

Reflecția teologică primară a Fericitului Augustin

1. Conceperea intelectuală a „vederii lui Dumnezeu”

Solilocviile sunt scrise înainte ca Augustin să fie botezat, deci nu pot fi normative nici măcar pentru teologia occidentală! Faptul că ele au devenit în timp normative se datorează „naturalismului” metodologic al teologiei apusene – care susține că natura omenească nu a fost afectată de păcat. Naturalismul (implicit al) metodei de cercetare teologice înseamnă să operezi cu structurile filosofice ale vechilor elini (păgâni) ca și cum natura gândirii (și natura umană în genere) ar fi rămas intactă, neafectată de căderea în păcat. Mărturia lui Augustin privind „filosofia adevărată” pune accentul pe cunoașterea naturii Principiului existenței, Principiul însuși fiind subordonat gnoseologic naturii (substanței). Această abordare – provenită din Școala Vechii Academii (platonice) pretinde că natura e primordială, iar Ipostasul este secund. Gnoza se pretează ușor configurării naturii (substanței, ființei) prin Universalii, însă este complet inoperantă în ceea ce privește înțelegerea spontaneității și creativității Ipostasului sau Ipostasurilor ce sunt Principiile inerente naturii în cauză.

Datorită acestei incapacități, Augustin se vede nevoit să configureze filosofic natura (substanța lui Dumnezeu) și să configureze biblic Ipostasurile Treimii; în consecință, ne confruntăm cu o altoire artificială a textelor biblice pe trunchiul uscat al filosofiei eline, și nu – așa cum ar fi fost normal – cu o desfășurare a unei gândiri insuflăte de Duhul Dumnezeului Celui viu al Revelației. „Pentru el nu există de fapt decât o filosofie legitimă, care este aceea care integrează noțiunile pe care rațiunea le poate descoperi prin propriile ei forțe în luminile directe ale Revelației, așa cum nu există înțelepciune reală în afara celei care se orientează către posesiunea lui Dumnezeu și a viziunii fericite”¹. „Filosofia adevărată, și ca să spunem așa, autentică”, spune el, „nu are alt rol decât acela de a învăța natura principiului tuturor lucrurilor, care este el însuși fără principiu, măreția inteligenței care rămâne într-însul și care a provenit dintr-însul, fără să-l diminueze, în vederea mântuirii noastre: este Dumnezeu unic, atotputernic, de trei ori puternic, Tatăl, Fiul și Sfântul Duh, despre care învață tainele slăvite și a cărui credință sinceră și neclintită eliberează popoarele; și aceste principii nu trebuie nici să le confundăm, așa cum fac unii, nici să le deprecieri, așa cum ne învață alții”².

Chiar dacă va condamna „doctrinile fără inimă ale filosofiei păgâne”³, Augustin va transforma Ipostasurile Sfintei Treimi în Principii abstracte subsumate naturii.

În textele *Solilocviilor*, precum și în operele ulterioare, se va observa că Augustin are „inconsecvențe” în însăși sintaxa gândirii: chiar și după convertire și Botez procesul gândirii sale va rămâne exclusiv filosofic, cu toate că textele lui sunt întrerupte din când în când de rugăciuni arzătoare... Cuvintele lui Augustin nu sunt conduse întotdeauna de harul irezistibil al Duhului, iar semnificația lor nu izvorăște din har, ci izvorăște din dialectica și dianoetica Rațiunii platoniciene (*Noûs*). Augustin nu conversează cu Rațiunea supremă a Dumnezeirii – cu Fiul și Cuvântul lui Dumnezeu Care i s-ar fi revelat – ci cu propria rațiune ipostaziată!

Solilocviile reprezintă meditația filosofică⁴ a căutării de sine: „De multă vreme mi se perindau mii de gânduri diverse; de un număr de zile mă căutam cu ardoare pe mine însumi,

¹ Régis Jolivet, *Saint Augustin et le néo-platonisme chrétien*, Les Editions Denoël et Steele, Paris, 1932, p. 159.

² Aurelius Augustinus, *De ordine*, II, V, nr. 16.

³ Fericitul Augustin, *Confesiuni*, București, 1994, Cartea a VIII-a, 19, p. 243.

⁴ *Oeuvres de Saint Augustin*, 1re Série: Opuscules, V. *Dialogues philosophiques*, II. *Dieu et l'ame, Soliloques & De immortalitate animae & De quantitate animae*, Texte de l'édition bénédictine, traduction, introduction et notes de Pierre de Labriolle, Desclée, De Brouwer et Cie, Bruges 1948.

îmi căutam binele și căutam să evit răul, când deodată am auzit o voce (eram eu însumi? Era o voce străină? Și venea dinlăuntru sau dinafară? Nu știu și tocmai spre a lămuri acest lucru tânjește întregul meu efort)”⁵.

Urmează un dialog cu „zeița” Rațiune care îl sfătuiește să aibă încredere în facultatea memoriei – căreia îi încredințase încă mai înainte descoperirile sale – și care îi propune să-și scrie reflecțiile în condițiile unei singurătăți absolute. Rațiunea ipostaziată, cu care autorul intră în dialog, îl invită să se roage lui Dumnezeu – Creatorului Universului, Dumnezeului-Adevăr, Dumnezeului-Înțelepciune. Dar Hristos, Dumnezeul-Adevăr, nu apare. Și nici celelalte Persoane ale Sfintei Treimi. Augustin rămâne doar cu „zeița”. Aceasta îi promite contemplația intelectuală: „Rațiunea care-ți vorbește îți promite că Dumnezeu Se va manifesta minții tale așa cum soarele se manifestă ochilor tăi. Minte are și ea de asemeni proprii ei ochi: aceștia sunt simțurile sufletului. Adevărurile cele mai sigure ale științei se aseamănă obiectelor pe care soarele le luminează și le face vizibile – pământul, de pildă, și toate lucrurile terestre. Dar Dumnezeu Însuși e cel ce luminează! Eu, Rațiunea, sunt pentru inteligență ceea ce este privirea pentru ochi. A avea ochi este altceva decât a privi; a privi e altceva decât a vedea”⁶.

Rațiunea e pentru inteligență ceea ce e privirea pentru ochii trupești. Promisiunea pe care Rațiunea ipostaziată i-o face lui Augustin – aceea ca ochii minții să-L vadă pe Dumnezeu – este condiționată de purificarea sufletului de patimile pentru lucrurile terestre și eliberarea de orice patimă. Virtuțile necesare dobândirii înțelegerii lui Dumnezeu sunt credința, nădejdea și dragostea. Viziunea însăși nu este însă ceea ce înțelegem noi ortodocșii prin „vedenie” sau „revelație”, ci reprezintă concepția intelectuală a lui Dumnezeu: „Privirea ajunge la viziunea lui Dumnezeu, care îi este sfârșitul: aceasta nu înseamnă că privirea încetează să mai existe, ci că ea nu mai are un obiect spre care să se îndrepte; și în aceasta rezidă adevărata perfecțiune a virtuții – rațiunea parvenită la finalitatea ei, care are drept consecință viața fericită. Ori viziunea însăși este tocmai această concepție care se află în suflet și care se împlinește cu participarea subiectului cunoscător și a obiectului cunoscut, așa cum pentru ochi vederea implică doi termeni, simțul care vede și obiectul sensibil: suprimați pe unul sau pe celalalt și este imposibil să mai existe viziune. Odată ce sufletul va ajunge să-L vadă pe Dumnezeu, adică să Îl conceapă, să examinăm dacă aceste trei virtuți îi vor mai fi necesare...”⁷. „Vederea lui Dumnezeu” reprezintă pentru Augustin conceperea Lui intelectuală. În această perspectivă, cele trei atribute ale lui Dumnezeu ar fi: „El este, El este inteligibil, El face ca toate să fie inteligibile”⁸.

Comparația cu soarele – care există, strălucește și iluminează descoperind toate lucrurile – este platonicească. Inițial, atunci când devine catehumen, Augustin asimilează Creștinismul cu neoplatonismul: „Vorbind de un aspect religios, cred că nu fac decât să formulez o propoziție incontestabilă: admit că s-ar putea discuta despre ideea mai mult sau mai puțin impregnată de neoplatonism pe care și-o făcea Sfântul Augustin în 386 cu privire la creștinism; fapt e totuși că el se hotărăște la acea dată să primească taina botezului, ceea ce până atunci refuzase mereu să facă.”⁹ Inteligența noastră înțelege că Dumnezeu există, înțelege într-o oarecare măsură cum există – în așa fel încât să susțină lucrurile în existență – și înțelege existența lucrurilor prin El. Înțelepciunea lui Dumnezeu e însă inefabilă. Înțelepciunea Lui este „asemeni luminii inefabile și incompreensibile a inteligențelor”¹⁰. Caracterul inefabil al Minții lui Dumnezeu e tot de origine platonicească.

⁵ *Ibidem*, p. 25.

⁶ *Ibidem*, p. 49-50.

⁷ *Ibidem*, p. 53.

⁸ *Ibidem*, p. 55.

⁹ H. Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris, De Boccard, 1958, p. 143, nota 10.

¹⁰ *Oeuvres de Saint Augustin*, p. 71: „Lux est quaedam ineffabilis et incomprehensibilis mentium”.

