

DE VERA RELIGIONE ȘI DE VERA PHILOSOPHIA ÎN TEOLOGIA DOGMATICĂ A FERICITULUI AUGUSTIN

Arhim. conf. univ. dr. Teofan Mada

DE VERA RELIGIONE AND DE VERA PHILOSOPHIA IN DOGMATIC THEOLOGY OF BLESSED AUGUSTIN

Abstract. The relevance of culture and philosophy in the thought and work of Blessed Augustine is one of the major themes of modern historical research on the theology of the Bishop of Hippo. Blessed Augustine stated that Christianity was a greater philosophy because it provided essential knowledge. Christian theology gives us the chance to choose between philosophical issues. Moreover, if Augustine placed Greek thought, reflection, and culture in the service of the Church, theology, and Christianity, he did so because he believed that reason was the same for everyone. The Christian faith reveals only those things which reason could not discover or prove on its own.

Keywords: The Holy Trinity, dogma, true religion, Stoics, Neoplatonism, true philosophy, knowledge, epistemology

Vera religione

Fericitul Augustin este un reprezentant de marcă al intelectualității și erudiției Antichității, este filosoful religiei creștine apusene în acea perioadă, este apoi omul culturii, dar participant creator la ea până la un nivel încât „cultura medievală latină a creștinismului este creația lui Augustin”¹. „Pour tous Augustin est, non point un maître, mais le maître de la culture chrétienne”². Maestrul culturii creștine „este un literat antic, un discipol al lui Cicero, un îndepărtat elev al lui Isocrate; este un gramatician, un retor, un erudit, de un tip bine definit – cel comun tuturor intelectualilor imperiului. Ca filosof, se înrudește cu o tradiție nu mai puțin determinată, cea a tuturor filosofilor raționaliști din epoca elenistică și romană; tradiție în care, fără îndoială, elementele

¹ M.-N. Chenu, *Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin 1984, p. 50.

² M.-N. Chenu, *Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin*, p. 50.

platoniciene au un relief special, dar care cuprinde și întregul aport pozitiv al diferitelor școli”³.

Orice discuție despre filosofia și teologia lui Augustin duce invariabil la chestiunea îndatorării față de platonism și încă mai mult: care platonism? Într-adevăr, nu este vorba de platonismul lui Origen. Lăsați-mă să adaug că nu este vorba nici de faptul că Augustin ar fi căzut sub vraja unei gândirii păgâne așa cum a făcut Origen. Eusebiu din Cezareea își amintea că Origen „a studiat dintotdeauna scrierile lui Platon și a ținut în mâinile sale și lucrările lui Numenios și Kronios, Apollophanes, Longinos, Moderatos, Nichomachos și alte scrieri pe care le-a prețuit. A citit de asemenea lucrările lui Chaeremon Stoicul și cele ale lui Kronutos. Din acestea a derivat metoda alegorică a interpretării scripturale, o metodă des aplicată de greci tainelor și Scripturii evreiești”⁴. În ciuda opiniilor multor patrologi, nu a fost vorba nici de „platonismul” Sfântului Grigorie de Nyssa, „platonismul” pe care el, la fel ca mulți alți părinți, l-a găsit atât de util în schițarea doctrinei creștine. Într-adevăr, nu este vorba de același „platonism” – Augustin și ceilalți Părinți nu au folosit în general gândirea păgână în același fel.

Fără îndoială, Părinții Bisericii au adaptat limba și metodele, chiar și conceptele filosofilor greci și latini. Providența, așa cum învăța Biserica, a pregătit totul în istoria venirii Mântuitorului, inclusiv elenismul, care ca și iudaism a fost „un pedagog întru Hristos.” Totuși, Biserica și Părinții acesteia au înțeles altfel timpul și istoria decât păgânismul și, prin urmare, au avut perspective diferite asupra omului, istoriei și culturii umane⁵.

Cu alte cuvinte, printre acei scriitori creștini pe care Biserica îi recunoaște ca și purtători de cuvânt, nu există o sinteză a creștinătății și elenismului care erau în principiu antitetice. Nu putea să fie și nici nu a fost vreo „comuniune între lumină și întuneric” (2 Corinteni 6,14); și, prin urmare, o astfel de etichetare ca și „platonism creștin” sau „aristotelism creștin” sau „stoicism creștin” nu are niciun înțeles pentru Biserica.

În cazul Fericitului Augustin, putem vorbi cu și mai puțină încredere, de fapt, despre atracția lui pentru platonism – mai ales Plotin din Lycopolis (204-270) și școala sa (Neo-platonismul)⁶ – era o chestiune foarte serioasă, poate chiar fatală. El a făcut mai mult decât să-și accesorizeze cu acesta teologia. Augustin a împrumutat de la acest filosof grec și *Enneade*-le sale, mai mult decât de la oricare altul, principiile pentru a-și dezvolta versiunea creștină a

³ Henri-Irénée Marrou, *Sfântul Augustin și sfârșitul culturii antice*, Ed. Humanitas, București 1997, p. 432.

