

Întâlnirea 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 hyposthesis 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 platonian 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 întrebuițarea filosofică a termenilor consacrați pînă în acel moment. Ei au considerat filosofia antică un fel de „pedagog¹ spre Hristos”, teologia întîlnindu-se cu metafizica greacă a lumii antice încă din primele secole de istorie creștină, pentru că patristica răsăriteană a apărut și s-a dezvoltat în același areal cu diversele sisteme ale filosofiei antice.

Este adevărat că primele manifestări în scris ale creștinilor 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 și Filosoful, continuînd cu Clement din Alexandria și Origen, filosofia capătă drept de existență în creștinism. Se încearcă o recuperare a filosofiei și a culturii grecești, mai cu seamă prin recursul la Platon și Aristotel. Prin Sfinții Vasile cel Mare, Grigorie de Nyssa și Grigorie de Nazianz, secolul al IV-lea devine o epocă în care a existat completa armonie între gîndirea creștină și filosofie și în care a înflorit literatura patristică. Ideile lui Platon pătrund în creștinism prin scrierile lui Grigorie de Nazianz și Grigorie de Nyssa, contribuind la definitivarea dogmaticii și filosofiei creștine. Marea construcție teologică se produce datorită moștenirii filosofice și pe terenul ei. Dealtfel, se poate vorbi de un serviciu reciproc pe care și-l fac filosofia greacă și teologia creștină. Este șansa filosofiei grecești 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 școală, deci nicidecum, ca astăzi, o persoană specializată, ce se ocupă, teoretic și practic, cu munca didactică și educativă, sau care supraveghează și ajută elevii la pregătirea lecțiilor în anumite școli sau internate (cf. *Dicționar explicativ al limbii române*).

reîmprospăta, de a-și reîncepe istoria intrînd în structurile noii credințe, în vreme ce creștinismul își împlinește destinul istoric prin filosofia greacă și prin recuperarea vechii culturi aflate în soluție. Creștinismul nu înseamnă doar religie, ci este un spațiu dogmatic de răscruce cu filosofia. Simplu spus, creștinismul redefinește filosofia greacă, dă o nouă interpretare gîndirii clasice.

Contribuția capadocienilor – formați la școlile de filosofie din Atena - constă în implicarea în discursul teologic a filosofiei care nu uzează de rațiune pentru a căuta adevărul, cît mai ales de mecanismele care exprimă Adevărul revelat. Ei sînt preocupați să găsească formulările cele mai potrivite pentru precizarea dogmei², să reconsidere termenii filosofiei clasice grecești, să reinventeze termeni deja consacrați prin îmbogățirea lor cu noi sensuri care dau posibilitatea de a exprima în modul cel mai adecvat inefabilul Revelației creștine.

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 înțelesurilor pe care le formulase filosofia greacă în dimensiunile spiritualității creștine³. Părinții capadocieni au sesizat că terminologia platoniciană reprezintă mijlocul cel mai potrivit pentru a exprima rațional credința creștină, însă au fost conștienți că se impune depășirea dimensiunii conceptuale a termenilor, care riscă să blocheze accesul la ceea ce trebuie să vizeze în mod esențial orice expresie teologică: relatarea unei experiențe spirituale și a dogmei creștine.

Demersul de față este motivat de atenția pe care ne-au reținut-o cîteva cuvinte ce se constituie în adevărate instituții în discursul teologic - *hypostas* (persoană), *philia*, *agape* - și urmărim evoluția lui *prosopon* spre *hypostas* și care este încărcătura semantică și diferențele de nuanță la *philia* și *agape*.

