

## Iubirea la Fericitul Augustin și Sfântul Maxim Marturisitorul

Pr. drd. Cristian Gheorghe-Cătlin

Teza de doctorat intitulată „Iubirea la Fericitul Augustin și Sfântul Maxim Marturisitorul” a fost redactată sub îndrumarea Pr. arhid. Prof. Univ. Dr. Ioan I. Ică jr., în cadrul colii Doctorale a Facultății de Teologie Ortodoxă „Andrei Aghușă” a Universității „Lucian Blaga” din Sibiu, în domeniul Teologiei Ortodoxe.

Teza cuprinde o introducere, 4 părți și concluzii. În redactarea tezei de doctorat am utilizat o **dublă metodologie**. Astfel am urmat fie o metodologie de analiză comparativă contextuală, abordând mai multe dimensiuni și subiecte legate de problematica iubirii, fie o metodă de analiză textuală a elementelor de teologie referitoare la relația dintre iubire și celelalte elemente ale vieții spirituale. Dorind să acopere această problematică, teza este alcătuită din 4 părți. După o **Introducere** în care sunt arătate ipotezele, cuprinsul general, intențiile lucrării, metodologia de cercetare științifică și *status-ul* cercetărilor referitoare la tema tratată,

**Partea I** („O istorie” a iubirii. Iubirea în filozofia greacă – cu referință specială la Platon) urmărește să identifice sintetic și uneori analitic multitudinea teoriilor despre iubire și modul în care aceasta a fost percepută de-a lungul timpului în filozofia greacă. Partea se ramifică în două capitole (și subcapitole adiacente) în care este analizat conceptul de iubire. Astfel, **Cap. I** (*Introducere. Iubirea în filozofia greacă. Generalități – analiză istorică a iubirii*) constituie preliminariile în alegerea iubirii în filozofia greacă și evidențiază sintetic o serie de generalități axate pe o analiză istorică a iubirii începând cu Homer până în neoplatonism (*Începuturile problematizării/filozofării asupra iubirii: de la Homer la Empedocle; Apogeul iubirii în filozofia greacă: Platon și Aristotel; Declinul iubirii/înlocuirea iubirii în filozofie la Epicur și stoici; O ultimă trezire de vitalitate în problema iubirii: Plotin și neoplatonismul*). Ideea principală care se degajă este aceea că iubirea ca „problemă filozofică” ocupă în gândirea greacă un loc foarte important datorită concepțiilor extrem de nuanțate și diversificate apărute în timp asupra ei. Concluzia generală este aceea că întreaga filozofie greacă pe tema iubirii se naște într-o *mistică marcată de atitudinea religioasă a pitagorismului* și se încheie în *iubirea-lini te* a lui Plotin, după ce a trecut prin *μ*-ul lui Parmenide, prin *ν*-ul lui Platon și *ξ*-ul lui Aristotel, ajungând la *declinul iubirii* care este înlocuită cu *cutarea plăcerii* și *cu stăpânirea de sine* la Epicur și stoici<sup>1</sup>.

**Cap. II** *Problema iubirii [ν-ul platonian] în opera lui Platon – cu referință specială la dialogul Sympósion* se focusează pe una dintre marile abordări ale iubirii de-a lungul timpurilor și poate prima ca amplasare în ordine cronologică: *concepția platoniană despre*

---

<sup>1</sup> MARIE-DOMINIQUE PHILLIPPE, *Despre iubire*, Editura Paideia, București, 2011, p. 16.

iubire. Alegerea e simplă : „tot ce s-a spus despre iubire de la Banchet mai apoi în el î i afl obâr ia i întemeierea, cu singura excep ie a iubirii întru Crist”<sup>2</sup>. Scriere datând de cca. 2500 de ani, probabil, cea mai stabil /longeviv i influent reflec ie filosofic asupra iubirii<sup>3</sup>, Simpozionul lui Platon nu doar descrie experien a iubirii [ ], ci, de asemenea, pasiunile min ii/ra iunii. Acesta dezv luie leg turi între erotismul sexualit ii i ancheta filosofic i demonstreaz modul în care omul e în chinurile dragostei erotice [ ] dar i iubitor de cunoa tere, felul în care se împletesc aceste experien e precum i modul în care sunt interrela ionate. Platon indic astfel asem n rile dintre experien a iubirii [ ] i dorin a de cunoa tere: arta seduc iei e central în fiecare caz pentru a induce pe cel iubit în a accepta i în reciprocitatea abord ri iubitului ca paralel la arta de fermecare a celor neini iia i în c ile filozofiei. Astfel, putem afirma c „Plato’s Symposium inaugurates a philosophy founded on love”<sup>4</sup>. A a cum subliniaz Nico Nuyens, primele cinci discursuri constituie o introducere în teoria -ului platonice în opera lui Platon<sup>5</sup>. Vedem astfel toate formele de iubire în fa a c rora se afl Platon: 2.2.1. Discursul lui Phaidros (178a–180c) – Iubirea [ -ul] în eleas de poet ca fiind cel mai vechi/antic dintre zei, fiind izvorul celor mai mari bunuri i deci cel mai mare dintre ele [eros pederastic]; 2.2.2. Discursul lui Pausanias (180c–185c) – Iubirea revelat de tradi ie, dou moduri de iubire rea i bun una exprimând necesitatea, cealalt , gratuitatea iubirea p mânteasc i cereasc [eros Pándemos vs eros Uraníos]; 2.2.3. Discursul lui Eriximah (185e–188e) – iubirea v zut de medic identificat în acest caz cu o for /principiu unificator de armonie i echilibru [eros cosmic, cump tat]; 2.2.4. Discursul lui Aristofan (189c–193d) – Iubirea v zut de autorul de comedii ca mit [al androgenului]: ca instinct profund, înr d cinat în sufletul b rbatului i al femeii; 2.2.4.1. Excurs: Iubirea erotic (Iubirea i sexualitatea); 2.2.5. Discursul lui Agaton (194e–107e) – iubirea l udat de c tre un tân r îndr gostit i fericit: iubirea facil i arz toare; 2.3. Critica general a celor cinci discursuri preliminare – începutul discursului lui Socrate (201d–212c). În esen , fiecare dintre aceste cinci discursuri preliminare exprim în mod simbolic „ceva din iubire”, respectiv cinci mari concep ii despre iubire îns doar discursul lui Socrate ne reveleaz „ce este iubirea” i Alcibiade ne arat „cum o tr ie te Socrate”<sup>6</sup>. Pentru a în elege teoria iubirii platonice e necesar s lu m în calcul toate discursurile despre iubire sau numai pe cel al Diotimei?<sup>7</sup> Aadar, importan a succesiunii discursurilor pân la Socrate-Diotima nu trebuie deloc neglijat : acestea fie sunt false, fie sunt expuneri ale unor filosofii anterioare sau

<sup>2</sup> PETRU CRE IA, *Despre iubire* [Studiu introductiv] în PLATON, *Banchetul sau Despre iubire*, Editura Humanitas, Bucure ti, 2011, p. 5.

<sup>3</sup> Cf. LINNELL SECOMB, *Philosophy and Love, From Plato to Popular Culture*, Edinburgh University Press Ltd, 22 George Square, Edinburgh, 2007, p. 10.

<sup>4</sup> *Ibidem*.

<sup>5</sup> NICO NUYENS, *What is Love? A Conceptual Analysis of „Love”, focusing on the Love Theories of Plato, St. Augustine and Freud*, GRIPh Working Papers No. 0901, p. 11.

<sup>6</sup> MARIE-DOMINIQUE PHILLIPPE, *op. cit.*, p. 34.

<sup>7</sup> LEON ROBIN (*La th éorie platonicienne de l amour*, PUF/Paris, 1964) i ROBERT FLACELIERE (*L amour en Grece*, Paris, 1960) consider c în *Banchetul*, Platon i-ar exprima ideile nu prin Socrate, ci prin Diotima.

reprezintă *trepte* în gândirea filosofului. Totuși această structură este revelatorie dacă admitem că metoda indică un *rost ascuns al succesiunii discursurilor*, acela de-a face *aproximări succesive*. Fiecare orator are sarcina de a se apropia încetul cu încetul de esența problemei, de momentul în care își intră în rolul trioului Socrate – Diotima – Alcibiade. În altă ordine de idei, construit ca o *serie de discursuri despre dragoste* înute de un grup de prieteni în timpul unui *banchet*, Simpozionul lui Platon, așa cum am mai spus, „*inaugurează o filozofie bazată pe iubire*”: de la *povestea pasională de dragoste neîmplinită* a lui Alcibiade pentru Socrate, la *poveste de dragoste ca reunirea sufletelor trătate în bucuria de către zeii răzbuțitori* a lui Aristofan, la *viziunea lui Socrate despre iubire ca de mediere și ascensiune*, Simpozionul nu numai că prezintă *diferite imagini ale relației dintre iubitor și iubit*, ci de asemenea, arată cum filozofia, ca iubire[a], apare prin *munca/chinul/lucrarea pasiunilor*. În această viziune, *filozofia este mai mult decât o serie de analize logice și argumente motivate – este o dorință pasională pentru o mai bună cunoaștere și înțelegere*<sup>8</sup>. Prin urmare, *Banchetul* ne invită să identificăm *senzurile multiple ale iubirii în scrierile lui Platon*.

Mai departe sunt tratate analitic următoarele dimensiuni ale iubirii: *natura iubirii* (dialogul inițial dintre Diotima și Socrate), *mitul nașterii iubirii*, *Iubirea ca  $\mu$* , *Iubirea ca intermediar/mediator [ $\mu$ ]* cu rol unificator, *Iubirea ca dorință [ $\mu$ ]/relație*, *Iubirea ca dorință de frumos/bine*, *Iubirea ca dorință de nemurire*, *Iubirea ca dorință de fericire veșnică*, *Relația iubirii cu filozofia*, *Iubirea/* – izvor de inspirație religioasă și poetică, *Caracteristicile/calitățile iubirii*, *Scara iubirii/„scala amoris”* – viziunea iubirii ca *ascensiune contemplativă* (iubirea și cunoașterea), *Platon și eros-ul/iubirea Binelui/Frumosului*. Din 2.5. *Viziunea finală a discursului lui Socrate – de la iubire la contemplație/cunoaștere*, reiese că mesajul transmis de Platon este clar: *prin iubire se ivesc în noi ceva care ne permite să ne depășim dimensiunea pur umană la nivel politic-social*. *Iubirea ne familiarizează cu zeii și cu veșnicia: ne înduieștră din contemplația frumuseții. Prin frumusețe va exista fecunditate și contemplație, iar contemplația este rodul iubirii: fără iubire nu poate exista contemplație*. Iată de ce învătura lui Socrate se încheie într-o *viziune grandioasă care ne arată cum accede sufletul la contemplația Frumosului-în-sine și a Binelui-în-sine*. În 2.5.1. *Scara iubirii/„scala amoris”*: *viziunea iubirii ca ascensiune contemplativă (iubirea și cunoașterea)* se subliniază cum *calea spre dragostea adevărată este un lung proces de educație*. Ceea ce sugerează în mod eficient *Simpozionul*, într-o perspectivă inversă (în oglindă) este aceea că această pasiune pentru idei în defavoarea simplei plăceri fizice prezintă *puterea educativă a iubirii*.

2.7. *Concluzii și considerații finale generale. Platon și eros-ul/iubirea Binelui/Frumosului încheie secțiunea*. Cele mai multe dintre ideile lui Platon despre iubire se regăsesc în *Sympósion*. Dintre cele șase cuvântări în cinstea lui Eros, cea din urmă este cea mai importantă,

<sup>8</sup> LINNELL SECOMB, *op. cit.*, p. 10.

cea a lui Socrate, este relatarea unei mult mai vechi convorbiri dintre el și Diotima. Aici Socrate explic natura iubirii pentru prietenii și îl invită la un banchet: ea este fie *dorința pentru ceva ce nu am*, sau, în cazul în care posed acel ceva, *dorința de a nu pierde acel ceva în viitor*. Astfel, prin definiție, iubirea este „întotdeauna și rău” (203c). Dar *iubirea nu este doar dorința pentru orice: iubirea este dorința de bine*: ca noi și noi nu-l pierdem în toată viața. Prin urmare, „iubirea poate fi descrisă, în general, ca dragostea de a poseda și nu pierde” (206a). Cu toate acestea, posesia și viața binelui impune *nemurirea posesorului*. Prin urmare, „toți oamenii vor dori neapărat imortalitatea, împreună cu binele: de unde trebuie să urmeze că *iubirea este de nemurire*” (207a). În plus, deoarece posesia binelui este ceea ce face pe cineva fericit, *iubirea de a ști și a avea binele este, în același timp, dorința de fericire veșnică*. Concluzia finală: iubirea este *intuiția/recunoașterea formei pure a Frumuseții*. Banchetul ne oferă, a adăuga: a) o învățare inedită despre iubire: *Iubirea nu este un zeu, ea nu este decât mediatore/mediator între muritor și nemuritor*; b) o învățare merită să sugereze mereu că și rolul iubirii unic și capital în viața noastră spirituală: *Iubirea îți permite omului să se immortalizeze, să se divinizeze prin contemplația sa*. Platon asumă astfel viziunea profundă a tradițiilor religioase asupra iubirii, însoțită de caracterul ei absolut: *dincolo de iubire, există Frumosul-în-sine și Frumusețea, Bunătatea (Binele, Adevărul)*, ceea ce suscită în noi *contemplația*.

Astfel, lăsând la o parte întrebarea dacă aceasta este o *reprezentare corectă de opinie propriei lui Platon*, sau o reconstrucție rațională, care o face mai acceptabilă pentru cititorul modern, pentru scopurile noastre prezente, întrebarea este dacă acesta ne permite să reconciliem *eros-ul* platonice cu credința creștină? Aici două răspunsuri ar putea fi date. Am putea încerca fie să reformăm punctele de vedere ale lui Platon în termeni creștini și procedând astfel, se le transformăm într-un ideal creștin – aceasta a fost varianta adoptată de către Fericitul Augustin. Sau am putea respinge ideea de *eros* ca necreștină și contrară idealului creștin de *agape* – acesta a fost răspunsul lui Anders Nygren. De asemenea, nu este nici o exagerare să spunem că oricare teoretician al iubirii de mai târziu, și în special Fericitul Augustin și Freud, au fost îndatorați lui Platon<sup>9</sup>. În concluzie, Jerome Neu consideră *Simpozionul* ca unul din cele mai mari opere scrise vreodată despre dragoste<sup>10</sup>. Oricum, operele lui Platon ar trebui să fie tratate în ceea ce privește opiniile sale oficiale și neoficiale despre iubire, prin prisma ascensiunii iubirii. Iată a adăuga adevăratele motive pentru care, așa cum admirabil evidențiază Petru Creția, „pentru posteritate, și deci și pentru noi, cei de acum, marele conciliabul despre puterea și rostul iubirii a ieșit din istoria lui contingent pentru a intra în durată culturii”<sup>11</sup>.