⁴ Eusebiu de Cezareea, *Eccl. Hist.* VI, 19 PG 20, 565-568.

⁵ Vezi „Părinții greci : *Polis și Paideia*”, *Theological Quarterly*, XXII, 1-2 (1979), pp. 3-21; pp. 67-86.

⁶ Neo-platonismul ca să descriem filosofia lui Plotin (204-270) și a discipolilor săi. De-a lungul istoriei filosofiei aceluși timp, Plotin *cum sui* erau cunoscuți ca și *Platoni*, același cuvânt pe care Augustin l-a folosit ca să-i identifice. Plotin s-a considerat ca fiind „platonist”.

filosofiei grecești. Augustin și-a exprimat mulțumirea către Plotin în *Confesiuni* pentru că l-a pus pe calea adevărului și, în cele din urmă, a convertirii la Biserica Ortodoxă. Învățăturile religio-filosofice pe care le-a discutat în *Confesiuni* și în altă parte au fost în mare parte inspirate de *Enneade*. Augustin a comparat chiar scrierile lui Plotin cu Sfintele Scripturi – *ud Platonicos me interim, quod sacris nostris non repugnet, reperturm esse confido*⁷. Augustin nu doar ca l-a parafrazat, dar l-a citat și direct. Dependența lui de fondatorul neoplatonismului este „de nedisputat”⁸.

Nu este posibilă înțelegerea gândirii religioase a Fericitului Augustin fără trimitere la fundamentul platonician pe care îi este construit întregul sistem de gândire. Augustin își mărturisește regretul de a se fi folosit de terminologia platoniciană, însă regretul este cu totul altul, și acela rămâne profund nemărturisit. „Platon însuși nu s-a înșelat afirmând existența lumii inteligibile, dacă nu vrem să ne poticnim în cuvântul acesta care este străin, în această materie, folosirii ecclesiologice, ci să ne legăm de lucrul însuși. Fiindcă el a numit lume inteligibilă rațiunea însăși, eternă și neschimbătoare, prin care Dumnezeu a făcut lumea. Pentru cel care neagă aceasta ar urma că, după el, Dumnezeu ar fi făcut tot ceea ce a făcut într-o manieră irațională; sau că El n-a știut ceea ce făcea, în momentul în care o făcea sau înainte de a o face, dacă nu avea în El o rațiune de a face. După părerea mea, tocmai această rațiune este numită de către Platon lume inteligibilă. Cu toate acestea, nu m-aș fi folosit de acest cuvânt dacă aș fi fost suficient de instruit în literele bisericești”⁹. Augustin și-a păstrat metoda de cercetare filosofică a Academiei platonice chiar și după ce s-a convertit la creștinism, în vreme ce „valoarea Elenismului a fost pentru Părinți, ca și pentru Biserică, un instrument de discernământ, și nu un instrument de descoperire”¹⁰.

Cea mai timpurie definiție a creștinismului apare în tratatul său *Despre adevărata religie*, scris înainte de hirotonia lui ca preot la Hippo. În introducerea acestei cărți se ocupă de contrastul dintre slăbiciunea filosofiei păgâne, divergența ei față de religia cunoscută și neputința ei de a-i influența pe oamenii obișnuiți și succesul răsunător al creștinătății în a aduce împreună filosofia și religia, câștigând în lumea celor neînvățați o acceptare a adevărilor pe care

⁷ Augustin, *Contra Academicos* III, 43 PL 32, 957.

⁸ B. Switalski, *Plotinus and the Ethics of Augustine*, New York, 1946, p. 88.

⁹ Augustin, *Retractationum* Liber I, Caput III, *De ordine*, libri duo, Oeuvres de Saint Augustin 12, Les révisions..., p. 287: „Nec Plato quidem in hoc erravit, quia esse mundum intelligibilem dixit, si non vocabulum, quod ecclesiasticae consuetudini in re illa inusitatum est, sed ipsam rem velimus attendere. Mundum quippe ille intelligibilem nuncupavit ipsam rationem sempiternam atque incommutabilem, quia fecit deus mundum. Quam qui esse negat, sequitur ut dicat irrationabiliter Deum fecisse quid fecit, aut cum faceret vel antequam faceret, nescisse quid faceret, si apud eum ratio faciendi non erat. Si vero erat, sicut erat, ipsam videtur Plato vocasse intelligibilem mundum. Nec tamen isto nomine uteremur, si iam satis essemus litteris ecclesiasticis eruditus”.

¹⁰ Michael Azkoul, *The Influence of Augustine of Hippo on the Orthodox Church*, The Edwin Mellen Press, Lewinston 1990, p. III.

Platon și succesorii săi nu s-au încumetat să le predice. „Să se întoarcă de la lucrurile lumești către Unul Dumnezeu adevărat... să disprețuiască această lume a simțului și să-și aducă sufletul lui Dumnezeu ca să fie purificat de virtute... să fugă în altă parte la chemarea dorinței temporale și a bunurilor trecătoare în speranța vieții eterne și a lucrurilor bune ale lumii spirituale”¹¹.