Augustin înlocuiește Revelația cu viziunea conceptuală a Revelației. „Și încă ne urcam, cugetând și mai cufundați înlăuntru, vorbind și admirând lucrările Tale, și am ajuns la mințile noastre și am trecut de ele, ca să atingem regiunea bogăției fără de sfârșit, unde hrănești pe Israel în veșnicie cu hrana adevărului; (...) Așadar, spuneam: «Dacă pentru cineva tac zburdările trupului, tac închipuirile pământului și ale aerului, tac polii și tace însuși sufletul și trece dincolo de sine, necugetând la sine, dacă tac visele și revelațiile imaginare, dacă tace orice limbă și orice semn» și tot ce se face pentru ce este trecător, dacă ar tăcea pentru cineva cu totul – fiindcă dacă cineva ar auzi toate acestea, spun «Nu noi înșine ne-am făcut pe noi, ci ne-a făcut Acela Care rămâne în veci» – și dacă, după ce acestea au fost spuse, tac ele, deja pentru că au ridicat urechea la El, iar El Însuși vorbește nu prin ele, ci prin El Însuși, ca să ascultăm cuvântul Lui, nu prin limba trupului, nici prin vocea îngerului, nici prin tunetul norului, nici prin enigma asemănării, ci-L auzim pe El Însuși făcând acestea, așa cum ne extindem și printr-o cugetare atingem eterna înțelepciune care rămâne deasupra tuturor, dacă se va continua acest lucru și s-ar sustrage altei viziuni de un gen cu totul diferit și ea singură răpește și absoarbe și vâra în bucurii interioare pe spectatorul său, astfel încât așa să fie viața eternă, cum a fost acest moment al inteligenței, după care am suspinat, oare aceasta nu este «Intră în bucuria Domnului tău?»¹¹

S-ar părea că, după cunoașterea lui Dumnezeu prin lucrările Sale, mintea se desprinde de propria ei fire și intră-n focul mistuitor al tăcerii, dar aici este altceva: Augustin nu poate ieși din cercul vicios al cugetării meditative în care mintea naturală rămâne consecventă ei însăși, iar momentul de „exelență” al inteligenței nu este mai mult decât un entuziasm al gândului care se bucură că-L poate concepe pe Dumnezeu beatitudinii. Beatitudinea este descrisă de Augustin în termenii cunoașterii intelectuale și pare a fi frenezia conceperii unei definiții proprii realității: „S-ar părea că această elaborare ar fi fost comandată de grija de a descoperi conexiunea dintre beatitudine și caritate, unde vedem una din trăsăturile semnificative ale tratatului *De moribus Ecclesiae catholicae*: pe de o parte, sfântul Augustin nu poate să se ferească de conceperea beatitudinii în termenii cunoașterii, așa cum i-o arată restul versetului sfântului Ioan citat la sfârșitul problemei; însă pe de altă parte, el înțelege să dea întreaga putere preceptului iubirii lui Dumnezeu pe care Domnul a ridicat-o la cel mai înalt rang.”¹²

La Augustin lucrarea cugetării urcă la Dumnezeu și-și alcătuiește o viziune conceptuală care o bucură și o odihnește. Însă împărăția intelectuală nu este Împărăția lui Dumnezeu. Pentru el mistica autentică, mistica Răsăritului, este o realitate îndepărtată. *Mistica augustiniană* este pronunțat intelectual-filosofică: „Ca atare, el nu se mulțumește să afle adevărul: pe măsură ce-l cunoaște, caută să se și bucure de el; printr-un efort zilnic de meditație, el se străduiește să se înalțe la contemplarea lui Dumnezeu. Nu-i nevoie aici să analizez meditația augustiniană, metoda ei, natura ei profundă; să arăt cum, filosofică prin demersul ei, se revarsă, când ajunge în punctul culminant, pe un plan mai vast, care de bună seamă trebuie numit mistic, chiar dacă e vorba de o mistică ce rămâne pronunțat intelectuală.”¹³ E posibil ca Sfântul Augustin să fi fost un mistic autentic, „chiar dacă itinerariul său lăuntric a fost foarte diferit de cel al Sfântului Ioan al Crucii și al Sfintei Tereza din Avila, acești clasici ai teologiei mistice din Occidentul modern. Să nu punem spiritului frâu: poate că există în aceste mistere mai multe «încăperi» decât va fi străbătut un suflet privilegiat sau altul. Poate că Sfântul Augustin ne introduce într-un alt domeniu, la fel de bogat în haruri sublimе, dar având un plan original: dilema formulată uneori între meditația filosofică și contemplația mistică e foarte probabil falacioasă: dacă există (eu sunt, în mod

¹¹ Augustinus, *Confessiones*, C. VIII, X, 24-25.

¹² Th. Deaman, O.P., *Le traitement scientifique de la morale chrétienne selon Saint Augustin*, Université de Montréal, Publications de l'Institut d'Etudes Médiévales, Paris 1957, p. 79-80.

¹³ H. Marrou, *op. cit.*, p. 159.

firesc, gata s-o admit) o mistică augustiniană autentică, ea n-a putut fi decât o mistică de filosof; experiența sa depășește și debordează aportul activității propriu-zis filosofice, pe care însă o presupune și o asumă.”¹⁴.

Chiar dacă pretinde că a avut și el chemarea Apostolului Pavel – deși nu printr-o vedenie supranaturală a Mântuitorului înviat, ci printr-o manifestare interioară a Lui, ascunsă în conștiință – Augustin nu a ajuns la treapta a șaptea a rugăciunii, aceea a rugăciunii contemplative¹⁵. Este cu atât mai ciudat atunci faptul de a fi aplicat maximalist rugăciunea „suspinelor negrăite ale Duhului”, pretinzând necesitatea acesteia în cazul *tuturor* creștinilor: el a recurs însă la acest artificiu pentru a susține monoenergetismul voinței divine; în acest sens, în lucrarea proprie omului – rugăciunea – se insinuează lucrarea lui Dumnezeu, omul ajungând spectatorul impasibil al propriei lui rugăciuni!

2. „Temeiurile geometrice” ale nemuririi sufletului

În această perspectivă, nemurirea sufletului nu poate fi întemeiată decât pe imortalitatea adevărului pe care îl poartă în el: „...Și sufletul trebuie considerat ca fiind deopotrivă nemuritor dacă adevărul, ce nu poate pieri, se află evident într-însul”¹⁶. Imortalitatea sufletului este întemeiată pe veșnicia adevărului (care se află și în el!), iar adevărul în cauză este platonico-pitagoreic, fiind acela al demonstrațiilor matematice. Astfel, nemurirea sufletului este garantată prin aceea că el conține figurile geometrice, care sunt adevărate în mod absolut (ele conțin adevărul, care este etern!): „Fie că figurile geometrice se află în adevăr, fie că adevărul se află în ele nimeni nu se îndoiește de faptul că sufletul nostru, adică inteligența noastră, nu le-ar conține. În consecință, sufletul nostru cuprinde evident adevărul. Ori, dacă fiecare știință se află în sufletul nostru ca într-un subiect de care este inseparabilă, și pe de altă parte dacă adevărul nu poate pieri, cum să mai păstrăm îndoială asupra vieții eterne a sufletului – îndoială pe care ne-o sugerează nu știu ce familiaritate cu moartea? Linia, pătratul, circumferința trebuie să imite un oarecare alt lucru pentru a fi adevărate?”¹⁷ Figurile geometrice sunt pentru Augustin Idei platonice, Universale ale Intelectului care e una cu Lumea Inteligibilă: „Sfântul Augustin se încadrează cât se poate de clar în tradiția platoniciană când insistă asupra caracterului ideal, nonmaterial al figurilor geometrice...”¹⁸.

Sufletul personal este nemuritor deoarece ar conține universaliiile – aceasta este concluzia *Solilocviilor* augustinieni și rodul meditațiilor de singurătate alături de Rațiunea ipostaziată. Dialogul său cu vocea interioară nu poate să evite un final în care preponderentă este senzația de ridicol: Augustin se roagă lui Dumnezeu, se roagă intens, cu o rugăciune plină de ardoare și frumusețe, și primește rațiunea geometrică platoniciană! „Această rugăciune are neîndoielnic un foarte pronunțat caracter neoplatonician. Este o înălțare a sufletului către Dumnezeu, un efort de a-i reflecta lumina; dar nu-i numai asta, e și rugăciune creștinească în care se vede cât se poate de limpede sufletul lui Augustin implorându-L pe Dumnezeu să-i dăruie, ca pe un har, înțelepciune.”¹⁹

Beatitudinea intelectuală a lui Augustin, datorită viziunii conceptuală a esenței, e un „extaz” al intelectului care vede Ființa Dumnezeirii ca „obiect”²⁰. Între beatitudine și

¹⁴ *Ibidem*, p. 483.

¹⁵ Cf. II Corinteni 12, 2-4.

¹⁶ *Oeuvres de Saint Augustin*, p. 151: „Animus autem immortalis creditur, si veritas quae interiore non potest, etiam in illo esse probatur”.

¹⁷ *Ibidem*, p. 155.

¹⁸ Marrou, *op. cit.*, p. 170.

¹⁹ *Ibidem*, 153-154.

²⁰ Augustinus, *De libero arbitrio*, 15, 31, PL 32, 1237.

înțelepciune, este profesată acea echivalență care lipsea mai sus între înțelepciune și bunăvoință²¹. Aceste texte arată în același timp că punctul de vedere psihologic, care este cel al lui Augustin din această lucrare, „nu-l face să uite că *beatitudinea pretinde un obiect*, aici prezentat în termeni intelectuali.”²²

Înțelegerea lui Dumnezeu este la Augustin pur intelectuală – substanța fiind prin definiție ceea ce poate fi sesizat intelectual! Eunomianismul lui Augustin este evident: „Pentru Augustin nu există aici diferență între revelație și sesizarea conceptuală a revelației. Fie că revelația este dată rațiunii omenești direct sau prin intermediul unei creaturi sau al simbolurilor create, totdeauna intelectul omenească este acela care are iluminarea sau vederea. Vederea lui Dumnezeu însăși este o experiență intelectuală, deși ea depășește puterile rațiunii, doar dacă aceasta din urmă nu primește grația ce-i este proprie. (...) Împotriva pozițiilor – atât ariană cât și ortodoxă – conform cărora creatura nu poate cunoaște esența dumnezeiască necreată, ci doar energia necreată a lui Dumnezeu în multiplele sale manifestări, eunomienii afirmă că esența dumnezeiască și energia necreată sunt identice; și că a o cunoaște pe una din ele înseamnă a o cunoaște și pe cealaltă. Este curios că Augustin adoptă pozițiile eunomiene asupra acestor probleme. De asemenea, atunci când Francii au apărut în Răsărit cu tezele sale, au fost acuzați de-a fi eunomieni.”²³