<sup>9</sup> NICO NUYENS, *op. cit.*, p. 10–11.

<sup>10</sup> JEROME NEU, “Plato’s Homoerotic Symposium,” in *The Philosophy of Erotic Love*, p. 317–335.

<sup>11</sup> PETRU CREȚIA, *op. cit.*, p. 16.

**Partea a II-a** (*Iubirea între dou lumi: p gâanism vs cre tinism*) este o introducere/studiu comparat care analizeaz modul în care a fost în eleas i tr it iubire la confluen ele celor dou civiliza ii, lumea greco-roman i cre tinismul primar, urm rind s fac o radiografie comparativ a *status*-ului iubirii în lumea p gân prin juxtapunere sa cu noutatea pe care o aduce cre tinismul în domeniul iubirii urmând ca în final s emit concluziile care se impun. Astfel în **cap. 1.1. Lumea greco-roman i iubirea în eleas ca beneficiu propriu.** „*O lume f r iubire?!*” (Gerhard Uhlhorn) se arat cum din textele epocii reiese c lumea greco-roman a fost preocupat obsesiv de bog ții și statui deși averea n-a fost nici pe de departe cel mai important determinant al statuilor ci *onoarea*, renumele sau, citându-l pe Platon, *dorin a de nemurire*... Pentru acela i scop erau practicate i *actele de caritate*<sup>12</sup>. De aceea în **cap. 1.2. Cre tinismul i noutatea iubirii înțeleas ca slujire a aproapelui.** „*Vezi cum se iubesc cre tinii unii pe al ii?!*” (Tertulian), *limbajul i terminologia biblic* demonstreaz c odat cu cre tinismul s-au întors cu susul în jos aceste valori stabilite prin asocierea de multe ori a s racilor i marginalizaților cu virtuțile morale și a celor bogai și puternici cu corupția. Biserica primar a inversat, de asemenea, punctul de vedere greco-roman privitor la bog ție. Potrivit lui Tertulian, printre altele, *ambiția i dorința de glorie* ca semne tipice ale unei mentalit i a societ ii înalte constituie vicii; lupta pentru recunoa terea *meritelor* sociale a fost în total dezacord cu *smerenia i umilința* cre tin <sup>13</sup>. În studiul s u de pionierat privind r spândirea timpurie a cre tinismului, Adolf von Harnack va atribui extinderea cre tinismului în primele secole credinței sale active în dragoste; creștinii *nu numai c aveau un vocabular nou privitor la iubire, ei îl i tr iau*: „*Noul limbaj de pe buzele cre tinilor a fost limbajul iubirii*. Dar a fost mai mult decât o limb , a fost un lucru de putere și de acțiune... Evanghelia a devenit astfel un mesaj social”<sup>14</sup>. În *Biserica primar , cultul, liturghia, i iubirea pentru aproapele au fost considerate ca inseparabile*. Exercițarea iubirii aproapelui a fost intrinsec pentru fiecare comunitate cre tin , care a dorit s r mân fidel Evangheliei. În plus, slujirea iubirii este expresia practic a iubirii față de Dumnezeu. De aceea Uhlhorn se face ecoul lui Lactantius (c.240-c.320), [supranumit „Cicero cre tin”], care evidențiaz c era precre tin nu a avut nicio *caritate* în sensul *iubirii de aproapele* iar *bun starea civic* „a fost o *jertf adus pentru vanitate, avariție sau politic* ; a fost o r scump rare pe care bog ția o pl tea s r ciei *pentru a nu fi deranjat de aceasta* [...]. Etica grecilor si romanilor nu a avansat dincolo de un *eudaimonism rafinat* mai mare sau mai mic. *Principiul principal al acțiunii este întotdeauna propriul beneficiu*”<sup>15</sup>, idee la care subscrie Platon însu i i Aristotel. În concluzie, cu toate acestea, nu se poate spune c grecii i romanii precre tini nu ar fi avut nicio idee

<sup>12</sup> G. E. M. DE STE. CROIX, “Early Christian Attitudes to Property and Slavery” in Derek Baker, ed., *Church, Society and Politics*, Oxford: Blackwell, 1975, 1 38, apud CARTER LINDBERG, *op. cit.*, p. 40.

<sup>13</sup> Cf. CARTER LINDBERG, *op. cit.*, p. 40.

<sup>14</sup> ADOLF VON HARNACK, *The Mission and Expansion of Christianity in the First Three Centuries*, Translated and edited by James Moffatt, B.D., D.D. (St. Andrews) Gloucester, Mass. Peter Smith, 1972, p. 118 119.

<sup>15</sup> GERHARD UHLHORN, *op. cit.*, apud CARTER LINDBERG, *op. cit.*, p. 50.

despre dragoste și lumea lor a fost o lume fără iubire (în sens larg) și înțelegerea lor asupra iubirii era aceea că ei nu promovau iubirea pentru binele altora și nici dincolo de cercul strâmt al intereselor proprii. Spunem doar că în cretinism se revelează sensul ultim al iubirii, în Persoana lui Iisus Hristos, de unde și *manifestările iubirii creștine, superioare față de cele existente în lumea greco-romană*. Mai mult decât atât, caracterul supranatural, personal, jertfitor și universalist care merge chiar până la *iubirea vrăjmașilor*, constituie *gradul desvârșit al iubirii*, și, deci, *noutatea iubirii*. Plecând de aici se poate afirma trăsătura eclesiologică și comunitară a iubirii creștine, pe care o revelează termenii *agape* și *filantropia*, ca adunare în iubire a membrilor comunității creștine, pentru a participa la iubirea Tatălui revelat în Fiul și făcut prezent în Biserică în Duhul Sfânt. Dacă termenul *filantropos* și implicațiile lui le întâlnim în Noul Testament, referitor la iubirea lui Dumnezeu [Tit, 3, 4–5] și la relațiile iubitoare dintre oameni [FA 27, 3; 28, 2], pentru denumirea iubirii creștine, scrierile Sfintei Scripturi folosesc termenul *agape*<sup>16</sup>. Dacă iubirea despre care se vorbește în alte religii este preponderent *erosul* — *ca tendință egocentrică de împlinire a sinelui* —, *agape*, iubirea creștină dezinteresată, dăruitoare și jertfitoare, se deosebește prin aceea că nu-l urmărește pe cel mai puțin desvârșit ci, „dimpotrivă, revărsându-se darnic asupra celor mai puțin nevrednici, se revărsa și mai îmbelugată asupra celor cufundați în singurătatea și tristețea morală a popoarelor”<sup>17</sup>. Cu toate aceste deosebiri, între *eros* și *agape* nu se anulează orice posibilitate de împreună-vieuire. Iubirea creștină a încreștinat sensul *erosului* platonice. În sânul cretinismului, *eros* și *agape* sunt două forțe ce se condiționează reciproc. Astfel, prin această însușire de a fi întemeietorul unei comuniuni religioase bazate pe iubirea arătată de Dumnezeu lumii, *cretinismul reprezintă o noutate față de tot ceea ce a fost religie și etică până la apariția lui iar modus vivendi al creștinilor trebuie înțelese în termeni de modalitate (de *tropos*), iar nu de spațialitate sau temporalitate (de *topos* sau *chronos*); cu alte cuvinte, creștinii sunt nu altundeva, nici altcândva, ci *aici și acum*, dar *altfel* iar atitudinea lor față de lume fiind în același timp de detașare spirituală și solidaritate materială<sup>18</sup>.*

**Partea a III-a „O Teologie” a Iubirii. (I) Iubirea în viziunea Fericitului Augustin (354–430)** tratează aspecte referitoare la iubire în gândirea episcopului de Hippo, *unul dintre cei patru mari Părinți și doctori ai Bisericii Apusene* (alături de Ambrozie, Fericitul Ieronim și Grigorie cel Mare). **Cap. I** îl prezintă pe **Fericitul Augustin ca „Doctor Caritas” în Apus** pe baza *viziunii sale creștine în pregătirea conceptului de iubire [caritas]* și a încercării sale de a *încadra în ansamblul cretinismului sub tutela și auspiciul iubirii*, de la doctrina Treimii (în *De Trinitate*) până la cea a slujirii aproapelui (în *In Iohannis epistolam ad*

<sup>16</sup> Cf. CESLAS SPICQ, *Agapè dans le NT*, 3 vol., 1958/59; IDEM, *Agape in the New Testament*, 2 vol., Sister M. A. McNamara, O.P. and Sister Maria Honoria Richter, O.P., trans., St. Louis: B. Herder, 1963, 1965.

<sup>17</sup> PR. PROF. DR. ISIDOR TODORAN, *Eros și Agape*, în *ST*, 1956, nr. 3–4, p. 148.

<sup>18</sup> Cf. DIAC. IOAN I. ICHIR în nota la cap. *Cum trîesc creștinii în lume* în MAICA MAGDALENA, *Sfaturi pentru o educație ortodoxă a copiilor de azi*, Ed. Deisis, Sibiu, 2000, p. 137.

*Parthos tractatus decem*). Supranumit „Docteur de la charité” [*doctor caritatis*]<sup>19</sup>, autor al unui tratat al cărui titlu se referă la iubire<sup>20</sup>, Fer. Augustin este autorul în operele cărora iubirea deține un loc central. Pentru el iubirea [*caritas*] este „calea excelentă” [*supereminetissima via*]<sup>21</sup> pentru a-Lăsa pe Dumnezeu. Nu întâmplător, scopul întregii *Scripturi* (așa cum va demonstra în *De Doctrina Christiana*) este *de a edifica iubirea*<sup>22</sup> iar pasajul biblic cheie este cel de la *1 In 4, 8*, „Dumnezeu este iubire/*Deus dilectio est*”, pasaj pe care-l citează de 58 de ori în operele sale.

Prin strânsa conectare a iubirii la dorința de fericire, Augustin consideră că este posibil să se considere iubirea ca fiind cea mai elementară dintre toate manifestările vieții umane: nu este nimeni care să nu caute fericirea lui. Pentru Augustin acest lucru este sinonim cu afirmația că nu există nimeni care să nu iubească și că o persoană „este” ceea ce iubește. Aici este baza atât pentru teologia iubirii ordonate [*amor ordinatus/ordo amoris*]. Astfel, nu în ultimul rând, teoria lui Augustin despre „iubire” (care pentru el este, de fapt *caritas* sau *agape*) este în esență legată de doctrina sa referitoare la harul divin și la liberul arbitru. Datorită harului lui Dumnezeu, oamenii sunt ființe libere, adică capabile de a alege dacă vor întoarce sau nu dragostea lui Dumnezeu.

**Cap. II** al primei secțiuni tratează **Terminologia augustiniană a vocabularului iubirii (*amor, caritas, dilectio, cupiditas*)**. În privința terminologiei, vocabularul lui Augustin referitor la iubire era alcătuit din termenii latini *amor, caritas, și dilectio*. După Hannah Arendt, cei trei termeni grecești din Noul Testament – *eros, storge și agape* – corespund cu traduceri latine – *amor, dilectio și caritas* –, termeni pe care Augustin se pare că și folosește destul de flexibil, frecvent ca sinonime<sup>23</sup>. Pentru Augustin obiectul iubirii definește dragostea: toți cei trei termeni pot semnifica o iubire bună sau rea, în funcție de obiectul iubit. De aceea Augustin reînăd patru obiecte spre care dragostea poate duce (*spre Dumnezeu, spre sine, spre aproapele și spre trup*), el nu uită că toată dragostea, indiferent de numele pe care i-l dă, își are sursa în ființa lui Dumnezeu. Această origine explică interschimbabilitatea cuvintelor referitoare la iubirea umană aplicate ca expresii ale credinței creștine. Totuși, după rerea specialiștilor, în general, dar nu în mod constant, el tinde să folosească *caritas* și *dilectio* ca echivalente ale grecescului *agape* în timp ce *amor* poartă/reține mai mult sensul platonician de *eros*<sup>24</sup>. Pe lângă cei trei termeni amintiți mai sus, Augustin folosește și substantivul *cupiditas*. Dacă *caritas* este rădăcina a tot ceea ce este bun, opusul său, rădăcina a tot ceea ce este rău, este *cupiditas*. *Caritas* urcă la Dumnezeu, Existența de Sine, în timp ce

<sup>19</sup> A se vedea J. BRECHTKEN, *Augustinus, doctor caritatis*, Meisenheim am Glan, 1975.

<sup>20</sup> Cf. AUGUSTIN, *Enchiridion ad Laurentium seu de fide, ope et caritate liber*, PL 40, col. 231–290.

<sup>21</sup> AUGUSTIN, *Enarr. in Ps.*, 103, I, 9.

<sup>22</sup> AUGUSTIN, *De doctr. chr.*, I, 36, 40.

<sup>23</sup> HANNAH ARENDT, *Love and Saint Augustine* (1929), Edited and with an Interpretive Essay by Joanna Vecchiarelli Scott and Judith Chelius Stark, Chicago, University of Chicago Press, 1996, p. 38.

<sup>24</sup> Conform studiului lui HÉLÈNE PÉTRÉ, *Caritas: Étude sur le Vocabulaire Latin de la Charité Chrétienne*, Louvain, Spicilegium Sacrum Lovaniense, 1948.

*cupiditas* coboară spre ființe inferioare și apoi în coborârea ei continuu ea ajunge neant, neființ<sup>25</sup>.