Dacă pentru Sf. Ciprian, conversiunea reprezintă întoarcerea sufletului în lumină, pentru Fericitul Augustin convertirea este intelectuală, la substanța/esențialismul lui Dumnezeu, ceea ce echivalează cu o „gnoză evoluționistă”. Augustin face din experiența sa personală principiul universal al întregii Biserici : „Pentru sfântul Ciprian, Botezul era o regenerare, o nouă adevărată naștere, „sfânta iluminare”, percepția tangibilă a misterului grației și îndumnezeirii”. Pentru Augustin experiența convertirii este mai întâi intelectuală, și ea este marcată prin neoplatonism. „După adeziunea sa la Biserică, Augustin recunoștea că este departe de a mărturisi dogma creștină deoarece el urmează erezia lui Plotin (cf. *Confessions*, VII, 19). Tocmai printr-un fel de progres dialectic sau rațional se împlinește convertirea puțin câte puțin și se construiește inteligența misterelor. Această gnoză evoluționistă, Augustin o transpune imediat de la individ la Biserică (cf. J. Romanidis, *Romyosine, Romanité, Roumélie, Thessalonique* 1974). Cu certitudine, acest progres al conștiinței presupune că viața urmează conștiința și antinomia gândire/viață nu joacă aici nici un rol, fiindcă Augustin este angajat într-o adevărată experiență metafizică, cea care duce de la a fi mai puțin (*minus esse*) la a fi mai mult (*magis esse*). Astfel deci, dacă vrem să radicalizăm opoziția celor doi convertiți, putem spune că convertirea sfântului Ciprian este o convertire la Hristos și că aceea a lui Augustin este *mai întâi* o convertire la esență”¹².

În tratatul *Despre adevărata religie*, mesajul lui Hristos este pus în relație cu mesajul lui Platon; iar puterea lui Hristos de a convinge ar fi smuls de la Platon însuși confesiunea divinității Lui. Dar în mod evident creștinismul face mai mult decât să îndemne oamenii să-și transfere afecțiunea de la pământ la cer, de la simț la suflet, de la timp la eternitate. Biserica învață o credință a salvării/mântuirii prin Hristos, iar Augustin continuă prin a defini funcția acestei dogme. „Creștinismul începe cu predicția și înfăptuirea unei porunci istorice a providenței divine pentru salvarea neamului omenesc care are nevoie să fie reînnoit și redat vieții eterne. Prin credința în această poruncă, sufletul va fi curățit de viața făurită în armonie cu poruncile divine și va deveni potrivit pentru teama de acea realitate spirituală care nu este nici trecut, nici viitor, fiind mereu aceeași, nefiind expusă nici unei șanse de schimbare – adică unul Dumnezeu, Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt”¹³....„Alăturându-ne Creatorului veșnic

¹¹ Augustin, *De Vera Religione* 5, 6.

¹² Anne Pannier, „Saint Augustin, Saint Cyprien : La posterité de deux ecclesiologies”, în *Saint Augustin, L'Age d'Homme*, Paris, 1986, p. 240.

¹³ Augustin, *De Vera Religione*, 13.

noi trebuie să avem nevoie să fim umpluți de veșnicie. Dar cum sufletul, copleșit și încurcat în păcat, nu a putut să vadă singur și să țină bine de adevăr, înțelegerea Divinului nu oferea niciun loc sigur pentru lucrurilor omenești, pe care omul ar fi putut păși din viața de pe pământ în sus până la asemănarea cu Dumnezeu; prin mila de neimaginat a lui Dumnezeu ne este dat ajutorul unei ordini istorice, așa cum printr-o Creatură supusă schimbării dar obedientă legilor eterne, (ambele caracteristice atât pentru oricare om, cât și pentru întregul neam omenesc), există o reminiscență a naturii noastre originare perfecte. *Aceasta este religia creștină*¹⁴.