Excesul explicațiilor raționale trădează la Augustin concepția eunomiană conform căreia esența dumnezeiască poate fi exprimată rațional și exhaustiv (complet): „Este clar, în tot cazul, că eunomienii și Augustin au suprimat distincția între ceea ce este Dumnezeu prin natură și ceea ce face Dumnezeu prin voință. Consecința acestui fapt este aceea că la Augustin devine imposibilă distingerea între naștere și purcedere – care nu sunt energiile Tatălui – pe de o parte; și acte comune ca faptul cunoașterii, trimerii, dăruirii, care sunt energii comune Tatălui, Fiului și Sfântului Duh – însă nu modul de existență și atributele ipostatice ale purcederii și nașterii care sunt, ele însele, complet incomunicabile. (...) Ori, este foarte limpede că, asupra acestui punct, toți Părinții au afirmat întotdeauna că nașterea și purcederea sunt ceea ce distinge pe Fiul de Duhul Sfânt. Odată ce Fiul este Fiul *unic* al lui Dumnezeu, purcederea este diferită de naștere. Fără această condiție, n-ar mai fi existat un Fiul *unic*, ci doi Fii. Pentru Părinți, aici era atât un fapt revelat de Biblie cât și un mister ce trebuia luat în considerare cu frică: a întreba ce sunt nașterea și purcederea ar fi fost la fel de ridicol ca și a întreba ce este esența divină. Numai energiile lui Dumnezeu pot fi cunoscute, și aceasta doar în măsura în care le poate primi creatura. Dimpotrivă, Augustin caută să explice ceea ce este nașterea și el identifică nașterea cu ceea ce alți Părinți romani numesc acțiuni sau energii ale lui Dumnezeu comune Sfintei Treimi. Astfel purcederea a sfârșit prin a se identifica cu energiile și singura diferență care rămâne între Fiul și Duhul este aceea că Fiul este izvorât dintr-unul singur, iar Sfântul Duh din două [principii].”²⁴

Augustin înfățișează *temeiurile geometrice ale nemuririi sufletului*: ne confruntăm cu întemeierea imortalității sufletului pe imutabilitatea adevărilor pe care le conține acesta! Adevărurile eterne ale figurilor geometrice pitagoreice – odată ce sunt conținute în miezul gândirii sufletului – își extind imortalitatea și asupra sufletului, garantând, în viziunea lui Augustin, nemurirea acestuia. Adevărurile eterne de tip matematic reprezintă reflexia splendorii divine în suflet²⁵. Triada empirică a facultăților sufletești – memorie-inteligență-voință, care sunt „vestigiile” Treimii în suflet – sunt configurate de către Augustin printr-o dialectică ascendentă; memoria, inteligența, voința sunt descrise prin lucrări reflexive: sufletul

²¹ *Ibidem*, II, 9, 26; PL 32, 1254.

²² Th. Deman, *op. cit.*, p. 75, nota 1.

²³ Romanides, Le Filioque, în Ranson, P., *Saint Augustin, L'Age d'Homme*, Paris, 1986, p. 206.

²⁴ *Ibidem*, p. 208.

²⁵ Henri-Irénée Marrou, *St. Augustin et l'augustinisme*, Paris, 1980, p. 78.

își amintește de sine, sufletul se cunoaște pe sine, sufletul se iubește pe sine²⁶, apoi prin lucrări conceptual-meditative: sufletul își amintește de Dumnezeu, sufletul Îl cunoaște pe Dumnezeu, sufletul Îl iubește pe Dumnezeu²⁷. Sufletul trebuie să se deschidă către cer, ieșind din sine (din egoism) și din toate preocupările pământești, pentru a accede la Cetatea lui Dumnezeu, fiindcă: „două iubiri au clădit două cetăți: iubirea de sine până la disprețuirea lui Dumnezeu a făcut cetatea terestră; iubirea de Dumnezeu până la disprețuirea de sine a făcut cetatea cerească”²⁸.

Chiar dacă Augustin recurge la *încreștinarea pitagoreismului*, subsumându-l unei splendori divine descoperite prin iluminare interioară, numerele pitagoreice (structuri ideale spațiale) sunt determinate ca vestigii ale Providenței, guvernând armonia universală și ajutând la descoperirea lui Dumnezeu prin operele Sale. Această geometrizare a Proniei introduce mecanicismul și fatalismul cosmic, iar concepția determinist-mecanică a lui Dumnezeu va conduce în final la teoria voinței divine infailibile și irezistibile, manifestându-se prin grația suverană atotputernică și constrângătoare. În ceea ce privește gnoza, putem vorbi în cazul lui Augustin de o teologie acosmică: singurele sale preocupări constau în cunoașterea lui Dumnezeu și cunoașterea sufletului. „O, Doamne, Dumnezeule veșnic, de-aș putea ști cine sunt eu și Cine ești tu! *Noverim me, noverim Te!*”²⁹

Augustin ne-ar introduce, chipurile, în „viața intimă a lui Dumnezeu”: „A-L cunoaște pe Dumnezeu și a-mi cunoaște sufletul: iată ceea ce doresc – Și nimic altceva? – Nimic absolut; *Deum et animam scire cupio. Nihil ne plus? Nihil omnino*”³⁰. A ajunge prin cunoașterea sufletului la cunoașterea lui Dumnezeu. Din acest moment lucrarea *De Trinitate* devine cea mai personală din toate operele lui Augustin. El ne introduce pe rând în misterul vieții intime a lui Dumnezeu și, mai mult decât altundeva, în viața intimă a propriului său suflet.

E. Hendrikx „plusează” dincolo de intențiile inițiale ale lui Augustin: Augustin afirmase că dorește să atingă cunoașterea lui Dumnezeu și cunoașterea sufletului, fără să condiționeze cunoașterea lui Dumnezeu de cunoașterea sufletului; nu apare la Augustin dorința de a atinge cunoașterea lui Dumnezeu prin cunoașterea sufletului, cel puțin nu în mod explicit. Aceasta va fi o răstălmăcire tardivă a „admiratorilor” lui.³¹ Cosmosul este exclus din preocuparea cunoașterii: e doar o scenă a desfășurării grației divine implacabile a Păpușarului în fața spectatorului uluit de geometria Universaliiilor Gândirii Acestuia.

3. Hristos cel dianoetic

„Iluminările” augustiniene sunt de fapt pâlpâiri intelectuale, „scintilații” ale conceptelor. Există în augustinianism o iluminare psihică și o iluminare morală comparabile în toate punctele iluminării intelectuale și care se așează pe aceleași baze metafizice. Considerat ca ființă dotată cu cunoaștere, omul primește de la Dumnezeu o lumină naturală; considerat ca ființă supusă necesităților acțiunii, omul primește de la Dumnezeu o conștiință morală, *conscientia*. Mai mult, și în unul și în celălalt ordin, omul primește de la Dumnezeu necesitatea judecăților sale. „Există în Dumnezeu o lege... este legea eternă... Această lege

²⁶ Augustinus, *De Trinitate*, XIV, 7, 12.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ *De civitate Dei*, XIV, 28.

²⁹ *Soliloquia*, II, 1.

³⁰ *Soliloquia*, I, 2, 7

³¹ Bibliothéque Augustinienne, *Oeuvres de Saint Augustin*, 15, 2me Série: Dieu et son oeuvre, *De Trinitate* (Livres I-VII), I. Le mystère, Texte de l'édition bénédictine, traduction et notes par M. Mellet, O.P. et Th. Camelot, O.P., Introduction par E. Hendrikx, O.E.S.A., Desclée De Brouwer, Paris, 1955, (Introducere, p. 10).

imuabilă iluminează conștiința noastră așa cum lumina divină iluminează inteligența noastră. Ceea ce sunt, pentru rațiunea noastră în ordinul științei, primele principii ale cunoașterii văzute în ideile eterne, sunt primele principii ale moralei pentru conștiința noastră în ordinul acțiunii. Există deci și în noi, ca un fel de lege, făcută din prescripțiile imperative ale conștiinței noastre, ale cărei reguli sunt tot atâtea evidențe primordiale, și pe care o numim lege naturală.”³²

„Singurul Maestru al adevărului este Hristos”³³, afirmă Augustin în opera *De Magistro*, iar Acesta locuiește „în omul interior”³⁴. Declarația lui Augustin pare să deschidă calea Revelației: Hristos este Maestrul „învățământului interior”³⁵, în vreme ce cuvintele noastre nu pot să dea decât avertismente exterioare. Cuvintele exterioare au rolul să evoce imagini aflate în memoria celuilalt: „...Astfel noi purtăm aceste imagini în ascunzișurile memoriei noastre ca documente ale senzațiilor anterioare; și contemplându-le mental cu bună credință, nu mințim atunci când vorbim. Însă numai pentru noi au aceste imagini valoare de document; fiindcă cel ce mă ascultă, dacă a simțit și trăit vreodată personal ceea ce spun, nu învață aceasta prin cuvintele mele, ci o recunoaște grație imaginilor pe care le-a purtat de asemenea în sine; și dacă el n-a experimentat-o atunci el n-o va înțelege, ci crede doar cuvintele nefiind instruit în lucrurile însele. Însă dacă e vorba de ceea ce contemplăm prin spirit, adică prin inteligență și rațiune, cuvintele noastre exprimă cu siguranță ceea ce contemplăm ca fiind prezent în această lumină interioară a adevărului ce inundă cu claritate și bucurie ceea ce numim omul interior; însă aici de asemenea auditoriul nostru, dacă vede aceleași lucruri prin ochiul simplu și ascuns al sufletului va cunoaște ceea ce spun prin contemplația sa și nu prin cuvintele mele”³⁶.

Afirmațiile lui Augustin țin de bunul simț filosofic și teologic: ca să înțelegi o experiență spirituală a altuia trebuie să fi trăit și tu ceva similar! Dificultățile apar abia atunci când descoperim că „Maestrul interior” supervizează tăcut tezele și antitezele lui Augustin, care se complace pe mai departe într-un fel de dianoetică platoniciană – din care lipsesc nu numai strălucirile experiențelor spirituale personale, dar și luminile textelor Evangheliei.

Cunoașterea lui Dumnezeu presupune pentru Augustin *aceeași inteligibilitate ca și în cazul cunoașterii matematice!* „Mai întâi, stăpânirea adevărului dătător de fericire, definitiv pentru înțelepciune, presupune dobândirea lui. Trebuie regăsite, cucerite printr-un efort constructiv al rațiunii, adevărurile ale căror natură și existență ni le sugerează credința. Acest efort este conceput de Augustin sub o formă net filosofică. El subliniază, fără îndoială, că acea cunoaștere pe care nădăjduiește s-o aibă într-o bună zi despre Dumnezeu va fi mult mai bogată decât cunoașterea rațională, despre natura căreia ne poate lămuri de pildă matematica; însă tipul cunoașterii rămâne același: aceeași certitudine, aceeași inteligibilitate.”³⁷

În tratatul *De libero arbitrio*, Augustin afirmă că învățământul lăuntric al Adevărului s-a dat tuturor oamenilor. Adevărul interior este maestrul Suveran al tuturor oamenilor, ceea ce înseamnă că toate cuvintele noastre sunt făcute doar să provoace reacția luminii lăuntrice. În disputa dialectică a lui Augustin cu interlocutorul său Evodius, cel dintâi afirmă că ar putea să-i răspundă însă, instruit interior de Adevăr, Evodius ar putea mai degrabă să își răspundă singur!³⁸ Se pare că oamenii au ajuns deja la starea eshatologică în care nu se vor mai învăța unii pe alții, ci „toți vor fi învățați (nemijlocit!) de Dumnezeu”! Aici Augustin profesează un

³² E. Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, 2me éd., Paris, 1943, p. 167-168.