**Seciunea 2. „Deus Dilectio Est”** debutează cu **cap. I. Iubirea și Trinitatea (2.1.1. Iubirea dintre Tatăl și Fiul..., 2.1.2. ...iubirea dintre Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt, 2.1.3. Iubirea dintre Fiul și Duhul..., 2.1.4. Locul iubirii în imaginile Trinității [imago Trinitatis] în sufletul uman, 2.1.5. ...Hristos și iubirea).** În esență, el arată că, consubstanțialitatea Fiului cu Tatăl înseamnă, la nivel comunitar, nu numai relație intratrinitară, ci și *model* de iubire între creștini. Astfel o înțelegere autentică a iubirii intratrinitare duce și la o iubire autentică între creștini și la o unitate eclezială (triadologia își găsește expresia maximă în eclesiologie, fiind pentru aceasta un model)<sup>26</sup>. Augustin va lega înțelegerea iubirii intratrinitare și de învățătura sa despre *Filioque*. Speculând pe marginea misterului treimic, Fericitul Augustin îl concepe pe Sfântul Duh, ca fiind însuși *iubirea cu care Tatăl și Fiul se iubesc unul pe altul* (adică o relație), desființându-se în acest demers pe Duhul Sfânt ca Persoană. Dintre cele trei persoane Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt cea din urmă Duhul Sfânt *mediază* între Tatăl și Fiul, și *funcționează ca dragoste [caritas]*. Fericitul Augustin consideră că, *printr-o înțelegere a naturii adevăratei iubiri, se putea ajunge la cunoașterea Treimii* în sensul în care studierea iubirii l-a determinat să ajungă la concluzia că există trei entități: *cel care iubește, cel care este iubit și iubirea însuși*. Astfel, printr-o analiză psihologică, el caută să gândească natura lui Dumnezeu prin analogie cu imaginea pe care Creatorul și-a lăsat-o în opere [*vestigia Trinitatis*], prin excelență în sufletul omenesc.

**Cap. II. Iubirea lui Dumnezeu pentru creația sa și în special pentru om** are următoarele **subcap.: 2.2.1. Aspectul teocentric al iubirii; 2.2.2. În ce fel (modul în care) îi iubește Dumnezeu pe oameni: folosindu-se [util] sau bucurându-se [frui] de ei** (Dumnezeu nu ne iubește „bucurându-se” de noi ci „folosindu-Se”, dar nu face acest lucru în sensul în care folosim noi lucrurile *căci El se raportează nu la folosul Lui, ci la al nostru*; cu alte cuvinte, din cauza auto-suficienței perfecțiunii a lui Dumnezeu, dragostea lui pentru noi nu poate fi nici un fel să fie o formă de *nevoie în iubire ci o iubire în/ca dar, sau agape*); 2.2.3. **Aspectul hristologic și pnevmatologic al iubirii.** Semnul suprem al iubirii lui Dumnezeu față de oameni este iubirea Fiului manifestată în *scumpă rare: întrupare, moarte, înviere și înălțare* (urmate de *trimiterea Sfântului Duh*). Prin urmare, în viziunea lui Augustin, în Hristos participăm la iubirea Sfintei Treimi, modelul suprem al iubirii, și astfel iubirea desvârșită este *imitația a lui Hristos*: a avea disponibilitatea de a-și da viața pentru fratele său<sup>27</sup>. Iar dacă *Întruparea, ca iubire descendentă, face posibilă ascensiunea omului spre Dumnezeu, mântuirea, atunci, nu este o lucrare umană, ci darul iubirii lui Dumnezeu*.

<sup>25</sup> Cf. CARTER LINDBERG, *op. cit.*, p. 60.

<sup>26</sup> MARIUS-MIHAI ILCA, *Teologia iubirii în viziunea Sfinților Patru din Scrierile Bisericii din primele patru secole patristice, cu referire specială la Fericitul Augustin*, Editura Emia, Deva, 2009, p. 195.

<sup>27</sup> DANIEL DIDEBERG, *Saint Augustin et la Première Épître de Saint Jean. Une théologie de l'agapé*, Ed. Beauchesne, Paris, 1975, p. 93.

Sec iunea a 3-a „Ordo Amoris” prezint Teoria augustinian a ordinii ierarhice în privin a obiectelor iubirii (cu referin special la De Doctrina Christiana). Pentru Augustin, un aspect al iubirii ascendente este acela c trebuie s fie o iubire ordonat [*amor ordinatus/ordinata dilectio*]. Deoarece nici un urcu /ascensiune nu este posibil f r o scar , el trebuie s fie legat de nivelurile existen ei, astfel c toat iubirea uman (de aproapele, de sine însu i i de restul lucrurilor) trebuie subordonat iubirii lui Dumnezeu [*amor Dei*] considerat *proton philon* în vederea ajungerii la *fericire*. Dup această ordine, *corpul trebuie s asculte de suflet, iar sufletul de Dumnezeu*, a ezând printr-o iubire ordonat corect, ceea ce e mai înalt deasupra lucrurilor inferioare”<sup>28</sup>.

În **subcap. 3.1.2. Amor ordinatus/ordinata dilectio** se subliniaz cum Augustin, pe urmele lui Platon, sus ine existen a unei ordine ierarhice în privin a obiectelor iubirii. În *De Doctrina Christiana*, unde Augustin a dezvoltat no iunea de *ordo amoris* în mod detaliat, afirm c nu trebuie s iubim toate lucrurile pe care le folosim [*uti*], ci numai acelea care, având în vedere afinitatea lor cu noi sunt în rela ie cu Dumnezeu, ca fiin eele umane sau lucrurile cu care suntem strâns uni i în mod intim, i care în sine sunt *daruri* de la Dumnezeu, precum trupurile noastre. Aici principiului evanghelic al dragostei e prezentat ca *ordinata dilectio* i prezint a adar treptele iubirii: de rang inferior (de sine i de propriul corp) i de rang superior (pentru aproapele i pentru Dumnezeu): *supra nos* = Dumnezeu, *iuxta nos* = aproapele, *intra nos* = corpul, *quod nos sumus* = omul prin latura sa spiritual i reprezint clar tot atâtea obiecte ale iubirii<sup>29</sup>. Interesant este c , de i ne-am a tepta ca pe locul 4 s fie iubirea de celelalte lucruri din lume, totu i Augustin nu face acest pas deoarece din punctul lui de vedere această iubire nu o define te ca dragoste ci ca *dorin excesiv /cupiditas*, fiind o iubire direc ionat gre it. **Subcap. 3.1.3. Dumnezeu – summum bonum i proton philon al omului** arat c Augustin sus ine c cel mai înalt bine, Binele Suprem [*summum bonum*] este Dumnezeu. În su i i c toate celelalte bunuri sunt bunuri mai mici – daruri care decurg din bun tatea Lui i sunt menite s ne duc înapoi la El, în **subcap. 3.1.4. Distinc ia (clasificarea) obiectelor iubirii în func ie de dialectica iubirii: a te bucura [frui] i a folosi [uti]** subliniaz cum plecând de la viziunea platonician a sc rii iubirii [*scala amoris*], pentru Augustin distinc ia de baz care st la baza no iunii de *ordo amoris* este faptul c între modul în care trebuie s îl iubim pe Dumnezeu considerat *proton philon* i modul în care noi trebuie s iubim orice altceva, *acesta din urm este subordonat celui dintâi*, deoarece toate lucrurile trebuie s fie iubite cu referire la Dumnezeu (dup cum pentru Platon toate trebuiau iubite cu referire la Bine). Augustin marcheaz această distinc ie în termeni de *frui* (bucurie) i *uti* (utilizare), distinc ie prezentat în **subc. 3.1.4.1. Distinc ia frui–uti = distinc ia** în care se prezint cum Augustin, la fel ca Socrate, ne avertizeaz în privin a lucrurilor care ne bucur gre it

<sup>28</sup> CONSTANTIN C. PAVEL, *op. cit.*, p. 24.

<sup>29</sup> *De doct. chr.* I, 45 [*trad. rom. cit.*, p. 81, 83].

privindu-le ca și cum acestea ar fi *proton philon* pe care ar trebui să le folosim numai în scopul de a obține ceea ce este *singur vrednic de/pentru a fi savurat/a ne bucura*: Dumnezeu. Că utându-le pe ele *de dragul lor* vom devia de la *destinul/scopul nostru final*. Altfel spus, în concepție augustiniană, omul nu-și găsește fericirea decât în momentul în care își îndreaptă toată iubirea lui spre Dumnezeu, Binele Suprem. Iată cum deci, întreg sistemul etic al lui Augustin este un rod al acestei convingeri despre *ordinata dilectio* ale cărei ecouri sunt prezente peste tot în scrierile sale.

**4. „Scalla Amoris”** este secțiunea care tratează analitic iubirea în următoarele ipostaze: *iubirea lui Dumnezeu, iubirea de sine, iubirea aproapelui și iubirea lumii*. **Cap. 4.1. Iubirea lui/de Dumnezeu (Dumnezeu – „obiectul” adevărat al iubirii și al dorinței umane)** ni-l arată pe Augustin, care, la fel ca Platon care a intuit că există un *principiu al naturii* conform căruia *toată dragostea are ca întinț binele*, se folosește de *scalla amoris* pentru a-și clarifica viziunea lui despre cea mai mare și prima iubire [*proton philon*] pe care omul trebuie să-o manifeste față de Dumnezeu considerat Binele suprem [*summum bonum*], „obiectul” adevărat al iubirii și al dorinței umane. Această iubire are la adăru un *statut special* datorită conceptului său de *ordonata dilectio* conform căruia *toate formele umane de dragoste sunt derivate și subordonate iubirii lui Dumnezeu*. **Subc. 4.1.1. Iubirea ca ascensiune a sufletului spre Dumnezeu – obiectul adevărat al iubirii și „cel mai mare” bun în sine [*summum bonum*]** subliniază că la iubirea (*condescendent*) a lui Dumnezeu, omul trebuie să răspundă cu o iubire asemănătoare (*ascendent*) manifestată ca *ascensiune a sufletului spre Creator*. **4.1.1.1. Dumnezeu – adevăratul obiect [etern] al dorinței (fericirii)** este subcapitolul în care se prezintă viziunea augustiniană potrivit căreia *elul final al existenței umane* trebuie să fie *ceva față de care nimic nu este mai bun, și în același timp ceva care nu poate fi pierdut împotriva voinței*. Abordată dintr-un punct de vedere de *eudaemonistic*, ca la Platon, iubirea este, în esență *dorința de fericire supremă*. Diferența esențială între cele două viziuni, e aceea că dacă pentru Platon fericirea supremă constă în *cunoașterea Binelui*, pentru Augustin ea constă în *contemplarea/vederea fericirii a lui Dumnezeu*. **Subc. 4.1.1.2. Dorința înnscut a sufletului după/pentru Dumnezeu** tratează despre *interogare*, dificilă și constantă căutare a iubirii [*quaestio amoris*] care este *o dorință înnscut pentru Dumnezeu*, nerecunoscut inițial ca atare de către om datorită vederii noastre este prea mult acoperite de cele materiale/pământești. *A căuta iubirea lui Dumnezeu* nu este numai un lucru corect din punct de vedere moral, ci și cel mai natural posibil: „căci pentru Tine ne-ai zidit, iar inima noastră este nelinițită până să-și afle odihna în Tine”<sup>30</sup>. **4.1.1.3. Modul iubirii lui/de Dumnezeu** este subc. în care Augustin afirmă că Dumnezeu nu trebuie să fie iubit numai pentru răsplata veșnică ci trebuie să fie iubit în mod gratuit [*gratis*] și curat, adică *numai pentru Sine Însuși și pentru nimic altceva* deoarece *ceea ce nu este iubit pentru el însuși și nu este iubit deloc*. Mai

---

<sup>30</sup> *Confess.*, I, 1: „quia fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te”.

mult, potrivit conceptului s u de *amor ordinatus*, nici o ființă uman n-ar trebui s fie iubit în acela i mod cum este [trebuie s fie] iubit Dumnezeu<sup>31</sup>. Îl putem iubi pe Dumnezeu numai prin Duhul Sfânt Care S-a rev rsat în inimile noastre [Rm 5, 5] ca s -L iubim pe Dumnezeu prin Dumnezeu (*Amare Deum de Deo*)<sup>32</sup>. Noi în ine suntem *pre ul* pentru care merit s -L iubim pe Dumnezeu.

**Cap. 4.2. Iubirea de sine (buna iubire de sine i strânsa ei leg tur /emana ia ei din iubirea de Dumnezeu)** subliniaz modul în care *iubirea de sine* st în rela ie cu iubirea de Dumnezeu i de aproapele, felul în care putem vorbi despre o iubire natural de trup i în ce const o *rea* iubire de sine. **Subc. 4.2.1. Buna iubire de sine. Rela ia iubirii de sine cu dubla porunc a iubirii** trateaz dou aspecte. Primul, **4.2.1.1. Rela ia dintre iubirea de sine i iubirea de Dumnezeu**, arat modul în care Augustin condi ioneaz *iubirea de sine în general de dubla porunc a iubirii* i în special de *iubirea de Dumnezeu*, obiectul adev rat al iubirii. Dac pentru Augustin în toate acțiunile noastre noi ne c ut m *fericirea*<sup>33</sup>, iar cum Dumnezeu este *obiectul autentic i ve nic al fericirii*, noi ne iubim în mod adev rat i prin urmare suntem cu adev ra i *ferici i* doar atunci când renun m la noi i când îl c ut m pe Dumnezeu. În linii mari, Augustin vede *iubirea de sine* («sinele» adev rat conform lui Augustin fiind sufletul [*anima*]) ca o *subspecie a iubirii ascendente* (al turi de iubirea de Dumnezeu, de aproapele, de lucruri i inclusiv de trup) i ea trebuie la rândul ei s fie subordonat *celei mai mari iubiri, care ar trebui s fie îndreptat spre Dumnezeu însu i*. Cu alte cuvinte, *omul se iube te pe sine în chip adev rat iubindu-l pe Dumnezeu*<sup>34</sup>. Astfel, la Augustin, *iubirea de sine i iubirea lui Dumnezeu trebuie s coincid*. Al doilea aspect, **4.2.1.2. Rela ia dintre iubirea de sine i iubirea de aproapele** prezint modul în care omul recunoscându-se ca o parte a creației lui Dumnezeu, nu numai c acest Dumnezeu este iubit, dar omul *se va iubi, de asemenea, pe sine însu i ca o parte a naturii create, împreun cu alt natur creat , pentru a fi lega i de aceea i origine i de aceea i finalitate. Dragostea pentru sine i pentru aproapele, prin urmare, merge mân în mân*, deoarece toți oamenii sunt „chipuri” ale lui Dumnezeu. A adar, *omul se iube te pe sine în chip adev rat doar iubindu-L pe Dumnezeu în dragostea lui pentru aproapele* pentru c „nu ne putem gândi la nici un pas ca fiind o cale mai sigur spre dragostea lui Dumnezeu decât iubirea de la om la om”<sup>35</sup>. **Subc. 4.2.2. Reaua iubire de sine** subliniaz modul în care în *De Doctrina Christiana* Augustin va trasa imaginea unei *rele*

---

<sup>31</sup> HELMUT KUHN, *op. cit.*, p. 92.