I. Persoana umană

Conceptul de *persoană* nu a existat în societățile tradiționale – asiriană, egipteană, greacă latină. Acolo exista individul, nu persoana. Din perspectivă teologică, sintagma *persoană umană* presupune o ființă capabilă de a relaționa cu Dumnezeu, Persoana Absolută, și este atribuită omului pentru că a fost creat *după chipul și după asemănarea lui Dumnezeu*. Persoana este inconfundabilul din noi. Ca indivizi, putem fi omogenizați și amenințați cu clonarea, dar ca persoane, nu.

a. Prosopon - mască

Platon înțelege sufletul ca nefiind legat de un singur trup pentru vecie. După moarte unei „gazde”, el își găsește alt lăcaș vremelnic. Deci, la filosoful grec, ființa umană nu este unică, individuală, din cauza reîncarnării și a faptului că „fiecare

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

³ *Ibidem*.

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

Nici la Aristotel⁵ 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 (*cosmosul* lui Platon în *Timaios* este o lume armonioasă, „divină” și „frumoasă”, dar tot ce se sustrage rațiunii este respins și condamnat) se naște tragedia greacă, și, odată cu teatrul, apare termenul *prosopon* – cu înțelesul de *mască*. În *Poetica*⁶, Aristotel apreciază calitățile operei dramatice după abilitatea cu care actorul izbutește să-și ascundă chipul. Dacă din spatele multiplelor măști 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 și masca folosită de actori este una foarte profundă, spune Ioannis Zizioulas⁷, deoarece teatrul reprezintă spațiul unde conflictul dintre libertatea umană și necesitatea „logică” a lumii unificate și armonioase poate fi vizibil. Prin intermediul măștii, omul reușește 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 și 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 așa cum este el conceput de cultura greacă veche, deci *prosopon*-ul reprezintă un element supraadăugat entității sale și 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

Specialiștii nu s-au pus de acord în ce măsură *prosopon* influențează înțelesul cuvîntului *persona* - pe care îl întîlnim în spațiul roman cam în același context - și dacă nu cumva acesta din urmă este inspirat de termenul grec. Se pare însă că a stîrnit interesul juriștilor 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, București, 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, București, 1994, p. 75.

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 și un statut în societate, o *identitate* - care este un element semnificativ al conceptului de persoană, care îl particularizează pe om, îl diferențiază de ceilalți - dar care este garantată doar de stat sau de orice alt ansamblu organizat. Adică, în situație de criză, de conflicte, omul este nevoit să apeleze la o instanță juridică sau politică pentru a fi recunoscut sau pentru a-și recăpăta identitatea și statutul de persoană.

c. *Persoana - Hypostas*

Teologia a fost nevoită să reinventeze ori să redefină unele concepte. Cei care reușesc să producă această revoluție sînt Părinții din răsărit prin încercarea de a găsi o expresie, un termen, care să atribuie fiecărei Persoane din Sfînta Treime un conținut ontologic, nu pentru a îmbunătăți credința care înseamnă revelație, ci pentru a evita confuziile sau deformările. *Hypostas* este alegerea, întrucît antropologia capadocienilor este orientată *iconic*; adică omul este o ființă teologică și deși conține oarecum în sine lumea, el nu are ca scop lumea, ci pe Dumnezeu. Din această perspectivă, toate paradoxurile au o explicație, ființa creată *după chipul și după asemănarea* lui Dumnezeu se revelează ca acel fundament în care realitățile divine și umane pot subzista fără a se contrapune, pot dialoga fără a se combate, pot crea în mod sinergic fără a se distruge reciproc. Explicația 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, Părinții capadocieni au încercat să clarifice în ce măsură Tatăl, Fiul și 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 stabilește că Fiul este *de o ființă (homoousios)* cu Tatăl, puneau (pentru prima oară în istorie!) problema raportului existent între termenii *ousia* și *hypostasis*, adică între fire și persoană. Observăm că în filosofia greacă nu există nici o legătură între termenii persoană (*prosopon*) și substanță, natură. În teologie însă, odată cu capadocienii, *hypostas*-ul se identifică cu persoana, și se clarifică relația dintre *ousia* și *hypostas*, aspecte care stau la baza tuturor controverselor triadologice din secolul al IV-lea⁹.