³³ *Oeuvres de Saint Augustin*, VI., *Dialogues philosophiques*, III., *De l'âme a Dieu, De magistro & De libero arbitrio*, Texte de l'édition bénédictine, traduction, introduction et notes de F.J. Thonnard, Bibliothèque Augustinienne, Desclée, De Brouwer et Cie, Paris, 1952, p. 103: „Veritatis Magister solus est Christus”.

³⁴ Cf. Efes. 3, 16-17

³⁵ *Oeuvres de Saint Augustin*, VI, p. 117.

³⁶ *Ibidem*, p. 107.

³⁷ *De ordine* 2, 18 (47), PL, vol. XXXII, c. 1017.

³⁸ *Oeuvres de Saint Augustin*, VI., *De libero arbitrio* II. 4.

fel de „naturalism” implicit – în care se pune semnul egalității între natura actuală a omului și natura lui primordială, edenică, ambele fiind cel puțin similare „omului învierii”: și în perspectiva de gândire în care „păcatul original” nu ar fi afectat natura omenească, memoria și rațiunea rămânând intacte – numai voința fiind prăbușită – recursul la reflecția filosofică și la meditație este firesc, iar dianoetica platonice se vede îndreptățită să acceadă la o carieră teologică.

Dacă păcatul reprezintă subsumarea (și subjugarea) rațiunii de către patimile concupiscentei³⁹, înțelepciunea este acea stare constituită de suveranitatea rațiunii în om⁴⁰. Voința și liberul arbitru reprezintă facultatea provocării păcatului și căderii în concupiscentă⁴¹, însă poate reprezenta și sursa „meritului”: „Fiindcă legea eternă, către care e timpul să ne îndreptăm atenția, a decretat cu fermitate imuabilă: meritul rezidă în lăuntru voinței; recompensa ori pedeapsa (rezidă) în fericire sau nenorocire”⁴². În viziunea lui Augustin, oamenii se împart în două categorii fundamentale: prieteni ai lucrurilor eterne sau prieteni ai lucrurilor temporare⁴³. Cei dintâi sunt dotați cu ceea ce se numește „voință bună” și care se caracterizează prin dorința („apetitul”) de a trăi după dreptate și onoare⁴⁴. Nu mai e clar în continuare dacă „voința bună” este un dar, dacă reprezintă o tendință interioară a sufletului, sau dacă este rodul unei deliberări a minții. Dacă este un har atunci dificultățile de înțelegere devin insurmontabile și suntem obligați să credem în doctrina predestinației absolute și în arbitrariul absolut al divinității. Dacă „bunăvoința” e o deschidere a sufletului către ceresc, atunci survin alte dificultăți: cele privind mecanismele interioare ale spiritului în care se trezește conștiința înălțării spre Dumnezeu.

4. Perspectiva geometrizarantă asupra rațiunii însăși

În tratatul *Despre nemurirea sufletului* – scris de asemenea înainte de Botez – Augustin își desfășoară perspectiva geometrizarantă asupra rațiunii însăși. Algoritmii lui de gândire ar fi următorii: Moartea nu atinge lucrurile imuabile. Înseamnă că sufletul trăiește veșnic, fie că el este rațiunea însăși – care e imuabilă ca geometria! – fie că poartă rațiunea în el! „Moartea nu poate să atingă lucrurile imuabile. Deci sufletul trăiește pentru totdeauna, fie că el însuși este rațiunea, fie că rațiunea îi este unită inseparabil”⁴⁵. Considerațiile platonice sunt moderate într-o oarecare măsură de ideea că sufletul este protejat contra neființei de forța „naturii incorporale” a Celui ce l-a creat: „Această forță, această natură incorporeală care a realizat Universul, îl menține prin puterea sa întotdeauna prezentă. Creându-l, ea nu s-a desprins de el, nici n-a abandonat opera sa. Această substanță, care nu este un corp și nici nu se mișcă în spațiu, pentru a spune astfel, nu poate fi separată de substanța care este localizată acolo; și această forță realizatoare nu poate să omită să protejeze opera care îi aparține, nici să permită ca aceasta să fie lipsită de formă, în virtutea căreia ea «este», și în măsura în care ea «este». În consecință, ceea ce nu există deloc prin sine însuși va înceta în mod evident să existe dacă îi va lipsi temeiul prin care există. Ori nu putem să spunem că trupul a primit, odată cu existența, puterea de a-și fi suficient sie însuși din momentul în care ar fi fost abandonat de Creatorul său”⁴⁶.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ *Ibidem*, X. 20.

⁴¹ *Ibidem*, X. 21.

⁴² *Ibidem*, XIV. 30.

⁴³ *Ibidem*, XV. 31.

⁴⁴ *Ibidem*, XIII. 29.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 175.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 197.

Impresia pe care ne-o lasă tratatul este aceea că pe „corpul” meditațiilor filosofice ale autorului sunt altoite concluziile bunului simț creștin – provenite din experiența de debut a „catehetului” Augustin.

5. Treptele înălțării sufletului duc spre Triada platonice

Tratatul *Despre măreția sufletului (De quantitate animae)* este o lucrare de antropologie și ascetică a cărei concluzie este aceea că măreția sufletului rezidă în virtuți și contemplație. „Sălașul propriu și patria sufletului e Dumnezeu Însuși, Creatorul său”⁴⁷, ceea ce înseamnă că cea mai importantă lucrare a sufletului este aceea a contemplării lui Dumnezeu și a posesiei Binelui Suprem.

Augustin definește sufletul ca fiind „o substanță dotată cu rațiune și capabilă să guverneze un corp”⁴⁸. Cele șapte grade sau puteri ale sufletului sunt după cum urmează:

- 1) organizarea trupului („*Quomodo anima corpus hoc terrenum praesentia sua vivicet*”);
- 2) senzația („*Quid possit anima in sensibus*”);
- 3) arta și știința („*Quomodo artem scientiamque foveat*”);
- 4) efortul purificării („*De negotio purgationis*”);
- 5) starea de puritate („*Quomodo anima maculis diluta se in seipsa beatissime teneat*”);
- 6) privirea sufletului către Dumnezeu („*Quid possit cogitatio hominis ab omni cupiditate ac faece rerum mortalium liberata*”);
- 7) posesia Binelui Suprem sau voluptatea contemplării Adevărului („*Voluptas Veritatis contemplandae*”)⁴⁹.

Actele fundamentale ale sufletului sunt: „acela de a anima sau însufleți trupul, de a simți, cel al forței artistice, energiei, liniștirii, introducerii [în Dumnezeu] și contemplării. Am putea spune de asemenea [că aceste acte se exercită] în ceea ce privește subiectul corp; prin corp; în jurul corpului; pentru sufletul însuși; în sufletul însuși; către Dumnezeu; în Dumnezeu. În altă manieră de a vorbi: [ele se exercită] în chip frumos privitor la subiectul altui lucru; frumos prin alt lucru; frumos în jurul altui lucru; frumos pentru alt lucru; frumos în ceea ce este frumos; frumos către Frumusețe; frumos înlăuntrul Frumuseții”⁵⁰.

Gradele înălțării sufletului către propria lui Cauză sunt sistematizate conform canonului filosofiei antice: ele duc spre Triada platonice – Bine, Adevăr și frumos⁵¹. Chiar dacă se vorbește despre efortul purificării și despre starea de liniște a purității (*tranquillitas*), nu este vorba nicidecum despre isihia Sfinților noștri Asceți, ci despre eforturile spirituale ale vechilor și noilor stoici. Modul în care se „așează” structura lui Augustin trădează jocul (sintactic și filosofic al) prepozițiilor și nicidecum suflarea de foc a harului Duhului.

Faptul recursului său la școala de filosofie nu deranjează. Însă și operele lui în calitate de creștin, preot sau chiar episcop păstrează aceeași structură de gândire a școlii (neo-) platonice. Sfântul Maxim Mărturisitorul va spune că sufletul are în sine, în mod ființial, puterile de căutare a lui Dumnezeu. O pleiadă întregă de Sfinți ai Răsăritului au mărturisit că sufletul este triadic, după chipul Sfintei Treimi, fiind configurat astfel încât să ajungă sălaș și

⁴⁷ *Ibidem*, p. 229.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 393.