Astfel Plotin scria că mijlocul de răscumpărare al sufletului căzut este dublu: trebuie să fie convins deopotrivă de lipsa de valoare a lucrurilor cărora le atribuie acum valoare și trebuie să-i fie *reamintite* propria origine și propriul merit¹⁵. A disprețui lumea simțurilor este calea, a fi „umpluți cu eternitate prin alăturarea la Creatorul etern” este scopul, iar Iisus Hristos este exemplul nostru. El ne „reamintește” de filiația noastră divină și ne arată cum să disprețuim trupul, durerile lui și ispitirile lui. Aproape treizeci de ani mai târziu, Fericitul Augustin explică textul Sfântului Ioan 5, 40: Și nu voți să veniți la Mine, ca să aveți viață!. „Înțelesul”, spune el, „este că sufletul uman și spiritul rațional care este în om și nu în animal, este grăbit, beatificat, iluminat, doar prin natura lui Dumnezeu... Datorită tipului de alianță care leagă sufletul de trup în această viață, sufletul își ia fericirea din ceea ce împacă simțurile trupești, iar durerea de la ceea ce le deranjează; dar acea fericire și beatitudine care îi este proprie sufletului însuși vine numai din participarea în orice viață veșnică a substanței eterne și imuabile care este Dumnezeu. Așa cum sufletul care îi este inferior lui Dumnezeu este cauza vieții pentru ceea ce este inferior în sine, adică trupul, așa și cauza vieții fericite pentru același suflet nu poate fi sigur în ceea ce îi este superior sufletului însuși... Trebuie să-i servească Stăpânului, ca nu cumva să fie bătut de propriul lui slujitor... *Aceasta este religia creștină*... Iar întreaga Scriptură prin Hristos este această confrăție și nimic mai mult: învierea – învierea nu numai a sufletului, ci și a trupului. Amândouă erau moarte, trupul de infirmitate, sufletul de căutare... Sufletul se poate ridica din nou doar în virtutea lui Hristos: trupul numai în virtutea umanității Lui”¹⁶.

Diferențele dintre această definiție dată de Augustin la maturitate și afirmația de mai devreme din *De Vera Religione* sunt într-adevăr destul de șocante. Platonismul provine de la maxima de la Delfi, Cunoaște-te pe tine însuși’ până la concluzia orfică, Întruchiparea este înmormântare?. Un socratism creștin mai profund îi arată omului locul său în ordinea universală, nu ca ‚ceva divin’ închis într-o materie străină, ci ca ‚un suflet rezonabil’ a cărui relație cu trupul se grăbește, iar direcțiile depind de relația sa cu Dumnezeu de la care derivă

¹⁴ Augustin, *De Vera Religione*, 19.

¹⁵ Plotin, *Enneads*, V.I.I.

¹⁶ Augustin, *In Joannis Evangelium Tractatus* 23.5f.

ființa sa. Ființa umană concretă este trupul la fel ca și sufletul, iar relația sufletului cu trupul este de stăpânire și nu de sfidare. Deci, în timp ce pentru Plotin ‚adevărata trezire’ a însemnat ‚învierea din trup și nu a trupului’, Fericitul Augustin¹⁷ este convins acum de faptul că întregul om, trup și suflet, are o valoare și o menire veșnică. Dar el a realizat totodată gravitatea totală a nevoii umane, nu numai pentru o înțelegere mai bună a lucrurilor divine, ci pentru viața în sine. „Amândouă erau moarte: trupul de boală, sufletul de căutare...”, iar învierea sufletului și a trupului cere mai mult decât exemplul unui om bun. Ea cere un fapt al lui Dumnezeu.

Totuși aceste diferențe, oricât de profunde sunt, nu ascund continuitatea esențială a gândului. Adevăratul scop al omului este „participarea la viața veșnică a realității eterne și imuabile care este Dumnezeu”. „Alăturându-ne Creatorului etern, noi trebuie să avem nevoie să fim umpluți de eternitate”. Acel „și noi avem nevoie de o parte în eternitate”¹⁸ este pentru Plotin un lucru dovedit de capacitatea noastră de contact cu eternul; iar țelul religiei lui este ca sufletul să „fie cu neamul său” – realizarea de sine și emanarea elementului divin în umanitate mai degrabă decât ascultarea omului ca om în domnia lui Dumnezeu¹⁹. Dar Plotin este cel care l-a învățat pe Augustin concepția lui caracteristică a sufletului ca intermediar între suflet și șimț, grăbind pentru că este grăbit²⁰. În ciuda tuturor corecțiilor neo-platonismului pe care creștinismul său le-a cerut, a rămas pentru el ceea ce el a recunoscut în el din primul moment, o *vera philosophia*²¹. Opera lui Augustin reprezintă însă căderea teologiei în filosofie, și nu este întâmplător faptul că marii ereziarhi ai protestantismului își revendică originile de la el. Astfel, E. Gibbon a afirmat că „Biserica Romei l-a canonizat pe Augustin și l-a renegat pe Calvin. Cu toate acestea, diferența reală dintre ei este invizibilă chiar pentru un microscop teologic”. Chiar și Calvin și-a mărturisit originile Crezului ca fiind una cu miezul scrierilor augustinieni: „Augustin este atât de complet împreună cu mine încât, dacă aș dori să scriu o mărturisire de credință, aș putea să o fac în toată deplinătatea și satisfacția din scrierile sale”²².

Philosophi nobilissimi

Teologul catolic Kurt Flasch crede că Augustin a rătăcit și amețit Europa. În același timp, el a ajutat-o să-și găsească identitatea în domeniul științei și în cel al vieții – aceasta, obligând-o să renunțe la înclinația ei pentru

¹⁷ Plotin, *Enneads* III.VI. 6.

¹⁸ Plotin, *Enneads* III.VI.7.

¹⁹ Plotin, *Enneads* I. II. 4.