⁹ Sabelie susține că Dumnezeu se manifestă în trei „personaje”, iar pentru a exprima acest aspect folosește termenul *prosopon* (cu sensul de „mască”). Dumnezeu creștinilor 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 tradiția ortodoxă*, Editura Bunavestire, Bacău, 2002, p. 61). La fel și Tertulian, în aceeași 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 conținut ontologic. Pentru a evita această capcană și pentru a defini toate nuanțele semantice ale conceptului de persoană, în discursul Părinților greci - începînd chiar cu Origene - se uzitează cuvîntul cel mai relevant: *hypostas*. Totuși, pînă și acest termen comportă o serie de riscuri din cauza modului în care vorbise Plotin (*Enneade*, V, 1) despre „ipostasurile” divinului ca fiind binele suprem, inteligența și sufletul lumii. (vezi în acest sens Ioannis Zizioulas, *op. cit.*, p. 29 – 31).

II. *Philia*

a. *Philia* în filosofia platoniciană

În filosofia lui Platon, *philia* are o încărcătură semantică foarte bogată și, uneori, poate părea contradictorie. *Lysis* este dialogul de la care Platon pornește pentru a dezbată acest concept pe care îl dezvoltă în *Banchetul* și *Phaidros*¹⁰, unde *philia* riscă să se confunde cu *eros*. În fond, după o descriere amănunțită a jocului iubirii, circulând cu ușurință din lumea fizică în spațiul mitic și invers, relația celor care se iubesc este numită *philia*. Ideea centrală a dialogului *Lysis* este că *philia* ar sta la baza tuturor tipurilor de relație. Dar un lucru asemănător afirmă și Eriximah, în *Banchetul* (189b), punând această proprietate pe seama lui *Eros*, „un zeu mare și minunat, a cărui înfrîurare se întinde pretutindeni, cuprinzând tot ce e omenesc și deopotrivă tot ce e divin”¹¹.

În mod curent, totuși, *philia* înseamnă pentru grec legătura dintre oameni, dintre oameni și zei (*Banchetul*, 188c), între state. *Philia* este ceea ce face ca două lucruri să se potrivească, să se atragă și să se armonizeze. Aceasta este partea ei luminoasă întruchipată de *Lysis* și Menexenos, iar partea întunecată vine prin Hippotales, cu dorințele lui sexuale. Seninătatea și bucuria prieteniei se transformă în poftă, ceea ce n-ar fi surprinzător și nou dacă ne-am gândi la modul în care a luat naștere termenul *philia*¹². Uniunea de dragoste care duce la procreație se face întotdeauna prin *Philotes* și nu prin *Eros*. *Philotes*, zeitate autonomă, este fiica *Noptii*, cea care dă naștere singură mai multor zeități care au în ele ceva deznădăjduit și întunecat: Foamea, Înșelăciunea, Răzbunarea, Tristețea, Cearta, Anarhia, Dezastrul, Moartea. Aceasta este sursa de semnificații a termenului *philia* care îi fac pe greci să înțeleagă prin prietenie mai mult decât amicitia lui Cicero.

Nu vrem să insistăm asupra dezbaterilor foarte largi și asupra teoriilor pe care le dezvoltă Socrate în *Lysis* asupra *philia* și *phileo* – că prietenenia nu poate exista decât între cei care se aseamănă (*Lysis*, 214a sqq), doar între lucrurile cu totul opuse (*Lysis*, 215e), sau care cui este prieten, cel care iubește sau cel iubit (după modelul din *Phaidros*, când 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 și sfârșesc 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 forță care acționează în întregul cosmos alcătuit din contrarii, ca pricipiu unificator, de la astre la oameni, animale și plante pînă la zei. Ideea este exprimată chir și de către Socrate în *Gorgias*, 508a: „Învățații spun, Calliclest, că Cerul și Pămîntul, zii și oamenii trăiesc în unire, prietenie, armonie, înțelepciune și dreptate, de aceea Universul acesta se numește Cosmos, prietene, și nu haos, și 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, și la Efes, *Philia* primea un cult pe altare speciale, ca zeiță a prieteniei. Ea trecea drept mamă a lui *Zeus Philios* și ca atribut al *Afroditei* și al *Persuasiunei*, iar calificativul *philios* se dădea mai multor divinități, îndeosebi lui *Zeus* și *Hermes* (vezi preot profesor Ioan G. Coman, *Frtumuseșile iubirii de oameni în spiritualitatea patristică*, Editura Mitropoliei Banatului, Timișoara, 1088, p. 140 și notele 3, 4, 5.)