⁵¹ Condițiile vederii frumuseții divine reprezintă un automatism depinzând exclusiv de metoda trăirii, rugăciunii, studiului, și nu de voința Ipostasului dumnezeiesc al Fiului! „Așeza” lui Augustin e un *automatism cu caracter psihologic*: Când arată că astfel va fi rezolvată, în plus, problema ordinii morale a lumii, el adaugă: va vedea frumusețea divină acela care trăiește așa cum trebuie, care se roagă așa cum trebuie, care studiază așa cum trebuie, *qui bene vivit, bene orat, bene studet (De ordine 2, 19 (51), c. 1019)*”

biserică a Dumnezeirii. Ei au vorbit de minte, rațiune și inimă ca facultăți ale luminii necreate și au teologhisit despre ele atunci când se găseau ei înșiși într-o stare supranaturală, fiecare din ei – atunci când l-a vizitat harul – devenind „mai presus de om” și cunoscându-le nu abstract, ci *prin lucrare!*

La Augustin sufletul are însă altă configurație, chiar dacă își păstrează aspectul trinitar: acesta este alcătuit din memorie, înțelegere și voință, care sunt una (o singură minte)⁵². Augustin vorbește de vederea Treimii în oglinda memoriei, inteligenței, voinței în faimoasa sa lucrare *De Trinitate*, scrisă după convertirea sa: „Apoi prin luarea în considerare a fapturilor, operele lui Dumnezeu, am încercat atât cât mi-a stat în puteri, să îi aduc pe cei care cereau o explicație rațională unor atari mistere la contemplarea prin inteligență, de bine de rău, secretele Dumnezeului invizibil (Rom. I, 20): am recurs la creaturi, mai ales la creatura rațională și inteligentă, imaginea lui Dumnezeu, pentru a-i face să vadă, ca într-o oglindă, atât cât pot și dacă pot, Dumnezeul Treime în trinitatea memoriei noastre, inteligenței noastre, voinței noastre. Fiecare, printr-un fel de intuiție vie, vede că aceste trei puteri, în virtutea unei intenții divine, formează textura naturală a spiritului său: el sesizează cât de mult înseamnă pentru spirit să poată să își amintească, să vadă, să dorească natura eternă și nemișcată, de a-și aminti de ea prin memorie, de a o contempla prin inteligență, de a o îmbrățișa prin dragoste: da, tocmai aici este locul în care el descoperă imaginea acestei suverane Treimi. Pentru a ajunge să își amintească, să vadă, să iubească această Treime suverană, tocmai la Ea trebuie să se raporteze orice ființă vie pentru a deveni obiectul amintirii sale, contemplației sale, complezențelor sale. Cu toate acestea, această imagine care este opera lui Dumnezeu și pe care omul a pervertit-o prin greșeala sa, am arătat – atât cât mi se părea necesar – că nu trebuia să fie așa mult asimilată cu Treimea divină despre care nu mai găsim decât asemănări; ci că trebuia să vedem de asemenea o mare deosebire în această asemănare.”⁵³ „Și iată”, spune Augustin în concluzia cărții *De Trinitate*, „o imagine a Trinității: sufletul (*mens* – mintea), cunoștința (cugetarea) sa, care este «progenitura» ei și «cuvântul» născut din el însuși, și în al treilea rând iubirea – și acestea trei sunt una și aceeași substanță. Progenitura nu este mai mică deoarece sufletul se cunoaște pe sine în măsura în care există ea, nici mai mică decât iubirea, deoarece sufletul se iubește în măsura în care se cunoaște și atâta cât există”⁵⁴.

Din cele trei concepte ale triadei, Augustin s-a oprit asupra celui de-al doilea, cunoașterea, care este reluat mai profund în cartea următoare. E admirabilă aici progresia dialectică. „Nu există cunoaștere posibilă fără intenționalitate ființială! (...) Cel ce ignoră va dori să știe înțelesul în virtutea unui ideal de inteligibilitate propriu spiritului omenesc, și care se înrudește cu o căutare iubitoare”⁵⁵.

Aceasta se întâmplă la fel și pentru sufletul aflat față în față cu sine. „El știe ceea ce înseamnă să cunoști și, cum iubește ceea ce cunoaște, el dorește de asemenea să se

⁵² *De Trinitate* X, 13.

⁵³ *De Trinitate*, II., L.XV., Sectio quarta, De processionibus divinis, Mens divinarum processionum imago: XX. 39 (Secțiunea a patra: Purcederile divine, Sufletul – imagine a purcederilor divine: XX. 39) „De creatura etiam quam fecit Deus, quantum valuimus, admonuimus eos qui rationem de rebus talibus poscunt, ut invisibilia ejus, per ea quae facta sunt, sicut possent, intellecta conspicerent (Rom., I, 20), et maxime per rationalem vel intellectualem creaturam, quae facta est ad imaginem Dei; per quod velut speculum, quantum possent, si possent, cernerent Trinitatem Deum, in nostra memoria, intelligentia, voluntate. Quae tria in sua mente naturaliter divinitus instituta quisquis vivaciter perspicit, et quam magnum sit in ea, unde potest etiam sempiterna immutabilisque natura recoli, conspici, concupisci, reminiscitur per memoriam, intuetur per intelligentiam, amplectitur per dilectionem, profecto reperit illius summae Trinitatis imaginem. Ad quam summam Trinitatem reminiscendam, videndam, diligendam, ut eam recordetur, eam contempletur, ea delectetur, totum debet referre quod vivit. Verum ne hanc imaginem ab eadem Trinitate factam, et suo vitio in deterius commutatam, ita eidem comparem Trinitati, ut omni modo existimet similem; sed potius in qualicumque ista similitudine magnam quoque dissimilitudinem cernat, quantum esse satis videbatur, admonui”.

⁵⁴ *Ibidem*, IX, 18.

⁵⁵ *Ibidem*, X, 2-4.

cunoască”⁵⁶. De fapt, continuă Augustin după un demers de tip plotinian, sufletul se cunoaște deja ca subiect cercetător „în întregime prezent sie însuși”: ceea ce lipsește este obiectul cercetării, „nu subiectul aflat în cercetare”⁵⁷. Chiar dacă este bună cunoașterea intuitivă sau implicită (*notitia*) pe care o are despre sine prin jocul unui fel de reminiscență platoniciană – însă aici este vorba de vestigiile lui Dumnezeu în el –, cunoștința reflexivă (*cogitatio*) pe care o dezvoltă riscă să îl antreneze în propria pierzare: scos din sine (și deturnat de la Dumnezeu) prin atracția lucrurilor exterioare, sufletul, întors în sine pentru a se gândi la el însuși, revine încărcat cu imagini ale corpurilor și tinde să se gândească la asemănarea lor: „El se asimilează acestor imagini, nu prin ființa lui, ci prin gândirea lui (*De Trin.*, X, 8)”⁵⁸.

Augustin descrie căderea minții în lucruri: cu mare talent dialectic, el aplică modul de a gândi al lui Plotin în domeniul teologic. Ceea ce este trist e faptul că se întoarce să descrie starea paradisiacă a sufletului, cea de dinaintea căderii, cu aceleași mijloace ale cugetării căzute, apelând la spontaneitatea și creativitatea filosofilor păgâni. Sistemul plotinian, cu concepția emanației divine până la nivelul cosmosului, cu teoria extazului fără rugăciune, cu incapacitatea de a concepe existența păcatului, este profund ostil Creștinismului⁵⁹. Augustin ratează „preluarea filosofiei păgâne în serviciul lui Dumnezeu”⁶⁰ deoarece nu poate fi preluată însăși filosofia, care are metodele ei de cercetare specifice, bazate pe calitățile naturale intrinseci ale minții, în Teologie, care se întemeiază pe Revelația supranaturală și pe stările supranaturale ale minții pătrunse de harul dumnezeiesc necreat! Nu poți să utilizezi metodele cercetării filosofice decât dacă presupui că natura omenească a minții a rămas intactă după cădere, iar aceasta reprezintă tocmai premisa gândirii lui Augustin!

La Augustin doar voința a fost afectată de „păcatul originar”, memoria și inteligența rămânând intacte. Voința fiind inertă – e însuflețită de grația suverană irezistibilă –, își recapătă locul printre cele două facultăți: „...în urzeala conștiinței noastre (*mens, memoria*), gândirea noastră, actualizându-se, se definește limpede sieși (*notitia, intellegentia*); ceea ce nu putea să se facă fără să se implice într-o oarecare măsură o forță, impulsivitatea sau dorința (*amor, voluntas*). Legătura dintre cei trei factori ar fi indisolubilă. În relațiile lor esențiale, ele simbolizează în noi, fiecare cu fiecare (ar spune matematicienii), activitatea în Dumnezeu a celor trei Persoane divine”²⁵¹. Vedem că învățătura augustiniană despre Sfânta Treime²⁵² este psihologizată astfel încât nu omul este creat după chipul lui Dumnezeu, ci Dumnezeu e după chipul și modul de a gândi al omului! „Cunoașterea nu se separă de voință și dragoste”²⁵³: una și aceeași înțelepciune este în toate facultățile sufletului. Însă trebuie să remarcăm că dragostea, *amor*, este asimilată impulsivității sau dorinței, chiar concupiscentei (poftei), nefiind înțeleasă ca dăruire totală către altă persoană, *dragostea la Augustin fiind ipostatică dar neavând deschidere ipostatică!* La Augustin dragostea se identifică cu intenționalitatea, cu ceea ce premerge actului voinței. Concepția lui trinitară e marcată profund de această concepție. Astfel, modul în care-și configurează trinitatea și-n care ajunge la concepția trinitară a sufletului este acesta: „sufletul care iubește, obiectul iubit și iubirea însăși”⁶¹.

Ori, este evident: sufletul iubește „un obiect”; sau, mai bine zis, „iubirea” lui face din persoana iubită un „obiect” al dorinței! Iubirea e sinonimă cu intenționalitatea, cu dorința sau chiar cu voința. Putem traduce expresia: „sufletul care iubește, obiectul iubit și iubirea însăși”

⁵⁶ *Ibidem*, X, 5.

⁵⁷ *Ibidem*, X, 6.

⁵⁸ Serge Lancel, *Saint Augustin*, Fayard, Paris, 1999, p. 537-538.

⁵⁹ Régis Jolivet, *Saint Augustin et le néo-platonisme chrétien*, p. 110-114.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 128.

²⁵¹ G. De Plinval, *La pensée de Saint Augustin*, Bordas, Paris 1954, p. 141.

²⁵² M. Schmaus, *Die psychologische Trinitätslehre des heilige Augustinus*, Munster 1927.

²⁵³ G. De Plinval, *op. cit.*, p. 147.

