul tragediei, că libertatea îi este limitată, sau, mai curînd, că libertatea nu există.

b. *Persona*

Specialiştii nu s-au pus de acord în ce măsură *prosopon* influențează înțelesul cuvîntului *persona* - pe care îl întîlnim în spațiul roman cam în acelaşi context - şi dacă nu cumva acesta din urmă este inspirat de termenul grec. Se pare însă că a stîrnit interesul juriştilor romani, care îl introduc în vocabularul de specialitate pentru a desemna comportamentul etic al cetățeanului, adică omul capabil să relaționeze cu ceilalți, să se asocieze, să contribuie la organizarea vieții statului etc.

---

[4] Ioannis Zizioulas, *Ființa eclesială,* Editura Bizantină, Bucureşti, 2007, p. 21.

[5] Aristotel, *Metafizica* XII, 3, 1070 a.

[6] Idem, *Poetica,* 1448 a 20 sqq.

[7] Ioannis Zizioulas, *op. cit.*, pp. 25 – 26.

[8] *Ibidem*, p.26; Paul Evdokimov afirmă că acest *ipostas* conține în sine o întreagă filosofie, demonstrînd „inexistența unei ordini umane autonome, căci a exista înseamnă a participa la ființă sau la neant” – vezi *Taina iubirii,* Editura Christiana, Bucureşti, 1994, p. 75.

BDD-A103 © 2011 Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 18:09:19 UTC)

Dacă *prosopon*-ul grec îl ajută pe om să guste pentru o clipă dintr-o libertate care altfel nu-i este permisă, *persona* oferă o libertate iluzorie şi un statut în societate, o *identitate* - care este un element semnificativ al conceptului de persoană, care îl particularizează pe om, îl diferenţiază de ceilalţi - dar care este garantată doar de stat sau de orice alt ansamblu organizat. Adică, în situaţie de criză, de conflicte, omul este nevoit să apeleze la o instanţă juridică sau politică pentru a fi recunoscut sau pentru a-şi recăpăta identitatea şi statutul de persoană.

c. *Persoana - Hypostas*

Teologia a fost nevoită să reinventeze ori să redefinească unele concepte. Cei care reuşesc să producă această revoluţie sînt Părinţii din răsărit prin încercarea de a găsi o expresie, un termen, care să atribuie fiecărei Persoane din Sfînta Treime un conţinut ontologic, nu pentru a îmbunătăţi credinţa care înseamnă revelaţie, ci pentru a evita confuziile sau deformările. *Hypostas* este alegerea, întrucît antropologia capadocienilor este orientată *iconic;* adică omul este o fiinţă teologică şi deşi conţine oarecum în sine lumea, el nu are ca scop lumea, ci pe Dumnezeu. Din această perspectivă, toate paradoxurile au o explicaţie, fiinţa creată *după chipul şi după asemănarea* lui Dumnezeu se revelează ca acel fundament în care realităţile divină şi umană pot subzista fără a se contrapune, pot dialoga fără a se combate, pot crea în mod sinergic fără a se distruge reciproc. Explicaţia constă în faptul că iubirea este cea care stă la baza acestei comuniuni autentice a omului cu Dumnezeu, Cel care se raportează la creatura Sa ca la o *persoană.*

Deci, pentru a defini acest concept, Părinţii capadocieni au încercat să clarifice în ce măsură Tatăl, Fiul şi Sfîntul Duh sînt un singur Dumnezeu, au o singură fire (*ousia*), dar nu sînt o singură persoană (*hypostas*), ci trei. Dezbaterile care au urmat Conciliului de la Niceea (325) în legătură cu expresia din „Crez", care stabileşte că Fiul este *de o fiinţă* (*homoousios*) cu Tatăl, puneau (pentru prima oară în istorie!) problema raportului existent între termenii *ousia* şi *hypostasis,* adică între fire şi persoană. Observam că în filosofia greacă nu există nici o legătură între termenii persoană (*prosopon*) şi substanţă, natură. În teologie însă, odată cu capadocienii, *hypostas*-ul se identifică cu persoana, şi se clarifică relaţia dintre *ousia* şi *hypostas,* aspecte care stau la baza tuturor controverselor triadologice din secolul al IV-lea[9].