relație ideală de iubire bazată pe eros, este denumită, spre final, *philia*. Așadar, cu toate elementele care o caracterizează și o fac să fie valorizată și prețuită, prietenia e un act de iubire (*Lysis*, 215b) care aici, la Platon, capătă și 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 dezbateră are în vedere definirea conceptului de *iubire platonice*, deși este foarte dificil de stabilit unde începe și unde se termină acest discurs și, mai ales, care dintre personaje este delegat să ni-l transmită. Din același motiv este greu de stabilit și care sînt coordonatele iubirii platonice, deoarece putem sesiza nuanțe care definesc și un alt tip de *iubire, socratică*. Ce anume le diferențiază? Unde își epuizează Socrate competențele și unde începe Platon să treacă în sfera metafizică?

b. Iubirea socratică și iubirea platonice

Pentru Diotima, privirea sufletului este orientată mereu spre Înalt, unde se află Binele, Perfectiune și Frumosul, dar capacitatea lui de a și urca este mult diminuată de fluxul neconținut al schimbării, este chiar mutilată de contactul cu lumea devenirii. Datoria și dorința supremă a sufletului este să fugă de aici, să se elibereze de înșelăciunea simțurilor, de impuritatea însoțitorului său (trupul), de neastîmpărul dorințelor și de sentimentele care vor să-l *țintuiască* în materie. Oricît de mult ar dori să scape, sufletul știe că își va atinge țelul prin mijlocirea trupului, astfel încît toată problema se rezumă la cum trăiește 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 șirului 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 și metafizic¹³. Sînt cîteva etape de inițiere și 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 și de a zămisli copii, „socotind că prin asta vor avea parte de fericirea nemuririi și vor fi ținuți minte cît e veșnicia de lungă” (*Banchetul*, 208b). Prin dragoste, omul are acces la realitățile ultime, deci poate depăși acest nivel inferior, această primă etapă de inițiere. Așadar, „cel care năzuiește 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 cunoștințelor (*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 folosește de frumusețea lui Alcibiade, a lui Charmides și 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, București, 2000, p. 270 – 271.

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

la Socrate e legată, e sprijinită întotdeauna pe cineva, lucru care nu are nimic rău în sine, dar e rău că e egoistă și provoacă suferință (cel puțin lui Alcibiade). El nu dă nimic, doar își ia ce și cum vrea, fără să fie afectat de durerea și dorința celui care îl iubește. Iubirea socratică nu are la bază ideea de schimb (dă și unul, dă și celălalt). Este una empirică. „E greu de acceptat, în cazul lui Socrate, transformarea mișcării erotice într-o experiență metafizică. Și cum trecerea aceasta, în *Banchetul*, există, ea nu poate aparține decît lui Platon”¹⁵.