⁶¹ Augustinus, *De Trinitate*, VIII, 14.

prin formula echivalentă: „sufletul care pofteste (vrea), obiectul poftit (vrut) și poftirea (voința) însăși”. Dar așa nu am definit nicicum iubirea adevărată, care se întemeiază pe jertfa de sine a unei persoane pentru o altă persoană, ci intenționalitatea egoistă pătimită spre celălalt! Augustin vorbește despre analogia Persoanelor Treimii: îndrăgostitul, cel iubit și iubirea: „...am început să fac inteligența să întrevadă, atât de puțin pe cât se poate, Treimea însăși prin analogia îndrăgostitului, a celui iubit și a iubirii.”⁶²

La Augustin analogia aceasta conține *un singur* „îndrăgostit”, deci o singură Persoană adevărată în toată Sfânta Treime, celelalte două fiind reduse la condiția de *obiect al iubirii și intenție de a iubi!* Concepția trinitară augustiniană este în consecință psihologic-intențională. Iubirea care face din persoana iubită un „obiect” nu mai este iubire. Intenționalitatea aceasta a „dorinței” depreciază tot ce atinge, ipostasul fiind redus la calitatea de obiect de satisfacere a unei necesități. Profunzimea infinită a persoanei iubite devine doar un teritoriu de cercetare de sine, de cercetare a propriei capacități de conchistă. Se vede că modelul psihologic al lui Augustin privește trei ipostazieri ale voinței sau libido-ului, care sunt ridicate până la nivel ontologic, la rangul Persoanelor dumnezeiești. Cel ce iubește, Cel iubit, Iubirea Primului pentru Al Doilea nu reprezintă descrieri, nici măcar analogice ale Ipostasurilor Sfintei Treimi, deși cuvântul „iubire” ar putea să seducă orice om de bună credință gândindu-se imediat că „Dumnezeu este iubire”. Iubirea lui Augustin nu este iubire; este doar un demers dianoetic plotinian în care Unu emană Inteligența și emană de asemenea Spiritul și totuși rămâne Singur cu Sine. Există un mecanism al gândirii care distruge iubirea adevărată și care duce în final la amplificarea singurătății și la solipsism: Oare nu sunt de fapt singura existență din Univers și toate celelalte ființe sunt doar proiecții ale imaginației mele?

Nu vrem să spunem că Augustin e un solipsist. Vrem să spunem că Dumnezeu lui Augustin este bolnav de solipsism: el nu mai găsește nici o piedică în calea voinței Sale! Cel ce intenționează, Cel intenționat, Intenția ca Act, sunt ipostaze ale singurătății, nu Ipostasuri. Iar sufletul configurat după acest model are memoria și inteligența ca simple versiuni ale intenționalității, premisele și totodată ipostazele mai mult sau mai puțin inconsistente ale acestui act pur!

6. Dumnezeu este „Autorul răului secund”

La începutul tratatului *De libero arbitrio*, Augustin pusese tulburătoarea problemă a originii păcatului: „Dacă păcatele provin de la sufletele create de către Dumnezeu, iar aceste suflete provin ele însele din Dumnezeu, cum se face că păcatele nu sunt raportate nemijlocit la Dumnezeu Însuși?”⁶³ Apologia lui Augustin va urmări să demonstreze că Dumnezeu nu este autorul răului, iar sufletele create de El au căzut prin exercițiul voinței libere, folosindu-și în mod greșit liberul arbitru, făcând din rațiune un „amplificator” al pasiunilor concupiscentei.

Apologia lui Augustin se avântă însă mult prea departe, iar afirmațiile ei devin hazardate sau chiar false. Acest fenomen al gândirii și sufletului este numit de către Sfinții Părinți „ispită de-a dreapta” și reprezintă căderea într-un păcat ce a avut ca punct de pornire o anumită virtute. Virtuțile pot să ne conducă la mândrie și slavă deșartă, aceste feluri de cădere fiind tot atât de grave decât căderea dintâi – a păcatului recunoscut ca păcat. Pentru a ilustra una din „ispitele de-a dreapta” ale Apologeticii lui Augustin vom cita chiar textul din debutul tratatului *De libero arbitrio*, în care se afirmă că Dumnezeu nu este autorul răului „de primul gen” [al păcatului făpturilor pe care le-a creat], dar este autor al „răului secund” [al pedepsei].

⁶² *De Trinitate* II., L.XV., III. 5. „...per quam coepit utcumque etiam Trinitas intelligentibus apparere, sicut sunt amans, et quod amatur, et amor”.

⁶³ *De Libero Arbitrio* II. 4.

Râvna apologetică a lui Augustin merge astfel până la răstălmăcirea noțiunii de dreptate dumnezeiască. Căderea în „ispita de-a dreapta” este în acest caz amplificată de râvna apologetică:

1) Augustin își propusese să-L apere pe Dumnezeu de acuzația că ar fi Autor al răului prim, al păcatului, că ar fi sădit în făpturile create de El predispoziția de a păcătui, sau că le-ar fi conferit facultăți spirituale capabile de pasiune [închipuirea, concupiscenta...];

2) Augustin arată că vinovată de păcat [răul prim] este voința proprie a creaturii și liberul ei arbitru, astfel Îl „disculpă” pe Dumnezeu;

3) Inconștient, Augustin Îl acuză pe Dumnezeu că ar fi Autorul „răului secund”, adică al pedepsei; prin aceasta el ajunge la mistificarea dreptății dumnezeiești, care e pusă oarecum împotriva iubirii și care se reduce la o severitate înfricoșătoare: „Toți meritau să piară...”;

4) Augustin recurge la subterfugiul „grației ce predestinează”, încercând să salveze ceva din ideea iubirii dumnezeiești; însă în filosofie fiind la fel ca în matematică, întrebările lămurite cheamă alte întrebări, iar acelea, odată lămurite, nasc alte dileme, ajungându-se astfel într-un șir al regresiei la infinit; laconismul lui Augustin a permis ca regresia dilemelor dogmatice și metafizice să ajungă la tezele predestinării din protestantismul actual – și asta deoarece el n-a ilustrat modul concret în care lucrează în lume dreptatea Proniei dumnezeiești.

Dumnezeu este descris ca Autor al „răului secund” [al pedepsei ca formă a dreptății divine] chiar în debutul tratatului: „Ei bine, dacă tu știi și crezi că Dumnezeu este bun – și nu e permis să gândești altfel – Dumnezeu nu acționează deci deloc rău; pe de altă parte, dacă mărturisim că El este drept – și a nega aceasta reprezintă o blasfemie – El alocă celor răi pedepse și celor buni recompense; și desigur, aceste pedepse reprezintă un rău pentru cei care le suportă. Dacă nimeni nu este pedepsit pe nedrept, și trebuie să credem aceasta, deoarece, după credința noastră, Providența divină guvernează acest Univers – atunci [aceasta este rațiunea de a crede că] Dumnezeu nu este în nici un fel Autorul răului de primul gen, ci că El este Autorul celui secund”⁶⁴.

O asemenea viziune se explică perfect dacă vedem ce fel de înțelepciune vizează el de-a lungul tratatului: acea înțelepciune care, asemeni numerelor pitagoreice, provine din adevărul imuabil! „Dacă nu putem cunoaște limpede dacă numărul provine din înțelepciune sau există într-însa, sau dacă înțelepciunea însăși provine din număr sau dacă există într-însul, sau dacă putem avea unul și același lucru sub un nume dublu, este în tot cazul evident că și unul și celălalt este adevărat, și încă de rangul unui adevăr imuabil”⁶⁵.

Numerele sunt vestigiile Providenței, și cel ce este capabil să contemple frumusețea armoniei acestora din sânul naturii se va ridica la starea înțelepciunii: „În consecință, în orice parte ai privi, ea [înțelepciunea] îți vorbește prin vestigiile pe care le-a întipărit în operele sale; și dacă tu recazi în lucrurile exterioare, ea îți va aminti de interioritate tocmai prin mijlocirea frumuseții lor însăși, pentru ca, subordonând legii numerelor tot ceea ce te farmecă și te seduce în corpuri prin simțurile exterioare, să cauți de unde provin toate-acestea, să te întorci în tine însuși pentru a înțelege neputința de a judeca în bine sau în rău obiectele sesizate prin simțurile corporale dacă n-ai fi avut în tine anumite reguli de frumusețe cărora să le raportezi toate frumusețile sensibile exterioare”⁶⁶. Contemplația rațiunii estetice din

⁶⁴ Augustinus, *De Libero Arbitrio* I. 1. At si Deum bonum esse nosti vel credis, neque enim aliter fas est, male non facit: rursus, si Deum justum fatemur, nam et hoc negare sacrilegium est, ut bonis praemita, ita supplicia malis tribuit; quae utique suppliciatientibus mala sunt. Quamobrem si nemi iniuste poenas luit, quod necesse est credamus, quandoquidem divina providentia hoc universum regi credimus, illius primi generis malorum nullo modo, hujus autem secundi auctor est Deus.

⁶⁵ *De Libero Arbitrio* XI. 32.

⁶⁶ *De Libero Arbitrio* XVI. 41.

obiectele naturale, a celei care întemeiază frumusețea și armonia pe proporții și numere, e pentru Augustin calea apropierei de înțelepciune.

Fără să fie maniheist, Augustin, prin ideea conform căreia Dumnezeu ar fi Autorul răului secund, Îl descrie ca pe zeii păgâni ce pretind și obțin ascultarea necondiționată. Depășind maniheismul, Augustin s-a oprit la *Demiurgul cel rău*: „Pasajul din Cartea Facerii: «De veți mânca din roada acestui pom, cu moarte veți muri» e interpretat de Augustin ca «Dacă veți mânca din roada acestui pom, vă voi omori»⁶⁷. Augustin consideră că Dumnezeu e Autorul răului secund (al pedepsei răzbunătoare ce culminează cu moartea și iadul, finaluri „binemeritate”): Căderea lui Adam și a Evei a plasat înlăuntrul lumii „păcatului originar”, care nu este un eveniment, ci mai degrabă o condiție⁶⁸.

Este condiția impusă de către Dumnezeu asupra lui Adam și a Evei ca pedeapsă pentru neascultare. Conform lui Augustin, condiția include deposedarea de mediul natural perfect, pierderea imortalității naturale și dobândirea susceptibilității la durerea fizică, oboseală, boală, îmbătrânire și la dezordini trupești rebele, în special pofta sexuală⁶⁹. Condiția nu este doar patologică, ea este moștenită, infectând fiecare descendent al lui Adam și al Evei. Condiția este înnăscută, nu dobândită; așa cum o înțelege Augustin, ea este transmisă prin propagare, nu prin imitare⁷⁰. În consecință, conform viziunii lui Augustin, „primii noștri strămoși au risipit patrimoniul lor și moștenirea noastră – și ca și cum aceasta n-ar fi fost de ajuns – au contractat prin aceasta o serie de infirmități care au trecut la toată progenitura lor”⁷¹. Diminuarea abilităților fizice și psihice, slăbănogirea rațiunii și a memoriei, căderea voinței sunt deci *condiții impuse* de către Dumnezeu; ignoranța și dificultatea sunt „penalități” (sau pedepse în conformitate cu dreptul penal divin) date de sus tuturor sufletelor păcătoase.