²⁰ A se compara cu elenismul creștin al lui Ireneu, *Adv.Haer* IV, XIII. 2.

²¹ K. Flasch, *Augustin. Einführung in sein Denken*, Stuttgart, Reclam, 1980.

²² Jean Calvin, *A Treatise on the Eternal Predestination of God*, part. I, in Calvin's Calvinism, Ed. H. Cole, London 1927, p. 38.

supranatural și să-și reinventeze o identitate proprie mulțumită unei întoarceri libere la Antici. Augustin a distrus idealul antic al omului rațional, stăpân pe sine, dar, în același timp, i-a permis să exercite o influență, este drept restrânsă, asupra Evului Mediu și asupra începuturilor modernității. Gândirea lui Augustin este un cuib de contradicții. Începem să o înțelegem atunci când discernem ceea ce l-a condus la aceasta. *Confesiunile* sugerează interpretarea în termeni filosofici a conflictului care marchează, pe de o parte, gândirea lui Augustin : aceasta ar fi chiar expresia sfâșierii lui personale. O astfel de abordare nu este de lepădat, dar dacă vrem să-l înțelegem pe Augustin și influența sa, este mai interesant să-i explicăm conflictul ca pe o stare de *indecizie filosofică* și ca pe expresia unei perioade de tranziție în istoria universală. Kurt Flasch crede că Augustin obține uneori anumite avantaje din slăbiciunile lui filosofice, care îl pun la adăpost de criticii mai pedanți [pretențioși, având rigoare]. Luăm măsura lipsei sale de profunzime din problemele filosofice esențiale : este pentru el ocazia de a se achita de ele prin intuiții atât de fulgerătoare încât acestea răstoarnă cadrele conceptuale ale filosofiei antice²³.

Fericitul Augustin a susținut ferm compatibilitatea neoplatonismului și creștinătății. De aceea, a îndrăznit să-și adapteze metafizicile la revelația creștină. Portalie arată că Augustin „transformă încă mai mult creștinismul pentru a-l pune de acord cu filosofia plotiniană și ea nu îl consideră decât ca o formă inferioară a înțelepciunii, bună doar pentru inteligențele slabe sau novice”²⁴. O lucrare standard romano-catolică despre Augustin, a scris Părintele Charles Boyer, care respinge importanța fundamentală a neo-platonismului din învățăturile lui Augustin²⁵. J.J. O’Meara observă că Boyer reduce neo-platonismul lui Augustin „aproape până la punctul de ștergere”²⁶. O’Meara este de acord cu Boyer că Fericitul Augustin a acceptat autoritatea Bisericii în ceea ce privește Treimea, Întruparea și Tainele, dar în ceea ce privește „neoplatonismul a căutat explicația rațională pentru orice altceva. Nu a dorit să creadă, ci să înțeleagă”²⁷. Mecanicismul metafizic al Ideilor platonice a fost preluat de către Plotin și transpus în opera Enneadelor sub forma emanației divine. Chiar dacă Augustin s-a desprins de concepția metafizică a lui Plotin în favoarea Teologiei, structural el rămâne tributar platonismului. Astfel, structura sufletului este descrisă de către Augustin în conformitate cu diadele și triadele Elinilor: „Pentru aceea, atunci, acestea trei – memoria, înțelegerea și voința – nu sunt trei vieți, ci una singură; nici trei minți ci o singură minte; în

²³ Kurt Flasch, „Le conflit d’Augustin”, în *Saint Augustin*, Dossier conçu et dirigé par Patric Ranson, *L’Age d’Homme*, p. 40.

²⁴ Cf. „Augustin”, în *Dict. Cath*, 515.

²⁵ Charles Boyer, *Christianisme et Neo-Platonisme dans la formation de Saint Augustin*, Paris, 1920.

²⁶ Cf. introducerii la traducerea sa a lucrării *Contra Academicos* a lui Augustin, New York, 1951, p. 21.

²⁷ J.J. O’Meara, *Augustinus, Contra Academicos*, p. 22.

consecință, acestea trei nu sunt trei substanțe, ci o singură substanță. În fapt, memoria, care este numită viață, minte și substanță, este numită în aceste feluri din respect față de sine; dar [este numită] memorie relativ la altceva. Același lucru poate fi spus pentru înțelegere și voință, care sunt numite înțelegere și voință în relație cu altceva. Cu toate acestea, fiecare, în relație cu sine este viață și minte și esență. De aceea, acestea trei sunt una în aceea că ele au o viață, o minte, o esență; și oricând ele pot fi numite în relație cu ele însele individual, ele nu sunt împreună mai multe, ci una ca număr²⁸187. Sufletul poartă chipul Sfintei Treimi, iar icoana Treimii în minte este tri-unică: „Mintea însăși și iubirea și cugetarea [facultatea noțiunilor] sunt trei, dar cele trei sunt una; și când cele trei sunt perfecte, ele sunt egale”²⁹188.