[9] Sabelie susţine că Dumnezeu se manifestă în trei „personaje", iar pentru a exprima acest aspect foloseşte termenul *prosopon (*cu sensul de „mască"). Dumnezeul creştinilor ar fi unul, dar uneori El ia o mască diferită. Astfel, în *Vechiul Testament*, îl întîlnim pe Tatăl, în *Noul Testament* pe Fiul, iar în epoca Bisericii pe Duhul Sfînt. (cf. Hierotheos, Mitropolit de Nafpaktos, *Persoana în tradiţia ortodoxă,* Editura Bunavestire, Bacău, 2002, p. 61). La fel şi Tertulian, în aceeaşi vreme, dar în Occident, exprimă Sfînta Treime folosindu-se de cuvîntul *persona:* „*Una substantia, tres personae"*. Problema constă, în ambele cazuri, în faptul că termenii nu au un conţinut ontologic. Pentru a evita această capcană şi pentru a defini toate nuanţele semantice ale conceptului de persoană, în discursul Părinţilor greci - începînd chiar cu Origene - se uzitează cuvîntul cel mai relevant: *hypostas.* Totuşi, pînă şi acest termen comportă o serie de riscuri din cauza modului în care vorbise Plotin (*Enneade*, V, 1) despre „ipostasurile" divinului ca fiind binele suprem, inteligenţa şi sufletul lumii. (vezi în acest sens Ioannis Zizioulas, *op. cit,* p. 29 – 31).

BDD-A103 © 2011 Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 18:09:19 UTC)

II. *Philia*

a. Philia în filosofia platoniciană

În filosofia lui Platon, *philia* are o încărcătură semantică foarte bogată şi, uneori, poate părea contradictorie. *Lysis* este dialogul de la care Platon porneşte pentru a dezbate acest concept pe care îl dezvoltă în *Banchetul* şi *Phaidros*[10], unde *philia* riscă să se confunde cu *eros*. În fond, după o descriere amănunţită a jocului iubirii, circulînd cu uşurinţă din lumea fizică în spaţiul mitic şi invers, relaţia celor care se iubesc este numită *philia*. Ideea centrală a dialogului *Lysis* este că *philia* ar sta la baza tuturor tipurilor de relaţie. Dar un lucru asemănător afirmă şi Eriximah, în *Banchetul* (189b), punînd această proprietate pe seama lui *Eros*, „un zeu mare şi minunat, a cărui înrîurire se întinde pretutindeni, cuprinzînd tot ce e omenesc şi deopotrivă tot ce e divin”[11].

În mod curent, totuşi, *philia* înseamnă pentru grec legătura dintre oameni, dintre oameni şi zei (*Banchetul*, 188c), între state. *Philia* este ceea ce face ca două lucruri să se potrivească, să se atragă şi să se armonizeze. Aceasta este partea ei luminoasă întruchipată de Lysis şi Menexenos, iar partea întunecată vine prin Hippotales, cu dorinţele lui sexuale. Seninătatea şi bucuria prieteniei se transformă în poftă, ceea ce n-ar fi surprinzător şi nou dacă ne-am gîndi la modul în care a luat naştere termenul *philia*[12]. Uniunea de dragoste care duce la procreaţie se face întotdeauna prin *Philotes* şi nu prin Eros. Philotes, zeitate autonomă, este fiica Nopţii, cea care dă naştere singură mai multor zeităţi care au în ele ceva deznădăjduit şi întunecat: Foamea, Înşelăciunea, Răzbunarea, Tristeţea, Cearta, Anarhia, Dezastrul, Moartea. Aceasta este sursa de semnificaţii a termenului *philia* care îi fac pe greci să înţeleagă prin prietenie mai mult decît amiciţia lui Cicero.

Nu vrem să insistăm asupra dezbaterilor foarte largi şi asupra teoriilor pe care le dezvoltă Socrate în *Lysis* asupra *philia* şi *phileo* – că prietenenia nu poate exista decît între cei care se aseamănă (*Lysis*, 214a sqq), doar între lucrurile cu totul opuse (*Lysis*, 215e), sau care cui este prieten, cel care iubeşte sau cel iubit (după modelul din *Phaidros*, cînd Socrate se întreabă dacă aduni unu cu unu, care din unu devine doi, cel pe care îl aduni sau cel la care aduni) etc. Ne interesează mai degrabă că interlocutorii încep prin a vorbi despre prietenie în sens modern şi sfîrşesc prin a vorbi despre afinitate, *philia*, la fel cum, în *Phaidros*, ceea ce la început părea o

---

[10] Leon Robin, *La theorie platonicienne de l amour*, PUF, Paris, 1964, p. 40.

[11] Deci există o forţă care acţionează în întregul cosmos alcătuit din contrarii, ca pricipiu unificator, de la astre la oameni, animale şi plante pînă la zei. Ideea este exprimată chir şi de către Socrate în *Gorgias*, 508a: „Învăţaţii spun, Calliclest, că Cerul şi Pămîntul, zeii şi oamenii trăiesc în unire, prietenie, armonie, înţelepciune şi dreptate, de aceea Universul acesta se numeşte Cosmos, prietene, şi nu haos, şi nici neînfrînare”.