În principiu, erotismul socratic exclude sexualitatea. La fel ca și în iubirea platoniană, satisfacția ultimă a dorinței sexuale nu este un scop în sine. Dar tinerii aceștia înflăcărați cu care se conversează Socrate nu aveau să priceapă. Totuși, vom vedea în *Phaidros* (256b-d) o anumită îngăduință și înțelegere pentru eventualele alunecări și cedări în fața pasiunii: „Dacă, dimpotrivă, viața ce o vor duce va fi nu prea aleasă, mînată de dorul de onoruri și nu de setea înțelepciunii, atunci se poate întîmpla ca, prinși odată de beție sau în cine știe ce altă clipă de sleire a treziei¹⁶, sufletele lor rămase fără apărare să fie covîrșite de cail cu nărav ce trag deopotrivă către același țel; ei aleg astfel ceea ce în mintea celor mulți apare ca supremă fericire și săvîrșesc ce e de săvîrșit. 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 creștinismul răsăritean

În creștinismul răsăritean, cuvîntul¹⁷ cu utilizarea cea mai frecventă este *phileo*, care în general desemnează afecțiunea pentru o persoană sau un lucru. În prim plan sînt situate relațiile cu părinții și cu prietenii (ca în cuvîntul compus *philadelphia*, dragoste de frate sau, în varianta de traducere¹⁸ a textului biblic propusă de Bartolomeu Anania, „prietenie frățească”; *philoxenia*, ospitalitate sau dragoste pentru străini); dar este inclusă aici întreaga dimensiune a sentimentului de plăcere, bunăvoință pentru ceva, care poate avea ca obiect zei, persoane sau lucruri. *Philia* exprimă *dragostea, prietenia, afecțiunea, bunăvoința*, iar *philos* desemnează *părintele sau prietenul*. Astfel, *phileo* descrie în mod deosebit afecțiunea între persoane în sînul sau în afara familiei și implică *grijă, atenție, ospitalitate*; poate exprima și dragostea pentru anumite lucruri în sensul de *a plăcea*. W. Gunther și

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

¹⁵ Anton Adămuț, *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 atenția maximă asupra gîndurilor pentru a preîntîmpina orice dorință ce s-ar putea transforma în patimă.

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

¹⁸ Așa cum apare în 2 *Petru*, 1, 7: Pentru a deveni părtași la firea dumnezeiască, „punîndu-vă întreaga sîrguință, credinței voastre adăugați-i virtutea; virtuții, cunoștința; cunoștinței, înfrînarea; înfrînării, răbdarea; răbdării, evlavie; evlaviei, prietenia frățească; prieteniei frățești, iubirea” (II *Petru*, 1, 5 - 7). De asemenea, în *ICorinteni* 16, 22 *phileo* este folosit clar pentru a exprima iubirea pentru Iisus: „Dacă cineva nu-L iubește pe Domnul, să fie anatema” (cf. *Biblia sau Sfînta Scriptură*, EIBMBOR, București, 2001).

H.-G. Link¹⁹ 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, atât verbul *phileo* cât și substantivul *philia* și termenii compuși²⁰ 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 oameni²⁴. 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 hristocentric²⁵. 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 cuvîntului 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, neputînd 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.

înseamnă că omul este marginalizat, ci inclus în dragostea lui Hristos, în care omul, împreună cu Iisus și în numele Lui, trăiește și conlucrează cu harul Duhului Sfânt pentru mîntuirea personală și pentru venirea Împărăției lui Dumnezeu. Așa cum în persoana lui Iisus Hristos firea divină și cea omenească formează o unire ipostatică neamestecată, neschimbată, neîmpărțită și nedespărțită²⁶, tot așa trebuie să iubească omul și să slujească lui Dumnezeu prin aproapele, întrucît omul, atunci cînd iubește pe Dumnezeu și-I slujește, iubește pe aproapele și-i slujește în egală măsură, iar cînd slujește aproapelui și-l iubește, slujește în egală măsură lui Dumnezeu și-L iubește, fără ca omul să amestece persoanele sau iubirea și slujirea, sau să le confunde, să le împartă sau să le despartă.

III. *Agape, agapao*

În greaca veche²⁷, *agapao* înseamnă *a respecta, a trata cu amabilitate*; adesea este folosit ca și sinonim al lui *phileo*, fără a se face diferența dintre cei doi termeni. În Noul Testament, în schimb, *agapao* și *agape* au căpatat o semnificație particulară fiind utilizate pentru a exprima dragostea față de Dumnezeu și față de semenii și modul de existență care se bazează pe această iubire.