Dumnezeul lui Augustin este ranchiunos și răzbunător: „«Fiindcă femeile lor și-au pervertit raporturile naturale în raporturi contra naturii; la fel și bărbații, părăsind legătura naturală cu femeia, s-au aprins de dorință unii către ceilalți, perpetuând infamia legăturii bărbatului cu bărbatul» (Rom. I, 27). Și pentru a arăta prin aceasta că aceste păcate sunt și pedepsele altor păcate, el a adăugat: «Primind în persoanele lor răsplata inevitabilă a rătăcirii lor» (Rom. I, 27). Vedeți de câte ori *Dumnezeu se răzbună și că una și aceeași răzbunare naște și multiplică păcatele.*”⁷²

Răzbunarea lui Dumnezeu este cea care creează și înmulțește păcatele oamenilor. Deci Dumnezeu răzbunării este Creatorul răului secund – al pedepsei răzbunătoare!

Este o presupunere fundamentală a Părinților că sursa adevăratei nemuriri a omului întreg este energia dătătoare de viață și dătătoare de incoruptibilitate a Sfintei Treimi creatoare de viață, și că moartea omului a survenit prin îndepărtarea lui de fântâna vieții. Dând această presupunere, devine clar că așa-numita mistică a Bisericii Ortodoxe nu este o presupusă înfrumusețare platonice, ci premisa autentică a perspectivei biblice și patristice asupra omului. Ortodoxul creștin nu participă la energiile dumnezeiești necreate urmărind o uniune cu Dumnezeu conform modelelor filosofiei ca și cum o astfel de uniune e o problemă de contact mecanic cu un fel de lume inteligibilă platonice a Ideilor. Dimpotrivă, scopul comuniunii prin Duhul cu trupul dător de viață al lui Hristos este acela de a scoate afară puterile păcatului care împărățește prin moarte și coruptibilitate, de a restaura sursa nemuririi omului și de a-l întoarce pe om pe calea desăvârșirii și îndumnezeirii (*theosis*).

⁶⁷ Alexandros Kalomiroi, *Râul de foc*, Alocuțiune prezentată la Conferința Ortodoxă de la Seattle (1980), în: *Sfinții Părinți despre originile și destinul cosmosului și omului*, Ed. Deisis, Sibiu, 2003, p. 125.

⁶⁸ Augustinus, *De Peccatorum Meritis et Remissione* I. 9. 9 – I. 12. 15.

⁶⁹ *De Genesi ad litteram* II. 32. 42; *De civitate Dei* 14. 16-19.

⁷⁰ *De Peccatorum Meritis et Remissione* I. 9.9 – I. 12. 15.

⁷¹ William E. Mann, „Augustine on evil and original sin”, în Stump, E., *The Cambridge Companion to Augustine*, Edited by Eleonore Stump, St. Louis University, and Norman Kretzmann, Cambridge, University Press, 2001, p. 47.

⁷² Augustinus, *De natura et gratia*, XXII. 24.

A fost arătat aici că acest fel de afirmație nu poate exista în Occident, care crede în general că moartea este de la Dumnezeu, că sufletul este nemuritor în mod natural și că destinul omului este doar o *eudaemonie* centrată pe sine. Misticismul Occidentului nu este cu adevărat centrat pe Hristos. El nu are ca scop însuflețirea și restaurarea integrității omului și experiența interioară a luminii necreate de către drepti, ci contemplația eudaimonistică a esenței divine, ceea ce este de neacceptat pentru Părinți.

Teoria apuseană a originii morții conduce la falsificarea vieții morale: „O teorie incorectă despre originea morții conduce numai la distorsiuni mari ale conceptelor privind viața morală. Odată ce Părinții Greci au gândit întotdeauna că Dumnezeu n-a creat moartea și au legat strâns împreună semnificația morții, a lui Satana și a păcatului, practica Ortodoxiei a avut întotdeauna o calitate combativă și eroic-spirituală. (...) O caracteristică a Tradiției patristice grecești este bătălia continuă împotriva tiraniei morții, diavolului și păcatului prin viața lipsită de egoism în Hristos. Viața monahală ortodoxă și întregul corp al artelor liturgice din Tradiția Bisericii Răsăritene a fost pătruns cu acest spirit eroic de luptă. Dimpotrivă, atunci când teologia augustiniană a ajuns să aibă preponderență în Occident, rezultatul a fost un declin rapid al vieții monastice și o indolență generală a vieții bisericesti. Dacă eudaemonia centrată pe sine constituie destinul omului, dacă moartea e de la Dumnezeu și dacă satana este instrumentul de pedepsire a lui Dumnezeu, de ce ar urma cineva credința Răsăritului Ortodox și să-și strângă toate forțele necesare pentru a susține bătălia împotriva diavolului ce împărățește în moarte. Astfel, în Apus monahismul s-a înstrăinat de scopul inițial: atingerea libertății interioare de orice necesitate și grijă de sine prin învingerea Satanei și păcatului care guvernează prin frică și moarte. În schimb, în mâinile papilor monahismul a sfârșit fie ca un instrument cultural, fie ca un organ al poliției bisericesti, și întotdeauna cu acțiunea socială ca fiind principala sa trăsătură. (...) Așa cum am văzut, ignorarea adevăratei origini a morții poate duce doar la o perspectivă eronată asupra lui Dumnezeu și a relațiilor Sale cu lumea. Când cineva crede că Dumnezeu este cauza morții, el automat se îndepărtează de semnificațiile scripturale și patristice ale dreptății divine, căderii, mântuirii, a lui Hristos și a Bisericii. Mai mult, el chiar merge atât de departe încât examinează relațiile lui Dumnezeu cu lumea prin prisma necesității”⁷³.

7. Preștiința lui Dumnezeu și căderea omului

De la observarea înțelepciunii și Providenței în contemplația estetică a naturii, Augustin va trece la ispitirea Preștiinței. El afirmă pe bună dreptate că Preștiința lui Dumnezeu nu predetermină: „Partea a III-a. III. 7. ...chiar dacă Dumnezeu prevede voințele noastre viitoare, de aici nu decurge că noi am vrea ceva în mod involuntar [în chip necesar!]”⁷⁴.

Augustin condamnă apoi pe bună dreptate „gelozia meschină” (*invidia infirmitas*) a celor care afirmă pe temeiul „rațiunii” că Dumnezeu ar fi putut crea lucrurile și ființele mai bine, astfel încât să nu fi existat căderea⁷⁵. Augustin mai denunță minciuna și ingratitudea celor care spun că ar fi preferat să nu existe deloc decât să fie atât de nefericiți⁷⁶. Aceștia Îl acuză de fapt pe Dumnezeu pentru crearea lumii, susținând în egoismul lor că decât să existe o singură ființă nefericită contemporană unei mulțimi fericite era mai bine să nu fie nimic!

⁷³ Romanides, *The Ancestral Sin*, Translation with an Introduction by George S. Gabriel, Ph. D., Zephir, Ridgewood, 1998, p.174.

⁷⁴ Augustinus, *De natura et gratia*, „III. III. 7. Quamobrem, quamvis praesciat Deus nostras voluntates futuras, non ex eo tamen conficitur ut non voluntate aliquid velimus”.

⁷⁵ *Ibidem*, III. V. 13.

⁷⁶ *Ibidem*, III. VI. 18.

Este însă complet greșit să-I reproșăm lui Dumnezeu crearea voințelor slabe atâta vreme cât omul a fost chemat în existență cu vocația de a mânca Pâinea îngerilor și de a fi înălțat în demnitatea acestora⁷⁷. Primii oameni au fost cucerți de diavol nu prin violență și forță ci prin persuasiune, consimțind la rău și devenind prin aceasta sclavi ai păcatului și ai celui care li l-a insinuat. Oamenii ce se vor naște din protopărinții neascultători de Dumnezeu se vor naște ca „pradă a diavolului” și se vor găsi sub influența acestuia ca niște fructe ale arborelui păcatului”⁷⁸. „...Și dacă [oamenii] mor cu moartea temporară, este pentru a-și plăti datoria, iar dacă ei trăiesc viața veșnică este pentru a trăi în Cel ce a plătit pentru ei datoria pe care El n-o avea”⁷⁹.

Starea primordială presupunea participarea la frumusețea și armonia Universului, și nicio făptură, virtuoasă sau păcătoasă, nu se poate sustrage acestei ordini⁸⁰. „Orice natură este bună; eu numesc «natură» ceea ce se numește în mod obișnuit «substanță». În consecință, orice substanță este Dumnezeu sau provine din Dumnezeu, deoarece tot ceea ce este bun este Dumnezeu sau provine din Dumnezeu”⁸¹.

Această afirmație antimaniheistă are rolul de a sublinia frumusețea și bunătatea primordială a lumii create de Dumnezeu. Mai mult: Dumnezeu, Care este Adevărul neschimbat, a dat creaturii puterea de a vrea – puterea de a vrea binele⁸². De aceea, cauza păcatului este voința liberă, iar faptele vinovate săvârșite prin ignoranță sau din slăbiciune reprezintă deja pedeapsa păcatului săvârșit cu bună știință: „Pentru orice suflet păcătos, acestea sunt în consecință cele două suferințe adevărate: ignoranța și dificultatea. Din ignoranță provine rușinea de eroare; din dificultate durerea muncii”⁸³.

Adam și descendenții săi, născuți „în aversiunea de Dumnezeu” au primit însă puterea de a-și depăși condiția. „Fiindcă dacă primul om, odată cu condamnarea, și-a pierdut fericirea, el nu și-a pierdut și fecunditatea. Descendența sa, în consecință, chiar trupească și mortală, putea deveni în genul ei un element al frumuseții și o podoabă a pământului. Totuși n-ar fi fost drept ca el să nască copii mai buni decât el însuși. Însă revenind către Dumnezeu, fiecare din aceștia putea să-și învingă pedeapsa pe care o meritase născându-se în aversiunea de Dumnezeu...”⁸⁴ Descendenții protopărinților aveau chemarea de a-și transcende condiția existențială a păcatului strămoșesc: nașterea „în aversiune de Dumnezeu” putea fi făcută uitată printr-o viață marcată de „voința cea bună”.

Există două feluri de învățare: 1) de a face binele; 2) de a face răul⁸⁵, iar cei ce aleg binele sunt însuflețiți de cele trei virtuți cardinale: prudența, temperanța și dreptatea⁸⁶. Prudența reprezintă „știința lucrurilor pe care trebuie să le dorești precum și a celor ce trebuie

⁷⁷ *Ibidem*, „III. X. 30. Sic enim posset panem Angelorum homo manducare, nondum Angelis adaequatus, si pani ipse Angelorum hominibus dignaretur aequari.”