[12] În mitologia greacă, Philia este o nimfă pe insula Naxos, una dintre cele trei educatoare ale zeului Dionysos. La Atena, pe Acropole, şi la Efes, Philia primea un cult pe altare speciale, ca zeiţă a prieteniei. Ea trecea drept mamă a lui Zeus Philios şi ca atribut al Afroditei şi al Persuasiunei, iar calificativul *philios* se dădea mai multor divinităţi, îndeosebi lui Zeus şi Hermes (vezi preot profesor Ioan G. Coman, *Frtumuseţile iubirii de oameni în spiritualitatea patristică,* Editura Mitropoliei Banatului, Timişoara, 1088, p. 140 şi notele 3, 4, 5.)

BDD-A103 © 2011 Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza”
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 18:09:19 UTC)

relație ideală de iubire bazată pe eros, este denumită, spre final, *philia*. Aşadar, cu toate elementele care o caracterizează şi o fac să fie valorizată şi prețuită, prietenia e un act de iubire (*Lysis*, 215b) care aici, la Platon, capăta şi forme de manifestare sexuală de tip homosexual.

Este momentul să facem o precizare. Exercițiul dialectic provoacă o trecere aproape insesizabilă de la *philia* la *eros*. Toată dezbaterea are în vedere definirea conceptului de *iubire platonică,* deşi este foarte dificil de stabilit unde începe şi unde se termină acest discurs şi, mai ales, care dintre personaje este delegat să ni-l transmită. Din acelaşi motiv este greu de stabilit şi care sînt coordonatele iubirii platonice, deoarece putem sesiza nuanțe care definesc şi un alt tip de *iubire, socratică.* Ce anume le diferențiază? Unde îşi epuizează Socrate competențele şi unde începe Platon să treacă în sfera metafizică?

b. Iubirea socratică şi iubirea platonică

Pentru Diotima, privirea sufletului este orientată mereu spre Înalt, unde se află Binele, Perfecțiune şi Frumosul, dar capacitatea lui de a şi urca este mult diminuată de fluxul necontenit al schimbării, este chiar mutilată de contactul cu lumea devenirii. Datoria şi dorința supremă a sufletului este să fugă de aici, să se elibereze de înşelăciunea simțurilor, de impuritatea însoțitorului său (trupul), de neastîmpărul dorințelor şi de sentimentele care vor să-l *țintuiască* în materie. Oricît de mult ar dori să scape, sufletul ştie că îşi va atinge țelul prin mijlocirea trupului, astfel încît toată problema se rezumă la cum trăieşte omul, la cît de statornic poate fi în ideea de bine, frumos, adevăr, iubire, pentru a găsi treptat *calea spre mai sus*, care-l va duce la capătul şirului de vieți, îl va elibera de constrîngerea de a intra într-un nou trup.

Itinerariul propus de Diotima presupune trecerea de la o experiență erotică la o experiență de ordin estetic, intelectualist şi metafizic[13]. Sînt cîteva etape de inițiere şi trepte de urcat pentru a ajunge la ideea de Frumos, ținta ultimă.

Fiind vorba de o scară a iubirii, pe treapta cea mai de jos se situează bărbații al căror fel de a iubi este de a se orienta către femei şi de a zămisli copii, „socotind că prin asta vor avea parte de fericirea nemuririi şi vor fi ținuți minte cît e veşnicia de lungă" (*Banchetul,* 208b). Prin dragoste, omul are acces la realitățile ultime, deci poate depăşi acest nivel inferior, această primă etapă de inițiere. Aşadar, „cel care năzuieşte la țelul cel mai înalt – [Frumosul] - trebuie" să iubească un trup frumos, apoi frumusețea oricărui trup, a sufletului, să iubească frumusețea purtării, a legilor, a cunoştințelor (*Banchetul,* 210a – 211c)

Alcibiade dă mărturie că Socrate nu a ajuns la stadiul contemplării Frumuseții în sine, ci a rămas pe o treptă inferioară, care presupune că se foloseşte de frumusețea lui Alcibiade, a lui Charmides şi a altor tineri. Particular felului de a iubi al lui Socrate nu este „frumusețea băiatului, ci băiatul frumos"[14]. Deci iubirea

[13] Yvon Bres, *Psihologia lui Platon,* Editura Humanitas, Bucureşti, 2000, p. 270 – 271.

[14] Anton Adămuț, *Cum visează filosofii,* Editura ALL, Bucureşti, 2008, p. 103. A se vedea şi Gregory Vlastos**,** *Socrate***.** *Ironist şi filozof moral,* Editura Humanitas, Bucureşti, 2002, p. 40: „în

BDD-A103 © 2011 Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 18:09:19 UTC)

la Socrate e legată, e sprijinită întotdeauna pe cineva, lucru care nu are nimic rău în sine, dar e rău că e egoistă şi provoacă suferinţă (cel puţin lui Alcibiade). El nu dă nimic, doar îşi ia ce şi cum vrea, fără să fie afectat de durerea şi dorinţa celui care îl iubeşte. Iubirea socratică nu are la bază ideea de schimb (dă şi unul, dă şi celălalt). Este una empirică. „E greu de acceptat, în cazul lui Socrate, transformarea mişcării erotice într-o experienţă metafizică. Şi cum trecerea aceasta, în *Banchetul,* există, ea nu poate aparţine decît lui Platon”[15].