Fericitul Augustin scria despre sine că „am selectat platonistii, i-am evaluat în mod corect pe cei mai nobili filosofi, pentru că aveau înțelepciunea să perceapă că sufletul uman, nemuritor și rațional sau intelectual, așa cum este, nu poate fi fericit decât dacă împărtășește lumina aceluia Dumnezeu care l-a creat atât pe el, cât și lumea întregă; și, de asemenea, că viața fericită pe care toți oamenii o doresc nu poate fi dobândită de oricine care nu se ține cu o iubire pură și sfântă de unicul bine, Dumnezeu cel neschimbat”³⁰. Cu acești *philosophi nobilissimi*, continuă el, „nu avem nicio problemă cu aceste chestiuni”. El își va potoli ardoarea pentru „platonici”³¹. În ultima perioadă a vieții sale, Augustin a făcut trimitere la „platonisti” din ce în ce mai puțin. Totuși, mintea sa a fost atât de ajustată la modul acestora de gândire, astfel încât neoplatonismul a devenit însoțitorul inextricabil, dar nerostit al muncilor sale. Aluziile la Plotin *cum sui* s-au diminuat în ultimii zece ani ai vieții lui Augustin, în mare pentru că și-a dedicat energiile apuse rezolvării problemelor teologice, în particular provocarea Bisericii venită din partea arianismului și pelagianismului. Cu mult înainte de ultima decadă a vieții sale, Fericitul Augustin și-a propus să-și schițeze sinteza greco-creștină. Realizarea acesteia necesita anumite modificări în ambele sale componenete. Efortul de a o adapta pe una la cealaltă a dus la întrebările legate de relația dintre credință sau „autoritate” și „rațiune” sau „filosofie”. Nu are importanță modul în care sunt structurate facultățile sufletului, nici cum sunt numite. Nu este important aici dacă Augustin a preluat sau nu terminologia platonice: ceea ce dezamăgește profund este că n-a reușit să configureze substanța acestor facultăți sufletești în conformitate cu Revelația. Astfel, nu se găsește niciunde la Augustin – așa cum se află la

²⁸ Augustin, *De Trinitate* X, IX, 18, 983.

²⁹ Augustin, *De Trinitate* IX, IV, 4, 963 ; cf. Plotin, *Enn.*, III, viii, 11 & Plato, *Tim.*, 37D, 41D – 42D : *Igitur ipsa mens et amor et notitia eius tria quaedam sunt, et haec tria unum sunt, et cum perfecta sunt aequalia sunt.*

³⁰ Augustin, *De Civitate Dei* X, 1 PL 41, 277.

³¹ În *De Retractiones*, Augustin i-a repudiat pe unii dintre „platonisti”, mai ales pe Porfirie (233-304) pentru polemica *Adversus Christianos*. Nu există dovadă (în sugestia lui Augustin) că Porfirie a fost un creștin apostat.

Sfinții Părinți – nici o descriere a minții ca facultate a Revelației Dumnezeirii, nici o descriere a rațiunii sau înțelegerii ca facultate a exprimării interioare profetice a Logosului-Hristos, nici o descriere a voinței ca facultate a libertății iubirii în Duh! Minteia lui Augustin se joacă încă cu figurile geometriei pithagoreice, cugetarea sau înțelegerea se mulțumește să manipuleze noțiuni, iar dragostea se stinge repede în favoarea unei voințe reci având mișcări exclusiv dianoetice.

Philosophia christiana

Plotinianismul lui Augustin – sugerează Kurt Flasch³² – rezidă în neexistența perihorezei între Unu, Rațiune și Sufletul Lumii. Dumnezeul lui Augustin este la fel de lipsit de determinații ca și Unul lui Plotin, și de asemenea, la fel de lipsit de viață: Conflictul lui Augustin [între ‚idealism’ și ‚realism’] rezidă în aceea că el a recunoscut necesitatea unui instrument de elucidare filosofică pentru ceea ce atinge înțelegerea vieții și exegeza Scripturii, însă atunci când el a încercat să îi dea o formulare mai precisă, a plutit între ‚idealismul’ plotinian, ‚realismul’ stoic și propozițiile pe care le extrăsese el însuși din plotinism pentru teoria sa asupra spiritului. Locurile comune cu stoicii și anumite fidelități literare privind Scriptura au încărcat greu perspectivele sale plotiniene și propriile sale analize referitoare la mișcarea spiritului. Însă o adevărată îndepărtare față de Plotin nu a rezultat decât foarte sporadic, în lipsa unei analize suficient de aprofundate a textului plotinian, ea însăși dublată de o critică minuțioasă. Astfel Augustin sfârșește întotdeauna, spune Kurt Flasch, prin a reveni la Plotin, chiar și atunci când el nu vrea să extragă consecințe dintr-un punct de vedere sistematic. Vreau să pun în lumină această incoerență printr-un exemplu particular grăitor. În anumite ocazii, Dumnezeul lui Augustin pare să fie tot așa de indeterminabil ca Unul plotinian, însă, în general, el nu este așa. Ca regulă generală, gândirea divină este prezentată ca determinată de aceeași structură și aceleași conținuturi ca și lumea terestră. Tocmai astfel se face că, de pildă, numărul celor aleși este dat ca fiind fixat în Dumnezeu. Astfel evenimentele istorice se derulează după el ca un film după scenariul său. Este ceea ce afirmă conceptul însuși al predestinației : numărul exact al celor aleși este fixat chiar înainte de întemeierea lumii, *numerus certus sanctorum predestinatus ante mundi constitutionem*³³. Sau chiar mai literal : răscumpărarea are ca rațiune să înlocuiască cu oameni deficitul numeric provocat de căderea îngerilor. Chiar atunci când Augustin se întreabă, nu fără ezitare, dacă numărul inițial nu va fi, cu această ocazie, eventual depășit³⁴, întreaga sa analiză continuă să se joace înlăuntrul unei banale scheme de compensație. Teoria