<sup>32</sup> *Serm.*, 34, 2–3.

<sup>33</sup> PIERRE ROUSSELOT, *The problem of love in the Middle Ages: a historical contribution*, translated and with an introduction by Alan Vincelette, (Marquette studies in philosophy, no. 24), Milwaukee: Marquette University Press, 2001, p. 17.

<sup>34</sup> FRÉDÉRIC TRAUTMANN, *La place de la notion de charité en éthique au moment du Concile Vatican II*, Thèse de doctorat sous la direction de Marie-Jo Thiel, Université de Strasbourg, 2010, p. 64. Cf i *Ep.*, 130, 7, 14; Cf. T. J. VAN BAVEL, „Amour”, în *Encyclopédie Saint Augustin. La Méditerranée et l europe IVe-XXIe siècle* (French Edition, ed. Marie-Anne Vannier, sous la direction de Allan D. Fitzgerald), Preface Serge Lancel, Paris, Cerf, 2005, p. 33).

<sup>35</sup> *De mor. Eccl. cath.*, 26, 48.

*iubirii de sine* în termeni de *cupiditas*<sup>36</sup>, iubire a c rei imagine este poate cel mai clar articulat în *De Civitate Dei*. Aici Augustin subliniaz specificul *relei iubiri de sine care st în aceea c se opune iubirii de Dumnezeu*. **4.2.3. Dragostea bun [natural ] pentru propriul trup** este locul în care prezent m cum pentru Augustin îngrijirea propriului trup se bazeaz pe o *iubire natural [affectus]* (întâlnit i la animale) pentru c „nimeni nu se ur te”<sup>37</sup>. Toat lumea iube te în mod natural propria carne [*carnem Suam quisque naturaliter diligit*]. Doar martirii au dominat această iubire, dar f r a disprețuit trupurile lor<sup>38</sup>. *De Doctr. Chr.* 1, 48–53 este textul în care Augustin face o adev rat pledoarie a *bunei iubiri a propriului trup* (ar tând îns i riscurile i deraierile de la normalitate) pornind de la textul biblic „nimeni nu i-a urât vreodat trupul” [*Ef 5, 29*]. Concluzionând, *iubirea de sine este bun atunci când nu se opune iubirii lui Dumnezeu*, i tot a a, este rea opunându-se iubirii de Dumnezeu sau aproapelui. Prin urmare aflim cum te iube ti iubindu-L pe Dumnezeu.

**Cap. 4.3. Iubirea aproapelui – „cale” spre iubirea de Dumnezeu** debuteaz prin a sublinia c exist trei motive puternice pentru a-i iubi pe to i oamenii: a) au în comun cu noi aceea i natur uman (argumentul filozofic); b) Dumnezeu ne porunce te acest lucru; c) Dumnezeu este prezent în ei. Pentru Augustin *iubirea aproapelui este o form de afecțiune sau un sentiment [affectio] faș de cel lalt*, care p trunde i modeleaz relațiile de dragoste naturale<sup>39</sup> fiind prin excelen „cale” spre iubirea lui Dumnezeu, acesta fiind specificul modului în care Augustin în elege iubirea aproapelui<sup>40</sup>. **Subc. 4.3.1. Cine este aproapele nostru?** prime te urm torul r spus: „nici un om nu a fost exceptat [*nullum hominum exceperit*] de Acela care a l sat porunca s ne iubim aproapele” i „orice om trebuie considerat aproapele”, aceasta însemnând c în gândirea lui Augustin *aproapele este orice persoan*, cre tin sau necre tin, drept sau p c tos: „Fiecare om este aproapele fiec rui om”<sup>41</sup>. De aceea el extinde efectul iubirii spre orice om, cre tin sau de alt religie, prieten sau chiar *i asupra du manilor [ad inimicos]!*, iubirea [*caritas*] devenind astfel suprema virtute cre tin<sup>42</sup> – aspect subliniat în **subc. 4.3.2. Extinderea efectului iubirii: iubirea du manilor**. A adar i du manii sunt obiectul iubirii noastre iar *mila* este de fapt atitudinea pe care Augustin crede c trebuie s-o avem în rela ie cu ei, mai ales c noi ar trebui s dorim ca to i s ajung s posede acela i bine pe care i noi îl c ut m (*i.e.* Dumnezeu)<sup>43</sup>. Concluzionând, *ei nu trebuie iubiți pentru ceea ce sunt ei, ci pentru ceea ce ei pot devini în Hristos*. **Subc. 4.3.3. Trepte i priorit i în iubire: „a-i iubi pe to i la fel”** arat c în privin a treptelor i priorit ilor în

<sup>36</sup> *De doct. chr.*, III, 37 [trad. rom. cit., p. 219]: [*'cupiditatem' autem — motum animi ad fruendum se et proximo et quolibet corpore non propter Deum*]”.

<sup>37</sup> *C. Faust*, XXI, 5; *De util. jejun.*, 4, 4–5, 6.

<sup>38</sup> *De cura p. m. ger.*, 7, 9; *Serm.*, 277, 3–4.

<sup>39</sup> HELMUT KUHN, *op. cit.*, p. 86.

<sup>40</sup> *De mor. Eccl. cath.*, 26, 48.

<sup>41</sup> *De doct. chr.*, I, 67–68 [trad. rom. cit., p. 93].

<sup>42</sup> *De doct. chr.*, I, 69 [trad. rom. cit., p. 93].

<sup>43</sup> *De mor. Eccl. cath.*, I, 26, 49.

iubirea aproapelui, Augustin va spune clar c „suntem datori a-i iubi pe to i la fel” îns cum cronologic nu pot fi ajuta i to i deodat , el propune o *scar a priorit ii* în sprijinirea lor decis 1) *de soart*<sup>44</sup> i 2) *de cei care sunt lega i de tine [constrictius tibi] mai strâns*<sup>45</sup>. **Subc. 4.3.4. Specificul iubirii aproapelui i 4.3.4.1. Iubirea aproapelui: expresie a iubirii lui Dumnezeu i cale spre Acesta** subliniaz cum Augustin crede c *prin iubirea de aproapele omul î i poate exprima cel mai bine iubirea fa de Dumnezeu* deoarece „nu ne putem gândi la nici un pas c exist o *cale* mai sigur spre dragostea lui Dumnezeu decât iubirea de la om la om”<sup>46</sup>. Iubirea aproapelui devine a adar „cale” spre iubirea lui Dumnezeu. **Subc. 4.3.4.2. care trateaz Scopul/efectul iubirii aproapelui: aducerea lui la acela i el final bun (Dumnezeu)<sup>47</sup> accentueaz c un alt specific al iubirii de aproapele.**

Mai departe, în **4.3.4.3. Cum trebuie îns iubit aproapele: bucurându-ne sau folosindu-l (frui sau uti)?** se arat cum Augustin recunoa te c *orice om trebuie iubit nu pentru el însu i (precum Dumnezeu) ci în i pentru Dumnezeu*<sup>48</sup>. În acest sens, aproapele (ca i noi în ine), ar trebui s fie pentru noi obiecte de *uti*, mai degrab decât de *frui*. Totu i, exist un sens special în care am putea s „ne bucur m” de aproapele nostru: *ne putem bucura de el „în Dumnezeu”*, sinonim cu „a te folosi cu drag”, în sensul în care putem s -l aducem mai aproape de Dumnezeu i, astfel, la fericirea ve nic . Concluzionând, în viziunea lui Augustin, *pentru a ajunge s -L iubim pe Dumnezeu, noi trebuie s începem prin a-l iubi pe aproapele nostru, c ci este imposibil s -L iube ti pe Dumnezeu f r a-l iubi pe aproapele*<sup>49</sup>.

**Cap. 4.4. trateaz Dubla porunc iubirii (de Dumnezeu i de aproapele).** Într-unul din studiile sale („*The Problem of Self love in St. Augustine*”), O’Donovan susține c pân la o cercetare mai am nunțit când se va dovedi altfel, trebuie s facem presupunerea c Augustin este responsabil nu numai pentru «*iubirea de sine*» a a cum o în elege pân acum teologia în Occident, ci, de asemenea, pentru predominanța «rezumatului» Legii i a Proorocilor i.e. *dubla porunc a iubirii* în domeniul *eticii cre tine occidentale*<sup>50</sup>. **Subcap. 4.4.1.** care trateaz **Importan a dublei porunci a iubirii la Augustin** arat c ea este dat de *primatul iubirii lui Dumnezeu i a aproapelui în Scriptur* . În *Sermones* 250 va demonstra am nun it cum *dubla iubire (de Dumnezeu i oameni) rezum poruncile decalogului prin raportarea direct a fiec reia dintre ele la una dintre cele dou* iar în *De Doctrina Christiana* Augustin va sublinia de fapt c *scopul întregii Scripturi este edificarea în această lume a domniei iubirii [regnum caritatis] de Dumnezeu i de semenii*<sup>51</sup>. Acesta este de fapt i motivul întrup rii: f r scopul de a înv ța cum Dumnezeu ne iubește, și c trebuie s înv ț m i noi s

<sup>44</sup> *De doct. chr.*, I, 61 [trad. rom. cit., p. 89–91].

<sup>45</sup> *Ibidem*, p. 91.

<sup>46</sup> *De mor. Eccl. cath.*, 26, 48.

<sup>47</sup> *Ibid.*, I, 26, 49.

<sup>48</sup> *Confess.*, IV, 9, 15 [trad. rom. cit., p. 301–302].

<sup>49</sup> *De f. et op.*, 16.

<sup>50</sup> OLIVER O DONOVAN, *op. cit.*, apud CARTER LINDBERG, *op. cit.*, p. 52.

<sup>51</sup> *De doct. chr.*, *Introducere* [trad. rom. cit., p. 9].

ne iubim aproapele, nu ar exista nici un motiv pentru care Hristos ar fi trebuit să se facă aproapele nostru<sup>52</sup>.

Pentru a ajunge la iubirea lui Dumnezeu/să-L iubim pe Dumnezeu, noi trebuie să începem prin a iubi pe aproapele nostru. Dacă iubirea lui Dumnezeu este pe primul loc în ordinea poruncii [*ordo praecipendi*], iubirea aproapelui vine prima în practică [*ordo faciendi*]<sup>53</sup>. Astfel, există un *primat temporal* de iubirea a aproapelui, care, spus în alii termeni, înseamnă că în viața noastră pe primul rând dragostea adevărată de aproapele este prima expresie a dragostei noastre pentru Dumnezeu<sup>54</sup>. În **4.4.2. Concluzii** se subliniază modul în care la Augustin cele trei iubiri (de Dumnezeu, de sine și de aproapele) se întrepun și condiționează reciproc<sup>55</sup> iar viața morală constă în a iubi ceea ce trebuie și a iubi în mod ordonat, adică mai întâi pe Dumnezeu și apoi pe oameni<sup>56</sup>.

**Cap. 4.5. Două iubiri opuse: reaua/egoista iubire de sine și iubirea de Dumnezeu. De civitate Dei: două cetăți, două iubiri** atestă teoria celor două forme opuse ale iubirii: iubirea, centrată pe Dumnezeu [*amor Dei*] și iubirea care are în centrul ei sinele [*amor sui*]; cea dintâi, în conformitate cu Dumnezeu, se revărsă asupra aproapelui, cea de-a doua este în căutarea interesului său personal și își asumă dreptul de a domina<sup>57</sup>. Aceste două iubiri alcătuiesc două comunități/cetăți [*civitates*]<sup>58</sup> care sunt amestecate [*permixta*] până la parusie: *De civ. Dei* XIV, 28: *Fecerunt civitates duas amores duo: terrenam scilicet amor sui usque ad Dei contemptum, caelestem vero, amor Dei usque ad contemptum sui* („Două iubiri au făcut două cetăți: iubirea de sine până la disprețului lui Dumnezeu a făcut cetatea pământescă; iubirea de Dumnezeu dusă până la disprețului de sine a făcut cetatea lui Dumnezeu”)<sup>59</sup>. *Cupiditas* vs *caritas* sunt la fel alii doi termeni care subliniază o iubire bipolar-antinomic: pentru Augustin dragostea pentru lucrurile din lume este denunțată ca fiind *cupiditas*, *genul de dragoste care ne trage „în jos”, spre efemer, din cauza că este o „greutate” pe/pestru suflet*<sup>60</sup> în timp ce dragostea dreaptă, adevărată dragoste, *caritas*, este cea care caută eternitatea și viitorul sigur și absolut (Dumnezeu) fiind capabil să ne atragă în direcția opusă, și anume „în sus”, spre veșnicie. Cu toate acestea, atât dragostea corectă/dreaptă cât și cea greșită au în comun faptul că sunt dorințe a poftelor înflăcărate [*appetitus*]; diferența dintre cele două tipuri de dragoste stănd, prin urmare, numai în obiectul iubirii.

Ultima secțiune **5. „Modus Amoris”** se focusează pe dimensiunile iubirii observate în desfășurarea ei în viața concretă spirituală. Astfel **cap. 5.1. Frică sau/și iubire** caută să rezolve

<sup>52</sup> *In Io. Ep. tr.*, VI, 13–VII, 2 [*trad. rom. cit.*, p. 217, 223].

<sup>53</sup> *Serm.*, 265, 8, 9; *In Io. Ev. tr.*, XVII, 8.

<sup>54</sup> T. J. VAN BAVEL, „Amour”, *Saint Augustin, op. cit.*, p. 36.

<sup>55</sup> AUGUSTIN, *Despre învătura creștină* III, 3 [*trad. rom.*: Fer. Augustin, *Opuscule*, trad. și note, ierom. Drd. Arsenie Obreja, Editura Oastea Domnului, Sibiu, 2011, p. 121–122].

<sup>56</sup> *Epistula 118, ad Dioscorum*, IV, 32; CSEL, XXXIV, 1, p. 25.

<sup>57</sup> Cf. TARSICIUS J. VAN BAVEL, „Amour”, *op. cit.*, p. 29.

<sup>58</sup> *De Gen. ad. litt.*, XI, 15.

<sup>59</sup> *De civ. Dei* XIV, 28.

<sup>60</sup> JOHN M. RIST, *Augustine: Ancient thought baptized*, Cambridge, 1994, Cambridge University Press, p. 173.

dilema dac la Dumnezeu trebuie s ne raport m din fric sau cu dragoste, sau amândou .