În principiu, erotismul socratic exclude sexualitatea. La fel ca şi în iubirea platonică, satisfacţia ultimă a dorinţei sexuale nu este un scop în sine. Dar tinerii aceştia înflăcăraţi cu care se conversează Socrate nu aveau să priceapă. Totuşi, vom vedea în *Phaidros* (256b-d) o anumită îngăduinţă şi înţelegere pentru eventualele alunecări şi cedări în faţa pasiunii: „Dacă, dimpotrivă, viaţa ce o vor duce va fi nu prea aleasă, mînată de dorul de onoruri şi nu de setea înţelepciunii, atunci se poate întîmpla ca, prinşi odată de beţie sau în cine ştie ce altă clipă de sleire a treziei[16], sufletele lor rămase fără apărare să fie covîrşite de caii cu năravcetrag deopotrivă către acelaşi ţel; ei aleg astfel ceea ce în mintea celor mulţi apare ca supremă fericire şi săvîrşesc ce e de săvîrşit. Odată lucrul împlinit, ei gustă din aflata fericire de mai multe ori, nu însă mult prea des, de vreme ce nu întregul cuget consimte la această faptă”.

c. *Philia, phileo, philantropia* în creştinismul răsăritean

În creştinismul răsăritean, cuvîntul[17] cu utilizarea cea mai frecventă este *phileo,* care în general desemnează afecţiunea pentru o persoană sau un lucru. În prim plan sînt situate relaţiile cu părinţii şi cu prietenii (ca în cuvîntul compus *philadelphia,* dragoste de frate sau, în varianta de traducere[18] a textului biblic propusă de Bartolomeu Anania, „prietenie frăţească”*; philoxenia,* ospitalitate sau dragoste pentru străini); dar este inclusă aici întreaga dimensiune a sentimentului de plăcere, bunăvoinţă pentru ceva, care poate avea ca obiect zei, persoane sau lucruri. *Philia* exprimă *dragostea, prietenia, afecţiunea, bunăvoinţa,* iar *philos* desemnează *părintele sau prietenul.* Astfel, *phileo* descrie în mod deosebit afecţiunea între persoane în sînul sau în afara familiei şi implică *grijă, atenţie, ospitalitate*; poate exprima şi dragostea pentru anumite lucruri în sensul de *a plăcea*. W. Gunther şi

---

erosul platonician, cea iubită este Forma transcendentă a Frumuseţii a cărei imagine e băiatul cel frumos”.

[15] Anton Adămuţ, *op. cit.,* p. 99.

[16] În acest text apare termenul trezie, care în mistica răsăriteană, mai cu seamă în isihasm, devine un concept complex foarte important – trezvie - care desemnează atenţia maximă asupra gîndurilor pentru a preîntâmpina orice dorinţă ce s-ar putea transforma în patimă.

[17] Cf. Coenen L. – Beyreuter E., - Bietenhard H. (ed.), *Dizionario di concetti biblici del Nuovo Testamento*, Edzione Dehoniane, Bologna, 1976, pp. 91 - 92.

[18] Aşa cum apare în 2 *Petru*, 1, 7: Pentru a deveni părtaşi la firea dumnezeiască, „punîndu-vă întreaga sîrguinţă, credinţei voastre adăugaţi-i virtutea; virtuţii, cunoştinţa; cunoştinţei, înfrînarea; înfrînării, răbdarea; răbdării, evlavia; evlaviei, prietenia frăţească; prieteniei frăţeşti, iubirea” (II *Petru*, 1, 5 - 7). De asemenea, în *1Corinteni* 16, 22 *phileo* este folosit clar pentru a exprima iubirea pentru Iisus: „Dacă cineva nu-L iubeşte pe Domnul, să fie anatema” (cf. *Biblia* sau *Sfînta Scriptură,* EIBMBOR, Bucureşti, 2001).

BDD-A103 © 2011 Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza”
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 18:09:19 UTC)

H.-G. Link[19] precizează că toate conceptele rezultate din *phileo* nu au nici o relevanță religioasă. Acest aspect este valabil doar pentru societatea greacă veche pentru că în practica vieții și a credinței creștine lucrurile stau altfel. Iubirea, indiferent de subiectul asupra căreia se îndreaptă, are ca izvor iubirea pentru Dumnezeu.