³² Kurt Flasch, „Le conflit d’Augustin”, p. 42.

³³ Augustin, *De baptismo contra Donatistas* V, 27, 38, PL 43, 195.

³⁴ Augustin, *De civitate Dei* XXII, 1, 2, PL 41, 752; *Enchiridion ad Laurentium de fide et spe et caritate* PL 40, 246.

augustiniană a creștinismului prezintă o juxtapunere confuză între temele pauline, reprezentările romane asupra noțiunii juridice a restituirii, și o teorie neoplatoniciană despre Unul și despre suflet care clocește sub un anumit stoicism. Toate afirmațiile despre supraeminența lui Dumnezeu sfârșesc prin a recădea în revendicarea unui tip de cunoaștere orientat către obiect. Prin aceasta Augustin favorizează o tendință a obiectivării teoretice și instituționale, și, în același timp, el ne asigură că Dumnezeu nu este „obiect” [Gegenstand], ci Binele a tot ceea ce este bun, „Ființa” a tot ceea ce există, Adevărul ce locuiește în interior. A-L găsi pe El, aceasta ar însemna să găsești ceva ce vei continua întotdeauna să cauți³⁵.

În scrisoarea sa către Consentius (scrisă în 410), Augustin distinge între „filosofiile lumii” și „filosofia noastră” care, după cum i-a spus mai târziu lui Iulian din Eclanum, este în mod simplu, adevărata filosofie – *nostra christiana, quae una est vera philosophia, quandoquidem studium vel amor sapientiae significatur hoc nomine*³⁶. Mai mult, filosofia creștină se bazează pe „credință” pe care Augustin a definit-o ca și „gândire cu învoire” – *credere nihil aliud est quam cum assensione cogitare*³⁷. Această credință este un dar al lui Dumnezeu. „Din moment ce suntem incapabili să gândim ceva de o adevărată valoare în ceea ce privește religia și evlavia”, scrie Augustin, „suntem cu siguranță incapabili să credem ceva despre noi, din moment ce nu putem face acest lucru fără gândire; astfel, încrederea noastră este credința noastră în Dumnezeu”³⁸. Bineînțeles că necredinciosul nu are „încredere”, pentru că nu crede.

Atunci, există o diferență între filosofia pe care necredincioșii o caută și filosofia la care aderă creștinii: prima provine din raționament, iar a doua din revelație sau credință³⁹. De asemenea, filosofia creștină este superioară elenismului, fie că aceasta este o filosofie platonice sau orice altă școală de gândire. Astfel, așa cum Moise a fost pregătit de înțelepciunea egiptenilor pentru experiența lui de la Sinai, așa și platonismul a pregătit națiunile pentru creștinătate, un lucru, care în mod incidental, le permite filosofilor creștini să „jefuiască comorile” grecilor așa cum Vechiul Israel a „jefuit” templele egiptenilor în timpul Exodului.

Cu alte cuvinte, Augustin i-a spus lui Consentius că investigația (filosofia) rațională este urmărită pentru a fi prinsă de rațiunea care este deja ținută de credință. Pentru el, platonismul este, dacă este să împrumutăm celebra frază medievală, „un slujitot al credinței”, în întemeierea filosofiei creștine. El îl avertizează pe Consentius că acesta diminuează valoarea credinței, căci „în lumina rațiunii vedem ceea ce ținem ferm din credință” – *non ut fidem respuas,*

³⁵ Augustin, *De Trinitate* IX 1,1, PL 42, 961.

³⁶ Augustin, *Contra Julianum* IV, 17 PL 44, 774.

³⁷ Augustin, *De praedestinatione Sanctorum* 2 PL 44, 963.

³⁸ Augustin, *De praedestinatione Sanctorum* 5 PL 44, 962-963.