**Subcap. 5.1.1. Între teama de a pierde i siguran a de a poseda ve nic „obiectul” iubirii sau sursa fericirii încearc s r spund la o** problematizarea mai veche de origine platonician a rela iei dintre iubire i frica de a nu pierde ceea ce iubim, sau, spus în al i termeni, a posed rii ve nice a obiectului iubirii (sursa fericirii) a a cum transpare ea în dialogul *Sympósion* (*Banchetul* lui Platon) i c reia îi d o solu ie cre tin în termenii în care, urmându-l pe Platon atunci când spune c *noi dorim doar ceea ce nu avem deoarece credem c obiectul dorin ei este bun și ne va face fericiți*, adaug c dup ce *vom poseda obiectul iubirii, dorința noastră se termin* , cu excepția cazului în care suntem amenințați cu *pierderea* lui. În acest caz, *dorința de a „avea” se transform într-o frica de „a [nu] pierde”*. Prin urmare, dac „*lucrurile de care avem a ne bucura sunt Tat l i Fiul i Sfântul Duh*”<sup>61</sup> iar astfel obiectul iubirii este ve nic, *frica* (ca posibilitate de pierdere „*împotriva voinței tale*” i e ec în privin a obiectului iubirii i a ve nicei lui posesiuni) dispare.

**Subcap. 5.1.2. Augustin: fric sau/ i iubire?** trateaz alt problem care se pune în rela ia dintre *fric i iubire* – aceea a *motiva iei iubirii lui Dumnezeu*: teama de Dumnezeu în sensul fric de pedepsele (temporale sau cele ve nice ale iadului) ori iubirea dezinteresat i curat este aceea care îl motiveaz în definitiv pe om în rela ia sa cu Dumnezeu? Înainte observ rii solu iei lui Augustin, o radiografie a *status*-ului problemei în literatura patristic este f cut în **5.1.1.3. Excurs: Motiva ia iubirii lui Dumnezeu în literatura patristic : fric sau/ i iubire? (scurt investiga ie)** în care se degaj existența a trei teorii: *teoria motiva iei egoiste a iubirii lui Dumnezeu pentru interesul unei r spl i, motiva ia slujirii lui Dumnezeu din frica fa de pedepsele din iad i motiva ia iubirii dezinteresate a lui Dumnezeu*. În continuare sunt analizate urm toarele aspecte: **5.1.3. Augustin despre rela ia dintre fric i iubire: teama preg te te locul iubirii care alung frica de pedeaps** (rostul pozitiv al fricii este acela c aduce dup ea m rturisirea p catelor în urma c rora omul dobânde te o lini te interioar care în cele din urm deschide u a iubirii care alung frica); **5.1.4. Cine iube te nu se teme de Judecat** (chiar dac la început omul încep prin a se teme de Judecat , totu i o „dragostea des vâr it nu se poate dovedi altfel decât a teptând s vin acea zi”)<sup>62</sup>; **5.1.5. Dou feluri/tipuri de fric : teama curat i teama necurat** (*team necurat* (care este alungat de iubirea des vâr it ) i care este o team de chinurile iadului i o *team curat* (care „r mâne în vecii vecilor”) i care este „team de a nu pierde binele însu i” – Dumnezeu)<sup>63</sup>.

**Cap. 5.2. Credin a, n dejdea i dragostea** subliniaz c de i Augustin aminte te în sistemul s u de *curajul/t ria, chibzuin a/cump tarea, în elepciunea/pruden a i dreptatea/justi ia* virtuți cardinale prin excelenț platonice el va adera la codul moral-religios al *Noului Testament*, la gândirea evanghelic i paulin , orientat spre alte virtu i,

<sup>61</sup> *De doct. chr.*, I, 10 [trad. cit., p. 63]: *res igitur quibus fruendum est, Pater et Filius et Spiritus sanctus.*

<sup>62</sup> *In Io. Ep. tr.* IX, 2 [trad. rom. cit., p. 279, 281].

<sup>63</sup> *Ibid.*, IX, 5 [trad. rom. cit., p. 289].

teologice, numite de el „virtuțile creștine fundamentale”<sup>64</sup>: *fides, spes et caritas* [credința, speranța și dragostea]. **Subcap. 5.2.1. Interdependența celor trei virtuți teologice. Superioritatea și venicia iubirii** accentuează că pentru Augustin „nici iubire fără speranță nu este, nici speranță fără iubire, nici ambele fără credință” (*Enchiridion* 8). Dacă dragostea pentru Dumnezeu are la Augustin un caracter *intelectual*, scopul omului este acela de a *recunoaște pe Dumnezeu*, și, în acest scop, *virtuțile creștine* credința [*fides*], speranța [*spe*] și dragostea [*caritas*] trebuie să se *întrepundă*, deoarece acestea sunt considerate a fi o *pregătire a sufletului pentru vederea luminii/feii lui Dumnezeu*. De aceea din punctul de vedere al virtuților creștine, dragostea [*caritas*] este interpretată ca *dorința de a-L vedea pe Dumnezeu, speranța [spe] ca a teptarea realizării acestui lucru și credința [fides] ca o convingere că obiectul de vedere mental corespunde cu modul în care Dumnezeu este cu adevărat*. **Cap. 5.3. Iubirea și cunoașterea** tratează modul în care cele două elemente sunt interconectate. Omul fiind o ființă cugetătoare, una dintre caracteristicile tipice ale sale este interogarea [*quaerere*] – dificilă căutare în mod constant a iubirii [*quaestio amoris*]. **Subc. 5.3.1. Quaestio amoris: Iubirea ca interogatoriu al investigației intelectuale [quaerere]** accentuează că una din temele predilecte întâlnite în operele lui Augustin este dorința de cunoaștere. Interogatoriul investigației intelectuale [*quaerere*] a fost pentru Augustin, în esență, o căutare a lui Dumnezeu în sensul că *adevărul filosof este în același timp un adevărat iubitor de Dumnezeu [verus philosophus amator Dei]*<sup>65</sup>. Deci, filosofia ca „iubirea de înțelepciune” a fost pentru Augustin identică cu *iubirea intelectuală* a lui Dumnezeu, și era înțeleasă ca o *putere mișcătoare* (mobil) [*motum animi*] a sufletului care îl poate uni în cele din urmă pe om cu Dumnezeu într-o armonie perfectă<sup>66</sup>. În acest sens, în viziunea augustiniană *quaestio amoris* este o *dorință înscut pentru Dumnezeu*, de aceea a căuta dragostea lui Dumnezeu nu este numai un lucru corect din punct de vedere moral<sup>67</sup>, ci *cel mai firesc și necesar*. Următoarele 2 subc. **5.3.2. Cunoașterea are nevoie de iubire** și **5.3.3. Dragostea este întotdeauna însoțită de cunoaștere** arată că pentru Augustin *dragostea este întotdeauna însoțită de cunoaștere* deoarece iubirea adevărată nu este posibilă fără cunoașterea „formeii” obiectului iubit. În **5.3.4. Concluzii se subliniază** că: Augustin face din dragoste centrul teoriei sale etice, care pare a avea o foarte mare valoare, dar subliniază caracterul epistemologic al iubirii prea mult (potrivit lui Augustin un obiect *poate fi pe deplin cunoscut, atunci când este complet iubit*<sup>68</sup>) și astfel iubirea se reduce la o formă de cunoaștere. Aceasta se datorează și faptului că doctrina lui Augustin rămâne esențial intelectualist [*intellectum valde amat*] în sensul în care dragostea pentru Dumnezeu are fără

<sup>64</sup> *Solil.*, I, 3 [trad. rom. cit., p. 47].

<sup>65</sup> *De civ. Dei*, VIII, 1.

<sup>66</sup> *De doct. chr.*, III, 37 [trad. rom. cit., p. 219].

<sup>67</sup> *Cf. Mt*, 22, 37.

<sup>68</sup> Vezi de asemenea KURT FLASCH, *Augustin. Einführung in sein Denken*, Stuttgart, 1980, Philipp Reclam jun, p. 135, p. 128, apud NICO NUYENS, *op. cit.*, p. 21.

îndoial un caracter *intelectual*. În același timp, adevărata cunoaștere nu este posibilă fără dragoste. Această linie de gândire este în mod clar *circulară*, dar trebuie înțeleasă doar în contextul în care *cunoașterea este subordonată credinței*<sup>69</sup>.

**Cap. 5.4. Iubirea și îndumnezeirea** încearcă să descopere elementele unei relații strânse între iubire și îndumnezeire, problemă care l-a preocupat în mod special pe Augustin pentru care *spiritul uman aspiră, în ciuda nevoilor trupului și materiei, la unirea cu spiritul divin*.

Dimensiune eshatologică care pune un accent clar pe rolul iubirii în procesul îndumnezeirii, Dumnezeu – adevăratul scop [*telos*] al existenței umane, voința lui Dumnezeu care vrea ca noi să-L iubim ca pe cel mai mare bine [*summum bonum*] al nostru, dorința omului aflat în căutarea fericirii care ar trebui să-l facă să ia în considerare ordinea lucrurilor create deoarece doar posesia unui bine nepieritor îl poate face fericit, sunt doar câteva elemente subliniate în **5.4.1. Introducere**. Ideea principală este aceea că dragostea *ne unește* cu Dumnezeu, Binele nostru suprem și veșnic, Care singur, poate garanta adevărată fericire, bucurie [*frui*], în timp ce toate celelalte lucruri create trebuie să facă referire la dragostea lui Dumnezeu [*uti*]. **Subcap. 5.4.2. „...uniți cu Dumnezeu prin iubire”** subliniază cum numeroase texte din Augustin descriu limpede mântuirea ca „îndumnezeire”, limbaj mai familiar în antichitate teologilor greci decât celor latini<sup>70</sup>, iar apoi faptul că „suntem uniți cu Dumnezeu prin iubire”<sup>71</sup>. În acest sens, *cu cât mai mult creșterea noastră față de Dumnezeu, cu atât mai mult creșterea dragostea noastră*, și cu atât mai mult percepția noastră de Dumnezeu devine tot mai clară, pentru că Dumnezeu este iubire. De aceea Augustin va spune că a iubi pe Dumnezeu înseamnă *o locuire în comun*: „Locuiește în iubire și vei fi locuit de ea; rămâi în iubire și ea va rămâne în tine”<sup>72</sup>. **Subcap. 5.4.3. Iubirea și virtuțile în procesul îndumnezeirii** accentuează centralitatea iubirii în procesul îndumnezeirii și, de asemenea, și în faptul că *fiecare virtute este o formă de iubire*<sup>73</sup>. Deși în această viață iubirea noastră de Dumnezeu constă mai ales în *dorință*, nu în *desfășurare*, totuși, spre deosebire de alte virtuți, precum credința și speranța, iubirea are un caracter etern: *ea nu se va termina*. Taina credinței se va sfârși cu vederea „față de treburile acestea”.

**Concluziile generale** subliniază că unul din aspectele *iubirii umane (ascendente)* este faptul că este *o iubire ordonată* [*amor ordinatus*]. Pentru Augustin *toate formele de iubire sunt derivate și subordonate iubirii lui Dumnezeu*, această iubire având un *statut special* [i.e. *proton philon*]. În forma sa adevărată dragostea este *dragostea pentru bine*, Binele prin excelență fiind Dumnezeu. De aceea, în viziune augustiniană există *trei lucruri care pot fi iubite bine sau rău*, fapt ce definește voința și orientarea noastră. Aceste trei lucruri sunt inserate în aceeași ordine și ierarhie a bunurilor, a căreia încântare iubirea pe care omul o manifestă tinde spre

<sup>69</sup> cf. H. KUHN, *op. cit.*, p. 90.

<sup>70</sup> HENRY CHADWICK, *Augustin, op. cit.*, p. 80.

<sup>71</sup> *De mor. Eccl. cath.*, I, 20.

<sup>72</sup> *In Io. Ep. tr.*, VII, 10 [*trad. rom. cit.*, p. 237].

<sup>73</sup> *De mor. Eccl. cath.*, I, 15, 25.

Binele Suprem, spre Dumnezeu iubirii<sup>74</sup>. Astfel, la Augustin se disting trei tipuri de iubire care diferă între ele numai în direcția de deplasare a puterii dragostei: 1) dragostea lui Dumnezeu pentru creația sa, și, în special, pentru oameni; 2) dragostea oamenilor pentru Dumnezeu, și 3) dragostea omului pentru sine, pentru semenii și pentru lume. Dacă prima iubire este *descendentă*, a doua dragostea este *ascendentă*, iar în al treilea caz de dragoste ambele direcții sunt combinate. Dar totuși, în combinația celor două direcții de dragoste, motivația iubirii *descendentă* domină, și mi căreia *ascendentă* a lui *amor Dei* este subordonat<sup>75</sup>. Astfel, teoria lui Augustin de dragoste este percepută ca o parte a unui model moral de viață dreaptă conform căruia Dumnezeu este conceput ca *summum bonum*, și astfel și ca obiect spre care ar trebui să fie îndreptate toate mișcărilor de dragoste. Prin urmare, cel care iubește „apreciază corect lucrurile” și în felul acesta are o dragoste ordonată. Iată cum iubirea structurează întreaga existență umană, omul este ceea ce este prin puterea iubirii lui, prin greutatea iubirii lui, puterile și greutățile care sunt direct proporționale cu orientarea iubirii lui. Iubirea omului definește poziția omului. Doar această ordine îți orientează corect iubirea. Prin urmare, întreg sistemul etic al lui Augustin este un rod al acestei convingeri despre ordonata dilectio ale cărei ecouri sunt prezente mai peste tot în operele sale.

**Partea a IV-a „O Teologie” a Iubirii. (II.) Iubirea în viziunea Sfântului Maxim Marturisitorul (580–662)** urmează oarecum aceeași ordine metodologică a tratării iubirii ca fenomen spiritual. În secțiunea introductivă **Sfântul Maxim Marturisitorul**, „*unul din cei mai mari doctori și marturisitori ai credinței ortodoxe*”<sup>76</sup>, este prezentat ca „**Doctor Caritatis**” în **Răscrisul. Subcap. 1.1.2. Învățătură despre iubire** subliniază că **la Sf. Maxim „iubirea ocupă un loc de mare cinste”**<sup>77</sup>, după cum reiese mai ales din cele două scrieri care tratează la modul direct această temă – *Capetele despre dragoste* și *Epistola 2* (Despre iubirea agapică)<sup>78</sup>. Tocmai de aceea sarcina acestei teze este aceea de a le strânge și organiza într-o prezentare sistematică iar în acest prim studiu de a fundamenta și argumenta pe baza principalelor linii de forță a doctrinei despre iubire a Sfântului Maxim, calificativul de „*doctor caritatis*”. În **Sucap. 1.1.2.1. Iubirea în gândirea și operele Sfântului Maxim Marturisitorul** se subliniază că în cugetarea maximiană aspectele și dimensiunile fundamentale ale iubirii precum „înfrînarea ei trinitară, concretizarea ei hristologică, fundamentul ei sacramental, baptismal și euharistic, și mai ales dimensiunea ei eclesială ca mister al unificării și înfrînării umanității prin înfierea (nașterea) oamenilor prin har, credință,

<sup>74</sup> DIAC. IOAN I. ICHIM, *Vladimir Lossky și vederea lui Dumnezeu*, studiu introductiv la VLADIMIR LOSSKY, *Vederea lui Dumnezeu*, trad. Maria-Cornelia Oros, Editura Deisis, Sibiu, 1995, pp. 62–63.