Prin urmare, atît verbul *phileo* cît și substantivul *philia* și termenii compuși[20] care pornesc de la ei au un profund caracter religios. Vedem că în comunitatea primară biblică se obișnuia să se facă adunare de colecte pentru săraci (*koinonia*[21]), erau hrăniți săracii și li se oferea ajutor material concret (*diaconia*[22]). Aceste acțiuni de întrajutorare aveau loc în contextul serviciilor liturgice și erau numite *agape*[23], pentru ca începînd cu secolul al III-lea să se folosească și noțiunea de *philanthropie* pentru a desemna ajutorul reciproc între oameni[24]. Deci, erau considerate fapte de filantropie acțiunile individuale sau comunitare pentru omul aflat în boală, sărăcie sau alte nevoi, ca expresie elementară a credinței creștine. În prima fază, omul era elementul central al actului filantropic (act caracterizat prin antropocentrism), însă după ce a fost clarificată și stabilită doctrina hristologică, noțiunea de *philanthropie* capătă un caracter profund hristocentric[25]. Aceasta nu

[19] Cf. Coenen L. – Beyreuter E., - Bietenhard H. (ed.), *op. cit.*, p. 92.

[20] Un termen compus care pornește de la *philia* este *filocalia,* care semnifică literal *iubirea de frumos*.

[21] Cf. *Romani* 15, 26.

[22] Cf. *Faptele apostolilor*, 6, 1; *Romani,* 15, 25; II *Corinteni* 8, 84.

[23] Agapele erau întâlniri frățești la care se lua masa. Întrucât apar conflicte și probleme (*Faptele apostolilor* 6, 1 - 6) în timpul slujirii la mese sau la grija pentru ajutorul material acordat săracilor, se constituie *diaconatul*. Se încerca astfel evitarea problemelor și conflictelor care ar fi putut să ducă la neglijarea activității misionare din partea Sfinților Apostoli (*Fapte,* 6, 2 - 7). Astfel are loc pentru prima dată instituirea serviciului filantropic-diaconal în mod expres și diferențiat față de cel liturgic și de predicare a cuvântului lui Dumnezeu, însă rămîn legate unul de celălalt într-un mod firesc și organic. Cei care se ocupă efectiv de acest serviciu sînt *diaconii* **(***Faptele Apostolilor,* cap. 6**)**, lucrarea lor de ajutorare a aproapelui, sub semnul iubirii, fiind semnul de recunoaștere ca ucenici ai lui Hristos. Diacon putea fi un bărbat sau o femeie. Un nume celebru în secolul al IV-lea este diaconița Olimpiada, protejată a Sfîntului Grigore de Nazianz (care, neputând să ajungă la nunta ei, i-a trimis în dar un text cu sfaturi valabil pentru orice femeie creștină măritată, *Sfaturi pentru Olimpiada*); prietenă foarte apropiată a Sfîntului Ioan Gură de Aur, cu care, într-o etapă a vieții lor, poartă o serioasă corespondență; cea căreia Sfîntul Grigorie de Nyssa i-a dedicat *Comentariile sale la Cîntarea Cîntărilor.* La Părinții latini și în *Vulgata*, termenul *agape* din limba greacă apare sub forma *caritas.* Etimologic, acest cuvînt vine de la latinescul *carus*, care înseamnă „scump, drag" (A. Papaderos, „Liturgical Diaconis", în *An Orthodox Approach to Daconia,* Warszawa, 2000, p. 101). *Caritas* desemnează, totodată, diversele activități creștinești făcute din dragoste pentru aproapele. Opinia lui Heinrich Pompey este extrem de interesantă, întrucît el pornește, în disecarea temenului *caritas*, de la o asemănare fonetică pe care o observă cu cuvîntul grecesc *charis*: har, dar, bucurie, dragoste. Avînd în vedere că harul este energia necreată și izvorul primordial al dragostei, credem că formularea lui Heinrich Pompey nu este departe de adevăr.

[24] Pînă la această dată întîlnim termeni ca „prietenie" (II *Macabei*, 9, 27), „plin de bunăvoință" (*Faptele Apostolilor*, 27, 3) sau „neobișnuit de prietenos" (*Faptele Apostolilor*, 28, 2).

[25] A. Papaderos, „Liturgical Diaconis", în *An Orthodox Approach to Daconia*, Warszawa, 2000, pp. 101 – 105.