Aproape inexistent²⁸ în textele pămîntene (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 creștini și Părinții de limbă greacă îl foloseau pentru a descrie dragostea divină și dragostea fraternă care caracteriza și domina atmosfera agapelor. Sau, *agape* era folosit pentru descrierea relațiilor creștinești dintre oameni²⁹.

²⁶ Formulă stabilită de Sfinții Părinți la Sinodul IV de la Calcedon (451).

²⁷ Coenen L., Beyreutere E., Bietenhard H., *op. cit.*, p. 92. În același dicționar, W. Gunther și H. G. Link susțin că nu este foarte clară etimologia cuvintelor *agapao* și *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 zeiței Isis i se conferă titlul de *agape*. Pentru vechii greci, verbul *agapao* este un cuvînt care se folosește fără nuanțe 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 puține cazuri, atunci cînd este vorba despre o divinitate care manifestă predilecție față de o persoană este evident că nu este vorba despre aspirația omului de a poseda lucruri sau valori, cum ar fi în cazul lui *erao*, ci de un act de bunăvoință 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 afecțiunea părinților (*Ibidem*, p. 92). Statistic vorbind, *agape* este un cuvînt foarte rar întîlnit în Vechiul Testament: de 10 ori în *Cîntarea Cîntărilor* și 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 Roventă, *Iubirea creștină*, București, 1936, p. 6.

²⁸ Cf. Robert Flaceliere, *L'amour en Grece*, p. 185. A se vedea și Antonio Freire S.J., *Eros platoniciene et agape chretienne*, în „Analele Universității București. Limbi clasice și Orientale”, 1973, p. 32.

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

În viziune creștină, iubirea își are rădăcinile în natura lui Dumnezeu pentru că „iubirea e viața însăși a naturii divine”³⁰ și ține „ființial de Dumnezeu”³¹. Acest lucru înseamnă că dragostea este cauză și fundament pentru orice faptă a lui Dumnezeu și caracterizează relația cu Fiul și creația Lui. Nu este o calitate abstractă, ci este vitalitate, putere și bunătate răspândite lumii prin intermediul Fiului³².

A fi creștin înseamnă să-ți asumi cuvintele lui Iisus și să împlinești poruncile Lui: „dacă veți rămâne 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 și Dumnezeu și, 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 iubești tu (*agapaos me?*) mai mult decît aceștia? El a răspuns: Da, Doamne, Tu știi că te iubesc (*philo te*). Zis-a lui: Paște mielușei Mei. Iisus i-a zis iarăși, a doua oară: Simone, fiul lui Iona, Mă iubești (*agapaos me*)? El i-a zis: Da, Doamne, Tu știi că Te iubesc (*philo te*). Zis-a Iisus: Păstorește oile Mele. Iisus i-a zis a treia oară: Simone, fiul lui Iona, Mă iubești (*phileis me*)? Petru s-a întristat că i-a zis a treia oară: Mă iubești? Și I-a zis: Doamne, Tu știi toate. Tu știi că Te iubesc (*philo te*). Iisus i-a zis: Paște oile Mele” (Ioan 21, 15 - 17).

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

O parte a comentatorilor sugerează că în textul de față *agapao* și *phileo* ar fi sinonime, iar folosirea diferențiată nu ar aduce nici o referință deosebită asupra textului sacru³³, ceea ce poate să explice opțiunea pentru traducere în limba română³⁴.

³⁰ Sfîntul Grigorie de Nyssa, *Despre suflet și înviere*, p. 32.

³¹ Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, EIBMBOR, București, 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 Totuși, limba latină apelează și ea la cuvinte diferite. Iată cum prezintă *Vulgata* acest dialog - Iisus întreabă (în versetele 15 și 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.