<sup>75</sup> A se vedea HELMUT KUHN, „Liebe”, *Geschichte eines Begriffs*, München, 1975, Kösel Verlag, p. 81.

<sup>76</sup> JEAN-CLAUDE LARCHET, *Sfântul Maxim Marturisitorul, mediator între Răscris și Apus*, Colecția Patristică, seria Studii, nr. 1, Editura Doxologia, Iași, 2010, p. 16.

<sup>77</sup> JEAN-CLAUDE LARCHET, *Sfântul Maxim Marturisitorul. O introducere...*, p. 233.

<sup>78</sup> *Ibidem*. În acest sens parținele diac. Ioan I. Ichim subliniază: „Tema iubirii, atât de centrală în teologia maximiană, a fost cut obiectul a două scrieri speciale dedicate de Sfântul Maxim, veritabil *doctor caritatis* (Dalmais), relevând dimensiunile ei în același timp psihologice, ontologice și teologice: *Epistola 2* și cele 400 de capitole despre iubire” (IOAN I. ICHIM, *Mystagogia Trinitatis...*, p. 399).

Taine, din Dumnezeu Tat 1 în Hristos prin Duhul Sfânt, nu apar sau nu sunt menționate [în cele două scrieri menționate supra, n.n.] decât implicit prin simple aluzii și referințe biblice simbolice. Ele se regăsesc însă risipite în aproape toate operele Sfântului Maxim (care merită cu prisosință titlul de adevărat *doctor charitatis* prin excelență al Bisericii Ortodoxe) de la *Cuvântul Ascetic* și cele *400 de capete despre iubire*, la *Comentariul la Tat 1 Nostru* și *Mystagoghie* și până în *Actele procesului* care avea să-l ducă la mărțurisirea existențială supremă a iubirii de Dumnezeu și de oameni: *iubirea de vrăjmași acceptată până la martiriu*<sup>79</sup>, actul care avea să-l definească pe Sf. Maxim ca fiind „*unul din cei mai mari și profunzi teologi pe care i-a avut Biserica Ortodoxă*”, care a apărut și mărțurisit în viața cea dreaptă a Bisericii drept-măritoare<sup>80</sup>. În acest sens trebuie subliniat că într-un fel pe care numai Dumnezeu îl știe, iubirea a fost decisivă în conturarea profilului și personalității teologice a monahului Maxim, ea tutelându-i și marcându-i de la început întreaga viață și operă. **Subc. Actualitatea teologiei iubirii subliniază cum** Sf. Maxim s-a bucurat în lumea bizantină și postbizantină de o mare autoritate<sup>81</sup>. Acest lucru arată permanenta lui actualitate. În cazul temei noastre, importanța și mesajul mereu actual al unei „teologii a iubirii” vizează mai cu seamă în cazul Sfântului Maxim Mărțurisorul două direcții: 1) grandioasa viziune maximiană asupra Iubirii agapice ca *factor de refacere a unității umanității* în comuniunea liberă a unei identități de gândire și voință, în baza *intenționalității ontologice originare înscrise în natura umană*, și 2) valoarea copleșitoare pentru teologia răsăriteană a operei maximiene care necesită recuperarea și cunoașterea tuturor paginilor sale mai mult sau mai puțin circulante. Plecând de aici, studiul de față își asumă datoria de a dovedi că Sf. Maxim își merită din prisosință titlul de veritabil „*Doctor Caritatis*” al Bisericii Răsăritene, demonstrație pe care dorim să o susținem prin argumente bazate pe *doctrina despre iubire* regăsite în gândirea și operele sale și exemplificate prin însăși viața sa, într-o clar vizibilă și cel mai bine realizată în *iubirea agapică* – de Dumnezeu și de oameni.

**A doua secțiune, Teologia iubirii la Sfântul Maxim Mărțurisorul** debutează cu **cap. 2.1. „Dumnezeu este iubire”. Iubirea și Sfânta Treime**. Așa cum observa Pr. Prof. Ioan I. Ică jr., „într-adevăr, teologia trinitară maximiană transmite un alt mesaj decât cel al teologiei trinitare occidentale. Fidelă tradiției patristice, ea a evitat să se angajeze în speculații analogice hazardate și inutile asupra misterului trinitar, preferând să evidențieze modul concret de realizare analogic-ascetică a structurilor ontologice ale acestui mister în practica de zi cu zi. Așa se face că atât în Liturghie, cât și în Tat 1 nostru contemplația mistică a «teologiei» se finalizează în asceza cotidiană și concretă a *iubirii de s-raci* (*Mystagogia* 24, 713AC), sau în *iubirea față de semenii care ne-au greșit* (*Pater*, 877D–880A). Criteriul ultim

<sup>79</sup> Cf. diac. IOAN I. ICA JR, *op. cit.*, p. 47–48.

<sup>80</sup> IOAN I. ICA (SN), *op. cit.*, p. 71.

<sup>81</sup> A se vedea o trecere în revistă a acestui aspect la J.-CL. LARCHET, *Sfântul Maxim Mărțurisorul. O introducere...*, p. 269–276; IDEM, *Maxime le Confesseur, médiateur entre Orient et l Occident*, Paris, 1998, p. 14.



uneasc pe cei r i cu Cel bun prin fire, ca s se fac buni [ ᾠ ὅ ἄ ᾠ ὅ ὅ ἄ , ἴ ἔ ἄ ἴ]”. Astfel toate cele s vârlte de Dumnezeu privitor la crea ie sunt din iubire iar iubirea este tocmai cea care-L face pe Dumnezeu „vizibil” în lume. Dumnezeu nu în firea Lui/ad intram ci prin atributele/îsu irile/energiile Sale/ad extram — prin bun tatea (iubirea) i în elepciunea Lui — este împ rtibil fiin elor ra ionale<sup>87</sup>. În s în timp ce fiin ele ra ionale „au existen a în participare i har” iar bun tatea/iubirea i în elepciunea ca i capacitate, Dumnezeu le are prin Sine În s i „ca Cel ce este îns i existen a, îns i bun tatea [Ὁ μέ ὁ ὠ ὅ ὕ ὶ ὡ ἴ ὅ ] i îns i în elepciunea, mai adev rat vorbind chiar i deasupra tuturor acestora”<sup>88</sup>. *Faptul c Dumnezeu este iubire*, Sfântul Maxim îl demonstreaz veritabil în privin a îndumnezeirii care nu poate fi decât *rodul lucr rii energiilor divine*, cu alte cuvinte al harului<sup>89</sup>. În concluzie, dragostea lui Dumnezeu fa de lume Sfântul Maxim o descrie în termenii unei *iubiri nebune* a lui Dumnezeu care „prin întruparea Lui, ne «urm re te în toate zilele», pân ce ne va prinde pe to i cei ce ne vom mântui, ca pe Pavel”<sup>90</sup>.

**Cap. 3.3. Iubirea în cele 3 etape ale vie ii spirituale** debuteaz cu **subcap. 3.3.1. Porunca iubirii** în care ar t m c de i dintre porunci, ca s se mântuiasc prin ele „tot omul... trebuie s în toate câte a poruncit Domnul [...] tiind c nu e cu putin s -i aduc omului mântuirea numai una dintre ele, desp r it de celelalte...”<sup>91</sup>, totu i, cu toate c sunt multe ele sunt cuprinse în porunca iubirii. „Cel ce se str duie te s în acest cuvânt împline te toate poruncile”<sup>92</sup>. În acest sens în *Liber asceticus* [Cuvântul Ascetic] 2 Sfântul Maxim va spune c *iubirea este porunc de la Domnul*. Mai mult, toate celelalte porunci sunt p strate atunci când aceasta porunc a iubirii este îndeplinit pentru c *toate poruncile sunt cuprinse în iubire* i sunt împlinite de ea i *cei ce împlinesc porunca iubirii împlinesc toate poruncile*. De aceea în viziunea Sfântului Maxim nu exist nicio porunc mai mare decât *porunca iubirii*: a iubi pe Dumnezeu i pe aproapele nostru r mâne permanent o chemare de sus i scopul fiec rei fiin e umane. Sec iunea se încheie cu **3.3.2. Rolul iubirii în cele 3 etape spirituale**.

**Cap. 3.4. Iubirea i facult ile sufletului** subliniaz c în gândirea Sf. Maxim rela ia dintre iubire i facult ile sufletului uman (rela ie evocat de dese referin e întâlnite în opera sa mai mult ca la oricare dintre Sfin ii P rin i) ocup un loc aparte i este definitorie în în elegerea vie ii spirituale. **Subc. 3.4.1. Facult ile sufletului ca elemente ale psihologiei maximiene** i **3.4.2. Rolul iubirii în func ionarea facult ilor sufletului** au menirea de a ar ta c în tot acest tablou *iubirea* are un rol excep ional: dac din perspectiv etic , ca *mod de existen* [τρόπος hypárxeos] conform ra iunii firii umane, *Iubirea* [ ] constituie în

<sup>87</sup> Car. III, 24

<sup>88</sup> Car. III, 27.

<sup>89</sup> Amb. 7; 25; 66; 8.

<sup>90</sup> Car. III, 2.

<sup>91</sup> Asc., 2 [FR 2, p. 26–27].

<sup>92</sup> Asc., 6 [FR 2, p. 28].

viziunea maximian *suma* tuturor virtuilor [areta], din punct de vedere psihologic prin intermediul acelor virtuți întru bine în sens altruist ea nu reprezintă în esență altceva decât *modul de întru bine are* [tropós chréseos] în conformitate cu firea [katà phýsin] (sau conform rațiunii firii) al puterilor [dynámeis] sau facultăților psihicului uman/naturii umane în vederea *unirii omului cu Dumnezeu, cu semenii și cu întreaga natură creată*. Altfel spus, modul de întru bine are [tropós chréseos] conform rațiunii firii a facultăților naturii umane vizat de iubire are în vedere în cele din urmă *unirea omului cu Dumnezeu*<sup>93</sup>. În **3.4.3. Concluzii**, se subliniază cum *facultățile naturale* condiționate de pătul strămoșesc, care prin ele însele nu sunt vinovate și rele în sine dar sunt totuși susceptibile să devină a patimă prin *orea folosire*,<sup>94</sup> au trebuință de a fi *convertite* spre bine. În acest sens *dubla virtute a iubirii de Dumnezeu și de aproapele joacă în viziunea Sfântului Maxim un rol important din moment ce este virtutea cea mai mare, sfârșitul și culmea tuturor virtuților, „cea mai generală dintre virtuți”* conținându-le pe toate și fiind capătul sau sfârșitul lor<sup>95</sup>.

**Cap. 3.5.** tratează **Philautia** **iubirea „rea/egoistă” de sine**. Față de *buna iubire de sine* o formă virtuoasă a *philautiei* despre care vom vorbi mai jos, *philautia ca patimă* este o pervertire a acestei *cuvinte iubiri de sine*, și constă, în „*amorul propriu*”, în sens negativ al acestui cuvânt, adică în iubirea *egoistă* de sine, iubirea eului căzut, înstrăinat de Dumnezeu și îndreptat spre lumea materială, ducând o viață cu totul trupească, și nu una spirituală. Pentru acest ultim motiv, *philautia* este în general definită ca *iubire trupească sau iubire patimă față de trup* și față de „*aplecările lui patimă*”. Principala idee e aceea că *philautia* deturneză firea de la vocația ei scdită de Dumnezeu în ea prin *abuzul facultăților psihice*. În **subcap. 3.5.1. Reaua iubirea de sine – „maica tuturor patimilor”**, **3.5.2. Filautia: definiții**, **3.5.3. Filautia și ierarhia (catalogul) patimilor** sunt tratate tot atâtea aspecte ale *philautiei*. **Subcap. 3.5.4. Mecanismul de manifestare al philautiei** subliniază că Sf. Maxim recunoaște magistral în *Ep. 2* cum *philautia* stă la originea căderii omului, cădere produsă mai întâi în sufletul omului (la sugestia diavolului) *de la Agape la Philautia* prin *abuzul facultăților psihice* și al cărei finalitate a fost ruperea comuniunii cu Dumnezeu, și scindarea unității umanității<sup>96</sup>. În concluzie, lucrarea *philautiei* stă în aceea că înarmând pe gnoime împotriva firii a scindat-o în mii de părțile<sup>97</sup>.

**Subcap. 3.5.5. Agape opusul Philautiei** arată că „pentru redresarea puterilor sufletești conform firii Dumnezeu a intervenit în providența Sa, mai întâi, prin poruncile cuprinse în Legea scrisă a Vechiului Testament, dar *restaurarea lor deplină* s-a realizat abia prin Iconomia Întrupării, Ispitițiilor și Ptimirilor Cuvântului lui Dumnezeu întrupat, Care a depășit în ele turnura lor perversă și irațional instaurat prin *philautia* și a reînnoit întru Sine *puterea Iubirii agapice* pe care a realizat-o în natura Sa umană în mod exemplar în toate cele

<sup>93</sup> Cf. și *Ep.*, 2, PG 91, 396B 5 [trad. rom. cit., p. 52]. Cf. și *Car.*, III, 3, PG 90, 1017C; *FR* 2, p. 102).

<sup>94</sup> Cf. *Thal.*, 27.

<sup>95</sup> *Amb. Io.*, 83 [PSB 80]; *Thal.*, 40 [FR 3, p.167]; *Thal.*, 54 [FR 3, p. 269].

<sup>96</sup> *Ep.* 2, PG 91, 396D 6—397B 9 [trad. rom. cit., p. 53].