BDD-A103 © 2011 Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 18:09:19 UTC)

înseamnă că omul este marginalizat, ci inclus în dragostea lui Hristos, în care omul, împreună cu Iisus şi în numele Lui, trăieşte şi conlucrează cu harul Duhului Sfînt pentru mîntuirea personală şi pentru venirea Împărăţiei lui Dumnezeu. Aşa cum în persoana lui Iisus Hristos firea divină şi cea omenească formează o unire ipostatică neamestecată, neschimbată, neîmpărţită şi nedespărţită[26], tot aşa trebuie să iubească omul şi să slujească lui Dumnezeu prin aproapele, întrucît omul, atunci cînd iubeşte pe Dumnezeu şi-I slujeşte, iubeşte pe aproapele şi-i slujeşte în egală măsură, iar cînd slujeşte aproapelui şi-l iubeşte, slujeşte în egală măsură lui Dumnezeu şi-L iubeşte, fără ca omul să amestece persoanele sau iubirea şi slujirea, sau să le confunde, să le împartă sau să le despartă.

III. *Agape, agapao*

În greaca veche[27], *agapao* înseamnă *a respecta, a trata cu amabilitate*; adesea este folosit ca şi sinonim al lui *phileo*, fără a se face diferenţa dintre cei doi termeni. În Noul Testament, în schimb, *agapao* şi *agape* au căpătat o semnificaţie particulară fiind utilizate pentru a exprima dragostea faţă de Dumnezeu şi faţă de semeni şi modul de existenţă care se bazează pe această iubire.

Aproape inexistent[28] în textele păgîne (în scrierile lui Platon, de pildă, nu apare niciodată), cuvîntul *agape* promitea să facă o adevărată carieră încă din primele secole de după Hristos pentru că primii creştini şi Părinţii de limbă greacă îl foloseau pentru a descrie dragostea divină şi dragostea fraternă care caracteriza şi domina atmosfera agapelor. Sau, *agape* era folosit pentru descrierea relaţiilor creştineşti dintre oameni[29].

---

[26] Formulă stabilită de Sfinţii Părinţi la Sinodul IV de la Calcedon (451).

[27] Coenen L., Beyreutere E., Bietenhard H., *op. cit.*, p. 92. În acelaşi dicţionar, W. Gunther şi H. G. Link susţin că nu este foarte clară etimologia cuvintelor *agapao* şi *agape*. În timp ce verbul *agapao* apare foarte frecvent în literatura greacă începînd cu Homer, substantivul *agape* este un termen apărut în mod deosebit în greaca tîrzie. În afara *Bibliei,* mai este un pasaj atestat cu oarecare certitudine (secolul al II-lea d. Ch.) în care zeiţei Isis i se conferă titlul de *agape*. Pentru vechii greci, verbul *agapao* este un cuvînt care se foloseşte fără nuanţe deosebite, fiind adesea înlocuit cu *erao* sau *phileo* sau chiar cu un sinonim al acestora, cu sensul de *a plăcea, a fi satisfăcut, a trata cu amabilitate*. În puţine cazuri, atunci cînd este vorba despre o divinitate care manifestă predilecţie faţă de o persoană este evident că nu este vorba despre aspiraţia omului de a poseda lucruri sau valori, cum ar fi în cazul lui *erao*, ci de un act de bunăvoinţă pe care cineva îl manifestă din simpatie pentru altcineva. Acest aspect reiese în special din utilizarea lui *agapetos*, care se referă la un fiu, în special dacă este copil-unic, spre care se îndreaptă toată afecţiunea părinţilor (*Ibidem,* p. 92). Statistic vorbind, *agape* este un cuvît foarte rar întîlnit în Vechiul Testament: de 10 ori în *Cîntarea Cîntărilor* şi de opt ori în tot restul *Vechiului Testament*, inclusiv în scrierile necanonice. Nu este sigur dacă a fost folosit în perioada elenistică. În *Noul Testament* însă apare des: întîlnim verbul *agapao* de 135 ori, *agape*, de 117 ori, iar adjectivul lui, de 63 de ori. Cf. pr. prof. Haralambie Rovenţa, *Iubirea creştină,* Bucureşti, 1936, p. 6.

[28] Cf. Robert Flaceliere, *L'amour en Grece*, p. 185. A se vedea şi Antonio Freire S.J., *Eros platoniciene et agape chretienne,* în „Analele Universităţii Bucureşti. Limbi clasice şi Orientale", 1973, p. 32.

[29] D. I. Constantelos, *Byzantine Philanthropie and Social Welfare*, Rutgers University Press, New Brunswick, New Jersey, 1968, p. 29; cf. şi „Social Consciousness in the Greek Orthodox Church", în *Eastern Churches Review*, nr. 3, 1967, pp. 223 – 230.

BDD-A103 © 2011 Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 18:09:19 UTC)

În viziune creştină, iubirea îşi are rădăcinile în natura lui Dumnezeu pentru că „iubirea e viaţa însăşi a naturii divine”[30] şi ține „ființial de Dumnezeu”[31]. Acest lucru înseamnă că dragostea este cauză şi fundament pentru orice faptă a lui Dumnezeu şi caracterizează relația cu Fiul şi creația Lui. Nu este o calitate abstractă, ci este vitalitate, putere şi bunătate răspîndite lumii prin intermediul Fiului[32].