Apartenența la grupul de ucenici ai lui Iisus presupune asumarea unor atitudini și gesturi riscante pentru opinia publică și pentru statutul social al acelor vremuri. Astfel, întrebarea inițială - „*agapaos me?*” - privește iubirea fierbinte și necondiționată, iubirea pentru care Petru ar fi trebuit să accepte orice dificultăți și inconveniente. Dar el știe care-i sînt limitele. Este de ajuns să ne întoarcem la momentul de dinaintea Patimilor, atunci cînd Petru făgăduiește: „Doamne, cu Tine sînt gata să merg și în temniță și la moarte” (*Luca* 22, 23; *Matei* 26, 33 – 35; *Marcu* 14, 29; *Ioan* 13, 37). Totuși, se va leapădă de Iisus de trei ori. El dovedește, prin răspunsurile pe care le dă acum (în *Ioan* 21, 15 - 17), că și-a însușit pînă la capăt lecția trădării. Pînă în acea clipă, iubirea lui era trunchiată, nedeplină și declarativă. Era o dragoste rațională, căci învățăturile lui Iisus i se păreau juste, le-a îmbrățișat, era apărătorul lor înfocat (cînd Iisus este arestat, în grădina Ghetțimani, el scoate sabia și taie urechea soldatului Malhus). Dar Iisus îi cerea o iubire izvorită 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, știindu-și limitele, Petru nu îndrăznește să răspundă cu alt termen decît acela de *phileo*. Sau, mai curînd, renunță la a mai rosti cu fermitate că iubește, că este fidel și că va fi în stare să facă orice pentru dragostea lui. Renunță la mîndria caracteristică rațiunii și se smerește. Este un alt fel de a spune „cred, Doamne, ajută necredinței mele!”, un mod de a-și da pe față neputința și că fără harul de sus și intervenția divină, iubirea lui este nimic³⁵. Petru își știe măsura și se întristează, dar știe că Dumnezeu îi cunoaște inima și-i vede regretul pentru actul trădării. Iisus cunoaște, la rîndul Său, toate acestea și repetă întrebarea nu pentru a-l chinui și 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 și el unul dintre cei trei stîlpi ai Bisericii.

Bibliografie

- Adămuț, Anton, *Cum visează filosofii*, Editura ALL, București, 2008
- Antonio Freire S.J., *Eros platoniciene et agape chretienne*, în „Analele Universității București. Limbi clasice și 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, București, 2000
- Chițoiu, Dan, *Repere în filosofia bizantină*, Editura Fundației AXIS, Iași, 2003
- Coenen L., Beyreuter E., Bietenhard H. (ed.), *Dizionario di concetti biblici del Nuovo Testamento*, Edizione Dehoniane, Bologna, 1976
- Coman, Ioan G., *Frumusețile iubirii de oameni în spiritualitatea patristică*, Editura Mitropoliei Banatului, Timișoara, 1988

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

- Constantelos, D. I., *Byzantine Philanthropie and Social Welfare*, Rutgers University Press, New Brunswick, New Jersey, 1968
- Evdokimov, Paul, *Taina iubirii*, Editura Christiana, București, 1994
- Flaceliere, Robert, *L amour en Grece*, Libraire Hacette, Paris, 1960
- Sfântul Grigorie de Nyssa, *Despre suflet și înviere*, Editura Herald, București, 2006
- Hierotheos, Mitropolit de Nafpaktos, *Persoana în tradiția ortodoxă*, Editura Bunavestire, Bacău, 2002
- Platon, *Banchetul*, Editura Humanitas, București, 2006
- Idem, *Phaidros*, Editura Humanitas, București, 2006
- Idem, *Phaidon*, Editura Humanitas, București, 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, București, 1978
- Vlastos, Gregory, *Socrate. Ironist și filozof moral*, Editura Humanitas, București, 2002
- Zizioulas, Ioannis, *Ființa eclesială*, Editura Bizantină, București, 2007