⁷⁸ *Ibidem*, „III. X. 31. ...cui subjugaverat ille quos ceperat, ut quidquid inde nasceretur, tanquam suae arboris fructus, prava quidem habendi cupiditate, sed tamen non iniquo possidendi jure retineret”.

⁷⁹ *Ibidem*, „III. X. 31. Justissime itaque dimittere cogitur credentes in eum quem injustissime occidit, ut et quod temporaliter moriuntur, debitum exsolvant, et quod semper vivunt, in illo vivant, qui pro eis quod non debebat exsolvit”.

⁸⁰ *Ibidem*, III. XI. 32.

⁸¹ *Ibidem*, „III.XIII. 36. Omnis ergo natura bona est: naturam voco quae et substantia dici solet. Omnis igitur substantia aut Deus, aut ex Deo; quia omne bonum aut Deus, aut ex Deo”.

⁸² *Ibidem*, III. XVI. 46.

⁸³ *Ibidem*, „III. XVIII. 52. Nam sunt revera omni peccanti animae duo ista poenalia, ignorantia et difficultas. Ex ignorantia dehonoretur error, ex difficultate cruciatus affligit”.

⁸⁴ *Ibidem*, „III. XX. 55. Non enim damnato primo homini sic adempta est beatitudo, ut etiam fecunditas adimeretur. Poterat enim et de prole ejus, quamvis carnali et mortali, aliquod in suo genere fieri decus ornamentumque terrarum. Jamvero ut meliores gigneret quam ipse esset, non erat aequitatis: sed ex conversione ad Deum, ut vinceret quisque supplicium quod origo ejus ex aversione meruerat, non solum volentem non prohiberi, sed etiam adjuvari oportebat...”

⁸⁵ *Ibidem*, I. I. 3.

⁸⁶ *Ibidem*, I. XIII. 27.

evitate”, temperanța este „dispoziția ce reprimă și reține apetitul nostru departe de lucrurile pe care e rușinos să ți le dorești”, iar dreptatea este „virtutea prin care se dă fiecăruia ceea ce i se cuvine”. Se conturează aici teologia morală care va întemeia morala modernă. Încetul cu încetul ascetica va fi făcută pierdută.

Augustin nu are totuși o prea mare preocupare dogmatică. El reacționează la presiunea evenimentelor și nu se străduiește să alcătuiască tratate de configurare a Dogmaticii. El urmărește finalitatea Evangheliei, adică eforturile sale sunt orientate exclusiv pe configurarea condițiilor absolut necesare mântuirii. De pildă, el lasă în suspensie problema originii sufletelor: nu contează care din cele patru ipoteze ale originii sufletelor e cea adevărată, ci e importantă problema destinației lor! „III. XXI. 59. Există deci patru opinii asupra sufletelor: sau ele provin cu toate dintr-unul singur, prin descendență; sau la fiecare naștere omenească este creat un nou suflet; sau sufletele, existând deja într-un alt loc, sunt trimise de către Dumnezeu în corpurile acelor ce se nasc; sau, în sfârșit, ele coboară acolo din propria lor voință. Din aceste patru opinii, niciuna nu va trebui să fie afirmată în mod temerar, fiindcă această problemă n-a fost încă dezvoltată și lămurită de către interpreții catolici ai Cărților Sfinte așa cum o cere obscuritatea și complexitatea ei; sau, dacă acest lucru a fost deja făcut, aceste lucrări n-au ajuns încă în mâinile noastre”⁸⁷.

Atitudinea lui Augustin nu este aceea a configurării dogmatice: el evită să alcătuiască sentințe în problemele neconfirmate de exegeți. Atitudinea sa este exclusiv apologetică, de aceea cei care îl consideră normativ din punct de vedere al Teologiei dogmatice îl „găsesc” pe Augustin acolo unde nu e. Există și în prezent mulți teologi care vorbesc în numele lui fără să fie ai lui, există alții care se folosesc de numele lui spre a-și proclama sub nume celebru propriile teze și, în sfârșit, există teologi care contestă toate aceste idei și teze proclamate de cei de dinainte crezând că îl contestă pe Augustin. Augustin se află însă într-o perioadă a istoriei Bisericii universale în care dogmele și teologumenenele abia se conturează și abia se așează în texte oficiale, perioadă în care adevărurile abia sunt recunoscute ca atare, trebuind să fie confirmate în Sfinte Sinoade și reconfirmate în Sinoadele ulterioare...

Indiferent de erori, Augustin trebuie iertat de orice, fiindcă el n-a urmărit decât să configureze vocația și destinația ultimă a sufletelor, precum și calea Tainelor lor, grija lui constantă fiind slava lui Dumnezeu: „III. XXII. 65. Însă creatorul sufletului merită oricând laude, fie pentru a fi pus într-însul încă de la origine aptitudinea de a poseda binele suveran, fie pentru că îl ajută să progreseze, fie pentru că El dăruiește progreselor sale împlinire și încoronare, sau pentru că, printr-o foarte dreaptă condamnare, El îl face să se întoarcă în ordine conform meritelor atunci când păcătuiește, adică atunci când acesta refuză încă din timpul primilor pași să se îndrepte spre perfecțiune, sau când recade după un oarecare progres”⁸⁸.

Considerațiile augustiniene despre starea primordială a omului în lucrările înainte de convertire sunt deosebit de sumare: el nu dorește decât să dovedească faptul că păcatul nu poate fi imputat lui Dumnezeu, ci libertății omului: „III. XXIV. 72. Dacă deci omul a fost creat într-o astfel de stare încât, nefiind încă înțelept, el putea totuși să primească poruncile [divine] cu datoria evidentă de a li se supune, nu este mai uluitor că a putut fi sedus, și nu este nedrept ca el să fi fost pedepsit pentru că n-a ascultat porunca și Creatorul său nu este autorul

⁸⁷ *Ibidem*, „III. XXI. 59. Harum autem quator de anima sententiarum, utrum de propagine veniant, an in singulis quibusque nascentibus novae fiant, an in corpora nascentium jam alicubi existentes vel mittantur divinitus, vel sua sponte labantur, nullam temere affirmare oportebit. Aut enim nondum ista quaestio a divinatorum Librorum catholicis tractatoribus pro merito suae obscuritatis et perplexitatis evoluta atque illustrata est; aut si jam factum est, nondum in manus nostras hujuscemodi litterae pervenerunt”.

⁸⁸ *Ibidem*, „III. XXII. 65. Creator vero ejus ubique laudatur, vel quod eam ab ipsis exordiis ad summi boni capacitatem inchoaverit, vel quod ejus profectum adjuvet, vel quod impleat proficientem atque perficiat, vel quod peccatam, id est aut ab initiis suis sese ad perfectionem attollere recusantem, aut jam ex profectu aliquo relabentem, justissima damnatione pro meritis ordinat”.

patimilor, deoarece absența înțelepciunii nu era încă o patimă pentru om și acesta nu primise încă puterea de a o poseda. Cu toate acestea omul avea mijlocul, dacă ar fi dorit să se folosească în mod convenabil, de a se ridica la ceea ce nu avea. Fiindcă alt lucru este să fii rațional și altul e să fii înțelept. Rațiunea îl face pe om capabil să primească porunca, la care mai e necesară fidelitatea de a împlini ceea ce aceasta prescrie. Ori, așa cum natura rațiunii îl face pe om capabil de poruncă, tot astfel supunerea față de aceasta îl face capabil de înțelepciune. Însă ceea ce face natura pentru a primi preceptul [divin], face voința pentru a-l asculta; și, la fel cum natura rațională este ca o calitate a primirii preceptului, tot astfel supunerea față de acesta este o calitate a primirii înțelepciunii”⁸⁹.

Natura rațiunii conferă calitatea sau meritul receptării imperativului divin, iar voința conferă meritul sau calitatea supunerii sufletului acestui precept și apropierii de Dumnezeu. „Însă imediat ce omul începe să fie capabil de a primi o poruncă el începe prin faptul de a putea păcătu”⁹⁰. „Ori păcatul este un rău constând în neglijarea fie de a primi [accepta] o poruncă [dumnezeiască], fie de a o asculta, fie de a rămâne credincios contemplării înțelepciunii. De unde putem înțelege că primul om, chiar dacă a fost creat înțelept, a putut fi sedus; și acest păcat provenind din liberul arbitru, este pedepsit pe bună dreptate de legea divină”⁹¹.

E foarte greu, dacă nu imposibil, ca în lipsa unei harisme speciale să înțelegem cu rațiunea noastră căzută cum era rațiunea de dinaintea căderii. E foarte ușor atunci să cedezi ispitei de-a crede că era la fel.

⁸⁹ *Ibidem*, „III. XXII. 72. Si ergo ita factus est homo, ut quamvis sapiens nondum esset, praeceptum tamen posset accipere, cui utique obtemperare deberet; nec illud jam mirum est, quel seduci potuit; nec illud injustum, quod praecepto non obtemperans poenas luit; nec Creator ejus auctor vitiorum est, quia non habere sapientiam, nondum erat vitium hominis, si nondum ut habere posset, acceperat. Sed tamen habebat aliquid quo si bene uti vellet, ad id quod non habebat ascenderet. Aliud est enim esse rationalem, aliud esse sapientem. Ratione fit quisque praecepti capax, cui fidem debet, ut quod praecipitur, faciat. Sicut autem natura rationis praeceptum capit, sic praecepti observatio sapientiam. Quod est autem natura ad capiendum praeceptum, hoc est voluntas ad observandum. Et sicut rationalis natura tanquam meritum est praecepti accipiendi, sic praecepti observatio meritum est accipiendae sapientiae”.

⁹⁰ *Ibidem*: „Ex quo autem incipit homo praecepti esse capax, ex illo incipit posse peccare”.

⁹¹ *Ibidem*: „Peccatum autem malum est in negligentia vel ad capiendum praeceptum, vel ad observandum, vel ad custodiendam contemplationem sapientiae. Ex quo intelligitur, etiamsi sapiens primus homo factus est, potuisse tamen seduci. Quod peccatum cum esset in libero arbitrio, justa, divina lege, poena consecuta est”.