A fi creştin înseamnă să-ți asumi cuvintele lui Iisus şi să împlineşti poruncile Lui: „dacă veți rămîne în cuvîntul Meu, sînteți cu adevărat ucenici ai Mei!” (*Ioan* 8, 31).

Ne vom opri asupra unui episod evanghelic extrem de interesant din care vom înțelege complexitatea tipului de relație dintre om şi Dumnezeu şi, mai ales, diferențele de nuanță ale cuvîntului iubire pe care limba română pare că le scapă din vedere. Este vorba de dialogul din momentul repunerii Sfîntului Petru în treapta apostoliei: „După ce au prînzit, a zis Iisus lui Simon Petru: Simone, fiul lui Iona, Mă iubeşti tu (*agapaos me?*) mai mult decît aceştia? El a răspuns: Da, Doamne, Tu ştii că te iubesc (*philo te*). Zis-a lui: Paşte mieluşeii Mei. Iisus i-a zis iarăşi, a doua oară: Simone, fiul lui Iona, Mă iubeşti (*agapaos me*)? El i-a zis: Da, Doamne, Tu ştii că Te iubesc (*philo te*). Zis-a Iisus: Păstoreşte oile Mele. Iisus i-a zis a treia oară: Simone, fiul lui Iona, Mă iubeşti (*phileis me*)? Petru s-a întristat că i-a zis a treia oară: Mă iubeşti? Şi I-a zis: Doamne, Tu ştii toate. Tu ştii că Te iubesc (*philo te*). Iisus i-a zis: Paşte oile Mele” (*Ioan* 21, 15 - 17).

Observăm că în limba română se foloseşte doar un cuvînt - *Mă iubeşti? Te iubesc* -, în timp ce limba greacă, prin *agapaos me?* şi *philo te*, redă tensiunea legăturii şi comuniunii lui Petru cu Iisus, evidențiază profunzimea şi nivelele dragostei. Astfel, la început, Iisus întreabă: „*agapaos me?*” (mă iubeşti?), iar Petru răspunde: „*philo te*” (te iubesc, îmi eşti drag), pentru ca la final, Iisus să schimbe registrul şi să întrebe „*phileis me?*” (îți sînt drag, mă iubeşti prieteneşte?), iar Petru răspunde pe măsură, ca şi pînă acum, „*philo te*”. De fiecare dată, Petru are acelaşi răspuns: „*philo te”*.

O parte a comentatorilor sugerează că în textul de față *agapao* şi *phileo* ar fi sinonime, iar folosirea diferențiată nu ar aduce nici o referință deosebită asupra textului sacru[33], ceea ce poate să explice opțiunea pentru traducere în limba română[34].

---

[30] Sfîntul Grigorie de Nyssa, *Despre suflet şi înviere,* p. 32.

[31] Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă,* vol. I, EIBMBOR, Bucureşti, 1978, p. 297.

[32] C. Spicq, O.P., *Agape dans le Nouveau Testament – analyse des textes,* III, J. Gabada & Cie Edition, Paris, 1959, pp. 276 – 277.

[33] Vezi astfel J. H. Bernard, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St. John*, vol. II, T&T Clark, Edinburg, 1986, pp. 703 – 704; Raymond E. Brawn, *The Gospel According to John, (XIII - XXI)*, vol. II, Anchor Bible Doubleday, New York, 1970, pp. 1102-1103.

[34] Totuşi, limba latină apelează şi ea la cuvinte diferite. Iată cum prezintă *Vulgata* acest dialog - Iisus întreabă (în versetele 15 şi 16): „*diligis mine?*”, iar Petru răspunde: „*te amo*”. În versetul 17, în schimb, Iisus întreabă: „*amas mine?*”, iar Petru răspunde: „*te amo*”. *Diligo* înseamnă *a iubi, a prețui, a respecta*, iar *amo* se traduce prin *a iubi, a găsi bun, a fi pe plac.*

BDD-A103 © 2011 Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 18:09:19 UTC)