<sup>97</sup> *Ep.* 2, 3, PG 91, 408D 5—409D.

trei direcții indicate de rațiunea firii: spre Dumnezeu, spre semenii și spre lume, revendicându-o ca Legea a harului oamenilor prin întreita poruncă a iubirii [Mt 22, 37–39 și par]. În acest sens, modul în care Agape a fost restaurată și reînnoită în Hristos vindecând firea umană de „potrivnică iubirii-de-sine”. Astfel, Agape realizată mai întâi în Hristos și apoi în sfinți (dintre care Avraam e dat ca prim exemplu), e considerată ca plinire a Legii naturale prin refacerea unității interioare a omului scindată de patimi și prin restabilirea unității naturii. Ea unește astfel prin virtuți pe gnoștii cu rațiunea firii, prin care aceasta se unește cu Dumnezeu creatorul rațiunii firii care se manifestă prin ea<sup>98</sup>.

**3.5.6. Dubla dimensiune a philautiei: poftă a trupului său/ și mândrie clarificată** ce este înșelătoria *philautia* în esența ei după părerea Sfântului Maxim? După cum am mai subliniat, în viziunea maximiană (și nu numai), întregul set al viciilor este implicat în activitatea iubirii de sine, fiind opera ei. Iraionala afecțiune pentru trup, care în primul rând constituie *philautia*, conduce la celelalte vicii a căror sursă este mândria. Putem astfel concluziona că Sfântul Maxim, în dezvoltarea conceptului *philautiei*, accentuează puternic atât atașamentul primar față de trup cât și marele impact al viciului mândriei asupra vieții decise a omului. Acest lucru demonstrează că la Sfântul Maxim există o relație apropiată între aceste două aspecte.

Din analiza de mai sus observăm că unul (natura umană) și multiplul (puterile sufletești) sunt la Sfântul Maxim contrare unul altuia numai în perspectiva păcatului. Astfel nici trupul, nici simțurile și nici facultățile pasionale în ele însele rele ci numai *reaua lor întrebuințare*. În acest sens, în *Car.*, III, 8 *iubirea de sine [philautia]* este definită ca „iubirea pentru tima și neraționalitatea față de trup [ὁ ἐν ἑαυτῷ ὡς ἐμὴ ἢ ἰσχυρῶς ἢ ἀσχυρῶς ἐστὶν ὁ ἄνθρωπος ὅτι ἐστὶν ἄνθρωπος]” nu pentru că trupul în sine rău, ci pentru că atașamentul față de trup împiedică atașamentul total al omului față de vocația sa: îndumnezeirea [*theosis*]. Astfel **subc. 3.5.7. „Bună” iubire de sine** subliniază că Sf. Maxim acceptă o *iubire de sine bună* pentru că „nimenea, zice Apostolul, nu și-a urât trupul său», dar «îl strunește și târâște robii», nedându-i nimic mai mult afară de hrană și umbră și minte, iar din acestea numai atâtă cât este de *trebuințat* pentru a trăi. Așa și *iube-te-cineva-fără-patim-trupul* [ὁ δὲ σκῆπτρον ἀποδοῦναι τῷ σώματι ὡς τῷ ἰσχυρῶς ἢ ἀσχυρῶς ἐστὶν ὁ ἄνθρωπος] și-1 încredințe-te numai cu cele ce-ți împlinesc cele de *trebuințat*”<sup>99</sup>. Dacă aceasta este înșelătoria convingerea Sfântului Maxim ne vom aștepta desigur și la o înțelegere din partea lui a *philautiei* într-un mod pozitiv, implicat într-o *iubire adevărată (bună) de sine* în vederea realizării îndumnezeirii sale. Astfel, privitor la originea ei, trebuie știut faptul că există o *formă de filautie virtuoasă*, care vine de firea omului, amintit de Hristos atunci când vorbește despre cea dintâi poruncă – „Să iubești pe aproapele tău ca pe tine însuși” [Mt 19, 19; 23,39; Lc 10, 27], și care constă în a te iubi pe tine ca faptură a lui Dumnezeu,

<sup>98</sup> PG, 91, 397C 11–401A 16.

<sup>99</sup> *Car.*, III, 9 [FR 2, p. 103].

creat după chipul Lui, *a te iubi deci în Dumnezeu* și a-L iubi pe Dumnezeu în tine. Și într-adevăr, în *Prologul Răspunsurilor către Talasie*, întâlnim acest fel de iubire de sine pe care Sfântul Maxim o numește iubire de sine spiritual /duhovnicească [noera] și care este o *afecțiune firească* a minții aflată în *ata ament fa de elul ei îndumnezeitor* și care astfel este liberă față de afecțiunea față de trup și față de această lume. Ea este ridicată deasupra tuturor și poate să depășească orice efort al omului de a scăpa de durere. Caracteristica ei este aceea de *a nu înceta niciodată să-L iubească pe Dumnezeu*, conștientând în El consistența sufletului<sup>100</sup>. În 3.5.8. *Concluzii* subliniem că poziția dominantă dată *philautiei* este de-a dreptul izbitoare.

În *Capita de caritate* [*Capete despre dragoste*] Sfântul Maxim dezvoltă o adevărată teologie a „cderii din dragoste”, subiect al **cap. 3.6. Cderia din dragoste. Subcap. 3.6.1. Cderia din dragoste ca mutarea de la dragoste la ur – forma supremă a cderii** pe baza textelor maximiene subliniază că în esență, adevăratul dumnezeu al dragostei este însuși *ura*. În acest sens, în *Car.*, IV, oferă o *listă a patimilor împotriva dragostei* care îl fac pe om să fie „despărțit de dragostea prietenului” și astfel să *cadă din dragoste*. Mai mult, dacă *ura și defăimarea* duc la *cderia din scopul iubirii care este unirea celor răi cu Cel bun*<sup>101</sup>, *cderia din dragoste este totodată cderia din scopul providenței ei*, problemă tratată în 3.6.2. **Cderia din dragoste este cderia din scopul providenței ei.** În 3.6.3. *Concluzii* sunt enumerate modurile realizării cderii din dragoste și cum fiecare are ca efect înstrăinarea de viața veșnică.

În **cap. 3.7.** se subliniază în cele șase **Semnurile vârșirii în iubire: a iubi pe toți oamenii la fel.** *Capete despre dragoste* face cele mai relevante și dese afirmații referitoare la faptul că *desvârșita dragoste de aproapele înseamnă să te porți la fel cu orice om*, indiferent de cine sau cum ar fi el. „Fericit este omul care poate să iubească pe tot omul la fel” [*Car.*, I, 17]. Această sentință elogiatoare este o concluzie la rarele locuri (dar foarte clare) în care Sfântul Maxim susține teza conform căreia *semnul desvârșirii în iubire stă în a iubi pe tot omul la fel*. Prin urmare, deoarece Dumnezeu iubește pe toți la fel, în același mod sunt chemați să iubească și ucenicii iubirii din două motive – pe unii pentru virtute, pe alții din compătimire (cf. *Car.*, I, 25). Despre această *iubirea desvârșită* din capitolul ierarhiei aflat pe culmea vieții duhovnicești vorbește în *Car.*, IV, 95 unde primim îndemnul să iubim pe toți oamenii la fel [„din suflet”] dar *încrederea* în schimb trebuie să-i-o acordăm doar lui Dumnezeu căruia trebuie să-i slujim „din toată puterea”. *Specificul acestei iubirii desvârșite constă în două caracteristici/atribute specifice iubirii autentice: universalitatea/nediscriminarea și venicia iubirii*) conform *Car.*, IV, 98 – *a iubi din inimă pe toți* (sincer/neprefăcut/neduplicitar și dezinteresat) și a avea o „*dragoste neîntrerupt până la sfârșit*” [μὲν ἐν ἡμέρῃ καὶ ἕως ἄρα]. Astfel, din finalul textului reiese că **adevăratul chip al iubirii — a iubi „la fel pe toți” — imită iubirea Domnului Care „ar tându-și dragostea Sa față de noi, apăsându-ne pentru toată omenirea și tuturor le-a dăruit la fel**

<sup>100</sup> *Thal. Prolog* [FR 3, p. 37].

<sup>101</sup> Cf. *Car.*, IV, 90 [FR 2, p. 141].

n dejdea învierii, chiar dac atârn pe urm de fiecare s se fac pe sine vrednic fie de slav , fie de chinuri” (*ibidem*). De aceea iubirea noastr este *chip al iubirii Fiului*. Ea este „iubirea Iubirii”. De dragul ei cum las s se în eleag Sfântul Maxim suntem chema i s lep d m patimile, care ne fac *iubitori de sine, ne tiutori de Dumnezeu i urâtori de oameni*. În urm toarele dou *sucap.* **3.7.1. Iubirea tuturor oamenilor deopotriv ca imitare a iubirii lui Dumnezeu fa de oameni i 3.7.2. Iubirea tuturor oamenilor deopotriv ca egalitate i de-o-cinstire [homotimía] principial a tuturor oamenilor f r deosebire, în baza ra iunii comune de fiin are a naturii umane** sunt subliniate dimensiunile care stau la baza acestei iubiri. **Subcap. 3.7.3. Culmea/des vâr irea iubirii: iubirea vr jma ilor** subliniaz c *testul acid al purit ii/des vâr irii iubirii noastre este dragostea pentru du manii no tri care este posibil doar dac ne eliber m de patimi*; f r această deta are nu suntem cu adev rat liberi<sup>102</sup>.

**Cap 3.8. Dubla porunc a iubirii** debuteaz cu **3.8.1. Strânsa rela ie dintre iubirea de Dumnezeu i iubirea aproapelui: a) Cel ce-L iube te pe Dumnezeu nu poate s nu-l iubeasc i pe aproapele i b) Cel ce nu iube te pe aproapele nu-l poate iubi nici pe Dumnezeu**. Se observ în viziunea maximian c *cele dou porunci sunt interdependente* deoarece iubirea lui Dumnezeu include/presupune/pretinde iubirea aproapelui de i cel ce iube te manifest o lips a pl cerii pentru patimi/dispre ul patimilor i în acela i timp o lips a invidiei pentru binele s vâr it de aproapele<sup>103</sup>. Observ m a adar *o iubire a p c tosului i o ur /un dispre al patimilor lui. P catul în iubire apare când ura care vizeaz patimile este transferat asupra p c tosului*. În această situa ie *ura nu este doar o dovad a lipsei de iubire fa de aproapele ci ura e i un semn al lipsei iubirii de Dumnezeu* deoarece iubirea de Dumnezeu „*nu sufer câtu i de pu în ura fa de om*”<sup>104</sup>. Astfel, dac cel ce-L iube te pe Dumnezeu nu poate s nu-l iubeasc i pe aproapele, în alte texte Sfântul Maxim merge mai departe cu explicitarea dublei porunci a iubirii i afirm i reversul, respectiv *cel ce nu iube te pe aproapele nu-l poate iubi nici pe Dumnezeu* (a se vedea i *1 In 4, 8*). Mai precis, în *Car. I, 16* Sfântul Maxim leag iubirea lui Dumnezeu de *împlinirea poruncii iubirii aproapelui*. În **subcap. 3.8.2. Rostul poruncii dublei iubiri** se subliniaz cum în *Car. IV, 56* se arat c *scopul poruncilor este dragostea de Dumnezeu i aproapele care d na tere cunoa terii* iar în *Car. IV, 75* afl m c *cele 2 iubiri —de Dumnezeu i de aproapele — vindec cele 2 facult i ale sufletului — pofta i mânia*. În urm toarele subcap. sunt enumerate alte dimensiuni ale iubirii: **3.8.3. Motivele iubirii aproapelui** (în *Car. II, 9* Sfântul Maxim subliniaz cele 5 motive valabile pentru iubirea aproapelui din care rezult o iubire tripartit — *una vrednic de laud , una de mijloc i alta p tima* ), **3.8.4. Specificul iubirii de Dumnezeu, 3.8.5. Specificul iubirii de aproapele, 3.8.6. Iubirea de sine [Philautia] piedic în împlinirea dublei porunci a iubirii, 3.8.7. C derea din dragostea fa de Dumnezeu i fa de aproapele, 3.8.8. Rela ia iubirea**

<sup>102</sup> A. LOUTH, *op. cit.*, p. 39.

<sup>103</sup> *Car. I, 13*.

<sup>104</sup> *Car. I, 15*.

*aproapelui-îndelung r bdarea – c derea din dragostea lui Dumnezeu prin ur . Iubirea – scopul Providen ei.*

**Cap. 3.9. Fric sau/ i iubire de Dumnezeu** prezint modul în care Sf. Maxim înțelege relația omului cu Dumnezeu. După o **3.9.1. Introducere** sunt prezentate următoarele aspecte: **3.9.2. Locul fricii i al iubirii în ierarhia maximian a virtuților, 3.9.2.1. Rolul fricii i al iubirii în cele trei etape duhovnicești, 3.9.2.2. Locul fricii în psihologia maximian , 3.9.2.3. Nașterea fricii, 3.9.2.4. Nașterea iubirii, 3.9.3 Două frici/temeri.** Secțiunea se încheie cu **3.9.4. Concluzie: fric /evlavie i iubire** în care se subliniază că în scara evolutivă a etapelor vieții spirituale, *frica premerge iubirii*, cea din urmă *scându-se din cea dintâi* sau fiind produsul/culmea tuturor virtuților, deci inclusiv a fricii. Astfel Sf. Maxim vorbește despre o *fric îndoit* , sau mai bine zis despre *2 feluri/tipuri de fric : una* specifică începuturilor care izvorăște din frica de chinuri și nașterea celeilalte virtuți dar care dispare la un moment dat fiind desființată de dragostea desvârșită , și o *a doua* [fric ] care însoțește sau *este „împreunată pururi cu dragostea”* și care menține în suflet „sfiala evlaviei” nefcându-l să se mai teamă de chinuri. O altă idee e aceea că *frica nu este rea în sine*, sau mai degrabă poate fi bună sau rea după modul în care omul o întrebuințează . *Adevărata fric a omului* (cu adevărat bun ) ar trebui să fie *frica de moarte*, și pentru că Sfântul Maxim în alege moartea [ *ἀνάστασις* ] ca *despărțire propriu zis de Dumnezeu* [ὁ ὄντων ἄρτιος , cf. *Car. 2, 93*], *adevărata fric a omului e teama despărțirii de Dumnezeu, frica de a-l pierde pe Dumnezeu.* În final avem și răspunsul la dilema *fric sau/ i iubire?* Prin urmare referitor la dilema noastră observăm că *frica de Dumnezeu*, în eleas într-un sens bun, care presupune cunoașterea lui Dumnezeu implicată în credință și smerenie, duce la respect care e o formă a *evlaviei*, virtute a facultății raționale , și în final trebuie să fie asociat cu *iubirea*. și nu oricum, ci sub tutela libertății pentru că iubirea nu răpește libertatea celui iubit, ci i-o întărește pentru că Cel ce iubește vrea să fie iubit la rândul Lui în mod liber<sup>105</sup>. De ceea, sub acest etos al libertății, în relația dintre cele două persoane om și Dumnezeu *frica și iubirea trebuie pstrate simultan* [teologia echilibrului]. *Nici fric fără iubire [distanțare, refuz, ură] dar nici iubire fără fric în sensul de respect/evlavie [nesocotire, trivialitate, ignoranță, cutezană a de a-L manipula pe Cel ce nu poate fi manipulat]*<sup>106</sup>. Acest mod al pedagogiei divine vizibil în evoluția spirituală de la frica de chinuri la adevărata fric în eleas ca „sfiala evlaviei” care întovărășește dragostea învechită precum și buna chivernisire (conform rațiunii) a tuturor elementelor psihologiei compusului uman în vederea îndumnezeirii.