Apartenența la grupul de ucenici ai lui Iisus presupune asumarea unor atitudini şi gesturi riscante pentru opinia publică şi pentru statutul social al acelor vremuri. Astfel, întrebarea inițială - „*agapaos me?*" - priveşte iubirea fierbinte şi necondiționată, iubirea pentru care Petru ar fi trebuit să accepte orice dificultăți şi inconveniente. Dar el ştie care-i sînt limitele. Este de ajuns să ne întoarcem la momentul de dinaintea Patimilor, atunci cînd Petru făgăduieşte: „Doamne, cu Tine sînt gata să merg şi în temniță şi la moarte" (*Luca* 22, 23; *Matei* 26, 33 – 35; *Marcu* 14, 29; *Ioan* 13, 37). Totuşi, se va leapădă de Iisus de trei ori. El dovedeşte, prin răspunsurile pe care le dă acum (în *Ioan* 21, 15 - 17), că şi-a însuşit pînă la capăt lecția trădării. Pînă în acea clipă, iubirea lui era trunchiată, nedeplină şi declarativă. Era o dragoste rațională, căci învățăturile lui Iisus i se păreau juste, le-a îmbrățişat, era apărătorul lor înfocat (cînd Iisus este arestat, în grădina Ghetțimani, el scoate sabia şi taie urechea soldatului Malhus). Dar Iisus îi cerea o iubire izvorîtă din inimă. Întrebarea repetată insistent, pînă la întristarea apostolului, scoate în evidență nevoia asumării totale a credinței pînă la jertfa propriei persoane. Din cauza experienței anterioare, ştiindu-şi limitele, Petru nu îndrăzneşte să răspundă cu alt termen decît acela de *phileo*. Sau, mai curînd, renunță la a mai rosti cu fermitate că iubeşte, că este fidel şi că va fi în stare să facă orice pentru dragostea lui. Renunță la mîndria caracteristică rațiunii şi se smereşte. Este un alt fel de a spune „cred, Doamne, ajută necredinței mele!", un mod de a-şi da pe față neputința şi că fără harul de sus şi intervenția divină, iubirea lui este nimic[35]. Petru îşi ştie măsura şi se întristează, dar ştie că Dumnezeu îi cunoaşte inima şi-i vede regretul pentru actul trădării. Iisus cunoaşte, la rîndul Său, toate acestea şi repetă întrebarea nu pentru a-l chinui şi umili pe credinciosul său apostol, ci pentru a le arăta tuturor noua formă de iubire de care este în stare Petru, o iubire jertfelnică, pornită dintr-o inimă smerită. Altfel, nu ar fi şi el unul dintre cei trei stîlpi ai Bisericii.

Bibliografie

Adămuț, Anton, *Cum visează filosofii*, Editura ALL, Bucureşti, 2008

Antonio Freire S.J., *Eros platoniciene et agape chretienne*, în „Analele Universității Bucureşti. Limbi clasice şi Orientale", 1973

J. H. Bernard, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St. John*, vol. II, T&T Clark, Edinburg, 1986

Brawn, Raymond E., *The Gospel According to John, (XIII - XXI*), vol. II, Anchor Bible Doubleday, New York, 1970

Bres, Yvon, *Psihologia lui Platon*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2000

Chițoiu, Dan, *Repere în filosofia bizantină*, Editura Fundației AXIS, Iaşi, 2003

Coenen L., Beyreuter E., Bietenhard H. (ed.), *Dizionario di concetti biblici del Nuovo Testamento*, Edzione Dehoniane, Bologna, 1976

Coman, Ioan G., *Frumusețile iubirii de oameni în spiritualitatea patristică,* Editura Mitropoliei Banatului, Timişoara, 1988

[35] Sfîntul Ioan Gură de Aur, *Comentariu la Evanghelia după Ioan,* ed. cit., pp. 373 – 374.

BDD-A103 © 2011 Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 18:09:19 UTC)

Constantelos, D. I., *Byzantine Philanthropie and Social Welfare,* Rutgers University Press, New Brunswick, New Jersey, 1968
Evdokimov, Paul, *Taina iubirii*, Editura Christiana, Bucureşti, 1994
Flaceliere, Robert, *L amour en Grece*, Libraire Hacette, Paris, 1960
Sfîntul Grigorie de Nyssa, *Despre suflet şi înviere,* Editura Herald, Bucureşti, 2006
Hierotheos, Mitropolit de Nafpaktos, *Persoana în tradiția ortodoxă,* Editura Bunavestire, Bacău, 2002
Platon, *Banchetul*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2006
Idem, *Phaidros*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2006
Idem, *Phaidon*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2006
Robin, Leon, *La theorie platonicienne de l amour*, PUF, Paris, 1964
C. Spicq, O.P., *Agape dans le Nouveau Testament – analyse des textes*, III, J. Gabada & Cie Edition, Paris, 1959
Stăniloae, Dumitru, *Teologia Dogmatică Ortodoxă,* vol. I, EIBMBOR, Bucureşti, 1978
Vlastos**,** Gregory, *Socrate**.** Ironist şi filozof moral,* Editura Humanitas, Bucureşti, 2002
Zizioulas, Ioannis, *Ființa eclesială,* Editura Bizantină, Bucureşti, 2007

BDD-A103 © 2011 Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza”
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 18:09:19 UTC)