**Cap. 3.10. Credința, nădejdea și dragostea** face referire la relația dintre toate cele trei virtuți teologice. Viziunea maximiană e aceea că *iubirea posedă în ea atât credința cât și*

<sup>105</sup> Pr. Dumitru Stăniloae, nota 344, *op. cit.*, p. 275.

<sup>106</sup> Un punct de vedere pe tema fricii (p. 203–207) ni-l oferă și Andrei Pleșu în ultima sa carte *Parabolele lui Iisus. Adevărul ca poveste* [ed. Humanitas, București, 2012, 314 p.] (cf. edificatoarei radiografii a crăii la ARHID. PROF. DR. IOAN I. ICRĂR, *O fenomenologie a parabolilor și a Împărăției în lectura reflexivă a lui Andrei Pleșu și lecțiile teologice*, în *Revista Teologică* , 1/2013).

*n dejdea* i în acela i timp r mâne permanent *sfâr itul* [télos] acestora, piscul suprem al tuturor celor bune i cauza oric rui bine (cf. *Ep. 2*). **Subc. 3.10.1. Rela ia credin –dragoste** subliniaz c cele dou virtu i stau una la începutul (temelia) vie ii duhovnice ti (*credin a*) i cealalt la cap tul ei ca i culme i rezumat al tuturor virtu ilor (*iubirea*), ele fiind ca dou acolade care cuprind în interiorul lor întregul urcu al omului spre Dumnezeu. În **3.10.2. Rela ia n dejde–dragoste** se arat cum în cazul *n dejdii* Sf. Maxim adopt o atitudine diferit de cea a lui Evagrie. Acesta din urm „vede func ia ei în termenii unei asigur ri i confirm ri, Maxim situeaz n dejdea la un nivel mai înalt, ca putere [*fortitudo*] a celorlalte dou . Aceasta înseamn c cele trei virtu i «teologice» formeaz un fel de *triad divin* , în care n dejdea se afl la mijloc. Toate sunt aidoma unor stele fixe într-o configura ie suprem ”<sup>107</sup>. În *Car.*, IV, 95 observ m c dac *iubirea* trebuie îndreptat i c tre oameni i nu numai c tre Dumnezeu (conform dublei porunci a iubirii), în schimb *n dejdea* trebuie pus doar în Dumnezeu: „*S iubim pe tot omul din suflet, dar s ne punem n dejdea numai în Dumnezeu i Lui s -I slujim din toat puterea.* [ *ἀ μέ ᾧ , ἐ ἡ ἀ ἐ ἐ ἰ ᾠ ᾠ μέ μό ϖ ἡ ἐ ἰ ἐ , ἰ ἐ ὄ ἰ ὕ ὀ ὀ ἐ* ]”. În **subc. 3.10.3. Concluzie: superioritatea iubirii** ar t m cum pe baza textului din *I Co* 13, 13 Sf. Maxim afirm *suprema ia iubirii* în rela ie cu celelalte virtu i „teologice” iar în *Car.*, III, 100 superioritatea iubirii reiese pe baza unuia din atributele/însu irile dragostei: *ve nicia dragostei* care „r mâne pururea” în timp ce credin a i n dejdea „sunt pân la o vreme”<sup>108</sup>.

**3.11. Iubire i cunoa terea** este cap. în care se trateaz rela ia dintre cele dou elemente în viziunea maximian . Departe de a fi dep it i abolit , cunoa terea nu întrece iubirea, nici n-o desfiineaz ci o însufle e te i mai mult: *cunoa terea intensific iubirea*. Din acest punct de vedere, Sfântul Maxim sigur *plaseaz iubirea mai presus de cunoa tere*<sup>109</sup> cf. *Car.*, II, 25 unde afl m c *plata credin ei este cuno tin a care la rândul ei na te dragostea* c tre Dumnezeu (ca rod al celor trei etape ale vie ii spirituale)<sup>110</sup>. În general s-ar putea spune c Maxim accentueaz - potrivit tradi iei lui Evagrie – caracterul „gnostic” al dorin eii omului dup Dumnezeu. În acela i timp, el accentueaz faptul c *iubirea este cea care îl duce pe om spre adev rata cunoa tere* i iluminare i c niciodat nu poate fi complet cunoa terea uman a lui Dumnezeu, deoarece ceea ce Dumnezeu este în Sine r mâne incomprehensibil pentru om. Numai alipind de Dumnezeu dorin a curat a omului în *iubire des vâr it* , care se exprim printr-un fel de extaz (*ekstasis* – ie irea omului din sine sau dincolo de sine), *il une te pe om* în mod deplin cu Dumnezeu<sup>111</sup>. În concluzie, *iubirea i cunoa terea merg mân în mân i se influen eaz i intercondi ioneaz reciproc iar dup cum iubirea îl hr ne te trupe te pe om prin milostenie, tot a a ea îl hr ne te*

<sup>107</sup> Cf. i LARS THUNBERG, *op. cit.*, p. 98.

<sup>108</sup> *FR 2*, p. 123–124. Astfel, a ezând cele trei virtu i „teologice” în rela ie cu una dintre celelalte trei triade favorite ale sale *începutul–mijlocul–sfâr itul* credin a este începutul, speran a este intermediarul, i iubirea sfâr itul.

<sup>109</sup> *Amb. 13* [*PSB 80*, p. 113].

<sup>110</sup> *FR 2*, p. 84.

<sup>111</sup> Despre această tema vezi L. THUNBERG, *op. cit.*, p. 432–454.

*suflete te prin cunoa tere.*

**Cap. 3.12. Iubirea i îndumnezeirea** debuteaz cu **3.12.1. Posibilitatea îndumnezeirii prin iubire doar pe temelia vie ii practice** în care se arat c dup Sf. Maxim, exist o îndumnezeire care se petrece *prin iubire [agape]* doar pe temelia *vie ii practice*. Astfel, acum putem vedea imediat c *ceea ce Sfântul Maxim nume te îndumnezeire nu se restrânge doar la „treapta” cea mai înalt a des vâr irii duhovnice ti – teologia*. Sau, mai bine spus, fiindc *îndumnezeirea se produce deja în via a practic , i ea trebuie considerat cea mai înalt form a des vâr irii i c nu exist o ordine cronologic fix între diferitele elemente în schema dezvolt rii duhovnice ti la Sfântul Maxim*. În concluzie, pentru Sf. Maxim, nu *to i cre tinii* trebuie s treac prin acelea i etape. **Subc. 3.12.2. Îndumnezeirea ca ie ire extatic din sine i mi care plin de iubire spre Dumnezeu** subliniaz c de i natura tinde spre îndumnezeire, ea nu are totu i *prin ea îns i capacitatea de a o realiza pentru c aceasta fiind mai presus de ea dep e te posibilit ile ei*<sup>112</sup>; ea este rodul lucr rii energiilor divine, darul gratuit al harului<sup>113</sup>; dac omul posed prin natur puterile naturale de a o *experia*, aceasta se datoreaz mai mult lui Dumnezeu care lucreaz în natur i nu atât omului<sup>114</sup>. Aceasta înseamn c *îndumnezeirea presupune un extaz, o ie ire din sine spre Dumnezeu într-o mi care de iubire*<sup>115</sup>; ie ire din sine posibil prin renun area des vâr it a misticului la activit ile tuturor puterilor sale naturale, în mod particular a *voin ei i a nous-ului*, i în *predarea total a acestuia lucr rilor de des vâr ire a energiilor divine cu care acesta se une te*<sup>116</sup>. Astfel *îndumnezeirea ca ie ire extatic din sine i mi care plin de iubire spre Dumnezeu este opera iubirii pentru c „Iubirea agapic este sfâr itul [télos] tuturor celor bune ca una ce conduce i îndreapt pe cei ce umbl întru ea spre Dumnezeu, piscul suprem al tuturor celor bune i cauza oric rui bine”*<sup>117</sup>. **3.12.3. Iubirea ca paradigm a inomenirii lui Dumnezeu i a îndumnezeirii omului** prezint dezvoltarea ideii maximiene originale i paradoxale conform c reia atunci când omul ajunge virtuos prin practicarea virtu ilor , nu numai c el devine *asemenea* lui Dumnezeu, ci i Dumnezeu Se face asemenea lui, iar omul devine astfel o *paradigm* a lui Dumnezeu. Aceast idee constituie o referin implicit la *întruparea Cuvântului*, prin care El ia chipul omului; ea stabile te de asemenea o *coresponden între virtu ile dobândite de credincios i atributele dumnezeie ti*; în fine, evoc o *perihorez între propriet ile omene ti i cele dumnezeie ti*, s vâr it în credinciosul virtuos, ca între cele dou firi ale lui Hristos<sup>118</sup>. Acest proces Sfântul Maxim îl exprim clar prin no iunea de „comunicare rela ional ” [ ], conform c reia *propriet ile i numirile celor uni i trec de la unul la altul, i, pe baza principiului tantum-quantum, omul devine prin iubire*

<sup>112</sup> Vezi Thal., 61 [FR 3, p. 339–340].

<sup>113</sup> Cf. Thal., 13; 22; 40; 63 i 22.

<sup>114</sup> Amb. Io., 82 [PSB 80, p. 210–212].

<sup>115</sup> Amb. Io., 7; 29; 82.

<sup>116</sup> Amb. Io., 7 [PSB 80, p. 74–78].

<sup>117</sup> Ep., 2, PG 91, 396B 5 [trad. rom. cit., p. 52].

<sup>118</sup> J. –C. LARCHET, *Sfântul Maxim M rturisorul. O introducere...*, p. 232.

dumnezeu pe cât Dumnezeu din iubire S-a făcut om<sup>119</sup>. Ultimul **subc. 3.12.4. P timirea mi c rii iubitoare sau r pirea extatic a min ii prin iubire de cunoa terea dumnezeiasc** accentueaz c legat de rolul iubirii în procesul îndumnezeirii, îi este specific Sfântului Maxim faptul c accentueaz unele elemente care îi permit s fie mai radical decât Evagrie în această tem . El subliniaz în *Capita de caritate* de pild c r pirea min ii se realizeaz în iubire, în special în iubirea cu aspectul de dorin , i c mintea, în această „c l torie”, g se te comoara divin i nu se mai simte nici pe sine, nici vreun lucru oarecare. Astfel avem **schema: în elegere, iubire, mi care** (sensul pozitiv acordat de sfântul Maxim mi c rii) din care reiese c mi carea nu e oarb , Sf. Maxim recunoscându-i iubirii un caracter p timitor.

Penultimul **cap. 3.13. Înso irile/Caracteristicile iubirii** trateaz pe rând aspecte precum: **3.13.1. Obiectul/obiectele iubirii** (în *Car.*, 3, 10 Sf. Maxim afirm c iubirea se ramific în func ie de obiectul iubit (oameni, Dumnezeu, trup), de unde i efectele iubirii, **3.13.2. Natura i tr s turile iubirii, 3.13.2.1. Defini iile iubirii, 3.13.2.2. Tr s turile iubirii des vâr ite.** Veritabil este calitatea iubirii de a face prezent în absenț persoana iubit c ci Hristos „a s dit în oameni ca lumin legea Iubirii agapice, potrivit c reia cei ce tiu s poarte de grij cum se cuvine de semin ele Iubirii agapice nicicând nu pot fi absen i unii altora, chiar dac au fost separa i între ei trupe te printr-o mare distan în spa iu”<sup>120</sup>. Astfel *Ep.* 22–23 „schi eaz , în pofida scurtimii i caracterului lor personal, jaloanele unei adev rate teologii a comunic rii i a cuvântului rostit i scris, semn al Chipului divin în om, ca *mediere pnevmatic în Agape a prezen ei spirituale reale a persoanelor celor ce comunic în Iubire agapic duhovniceasc , i ca atare mod sau tropos existen ial al fortific rii i unific rii firii (umanit ii) prin unirea spiritual a persoanelor în pofida distan elor spa iale ce le pot separa*”<sup>121</sup>. Alte dimensiuni ale iubirii sunt amintite în subc. urm toare: **3.13.3. Ce înseamn a iubi autentic/cu adev rat pe Dumnezeu, 3.13.4. Ce înseamn a iubi autentic/cu adev rat pe oameni, 3.13.5. Ce înseamn a ne iubi autentic/cu adev rat pe noi în ine, 3.13.6. Superioritatea iubirii, 3.13.7. Semnul des vâr irii în iubire i specificul ei.**

Teza se încheie cu concluziile finale *Iubirea la Fericitul Augustin i Sfântul Maxim M rturisorul (asem n ri i deosebiri)*. Acest schi a unui viitor studiu de caz, al unei *confrunt ri a dou viziuni despre iubire* care urm re te punctarea comparat a concep iei despre iubire în gândirea celor doi Sfin i P rin i i are în prim plan analizarea doctrinei/viziunii fiec ruia din cei doi autori legat de iubirea lui Dumnezeu, a apropielii i a iubirii de sine ( i a lumii) i astfel, c utarea punctelor de intersec ie dar i de divergen .

<sup>119</sup> Cf. *Ep.*, 2.

<sup>120</sup> *Ep.* 43 (24), PG 91, 637B [trad. rom. cit., p. 72].

<sup>121</sup> Cf. IOAN I. IC JR în „SF. MAXIM M RTURISITORUL, *Epistole de moral i spiritualitate* (*Ep.* 22–23, 32–39, 9), *Prezentare i traducere*”, *Mitropolia Ardealului*, 30, 1985, 11–12, p. 744.