³⁹ Augustin, *De Ordine* II, V, 16 PL 32, 1002.

sed ut ea quae fidei firmitate iam tenes, etiam rationis luce conspicias. Fericitul Augustin a recunoscut faptul că „există lucruri pentru care niciun argument nu poate fi adus, dar asta nu înseamnă că acestea nu există, căci Dumnezeu nu a făcut nimic fără motiv”⁴⁰. Augustin afirmă mai apoi că această credință iluminată „are ochi pentru a vedea ceea ce rațiunea nu poate încă vedea”⁴¹.

Astfel, Augustin nu a căutat să cunoască pentru a crede, ci să creadă pentru a cunoaște; dar, de asemenea, adevărul crezut trebuie să fie transformat (atunci când este posibil) într-un adevăr cunoscut și, prin urmare, conținutul „filosofiei sale creștine” este un cuprins de adevăruri raționale descoperite, explorate sau pur și simplu păstrate cu ajutorul, sau chiar ghidarea revelației divine. A fost încrezător că există un număr de adevăruri date de credință care pot fi arătate ca fiind adevărate prin oferirea de argumente raționale.

Fericitul Augustin a anticipat metoda teologică *fides quaerens intellectum*⁴² (credința care caută înțelegere sau credința care caută inteligență, unde căutarea înțelegerii este act interior credinței) al lui Anselm⁴³ și îl citează pe profetul Isaia în folosul propunerii – *Fides quaerit, intellectus invenit; propter quod aut propheta [Isaia 7, 9]: Nisi credideritis non intelligetis* (dacă crezi nu trebuie să înțelegi)⁴⁴. Când spune „înțelege pentru a crede și crede pentru a înțelege”⁴⁵, este ca și cum ar povesti propria experiență de viață. Rațiunea și credința, în fața Revelației divine, nu sunt străine sau antagoniste, ci sunt amândouă condiții pentru a-i înțelege sensul, pentru a-i recepta mesajul autentic, apropiindu-ne de pragul tainei divine. Într-adevăr, adaugă el prompt, în anumite chestiuni rațiunea precede credința (*ipsa ratio antecedit fidem*), adică, în chestiunile care nu duc direct spre revelație, ca și fizica sau matematica⁴⁶. Rațiunea neajutată poate dobândi un minim de înțelepciune sau adevăr. Dacă nu faci nimic altceva, recunoaște adevărul ca fiind o realitate universală și spirituală, dacă nu doar prin faptul că numerele matematice sunt descoperite și certificate ca fiind fără sens.

⁴⁰ Cuvintele „Dumnezeu nu a făcut nimic fără motiv”, sunt un joc de cuvinte foarte amăgitor. Într-adevăr, Augustin se poate să fi făcut aluzie la *rationes seminales* (pe care le-a adoptat de la platonism) sau poate a tras concluzia din *analogia entis*.

⁴¹ Augustin, *Epistolae CXX ad Cons.*, 2 PL 33, 453.

⁴² Această metodă teologică se începe cu mărturisirea credinței și pe temeiul acestei credințe se trece la o mai bună înțelegere a adevărului creștin. A se vedea Donald K. McKim, *Westminster Dictionary of Theological Terms* (Louisville: Westminster John Knox Press, 1996), p. 104.

⁴³ Anselm folosește pentru prima dată această expresie în Prosologionul său (II-IV). A se vedea Karl Barth, „Fides quaerens intellectum”, *La preuve de l'existence de Dieu d'après Anselme de Cantorbéry*, Delachaux et Niestlé (Bibliothèque de Théologie), Neuchâtel et Paris, 1958, 160 p. (curs ținut la Bâle, în 1930).

⁴⁴ Augustin, *De Trinitate XV*, II, 2 PL 42, 1058.

⁴⁵ Augustin, *Sermo 43*, 9, PL 38, 258.

⁴⁶ După cum vom vedea, Augustin nu a crezut că rațiunea, fără ajutor divin, putea să descopere adevărul spiritual și transcendent. Dar, atunci, nici Plotin nu a crezut (*Enneads V*, III, 8-9). Platon spunea că adevăratul filosof este „stăpânit de o deitate” (*Phaedrus*, 249d). Augustin a păstrat încrederea că „unele cărți ale platoniştilor au fost inspirate” (Vezi *Confessiones VII*, 13, 26-27).

Există de fapt, „un singur adevăr prezent pentru toți deopotrivă” (*an vero unam presto esse communiter omnibus*), mai ales „pentru cei care își exercită rațiunea” (*omnibus ratiocinantibus*), așa cum scrie în *De Libero Arbitrio*.

Contradicția augustiniană dintre teologia grației și căutarea fericirii pe calea rațiunii este evidentă. „Dezechilibrul poziției teoretice a lui Augustin este istoric explicabilă. Este adevărat că a văzut el însuși o contradicție între teologia sa asupra grației și căutarea filosofică a fericirii prin rațiune. Însă chiar aceste contradicții însele el le-a explicat pornind de la premisele sale, acelea ale Antichității târzii. Noi nu putem să-i imputăm responsabilitatea a ceea ce a apărut drept inconciliabil în secolul al XVI-lea sau în secolul XX. Augustin nu este un lutheran prematur cu câteva rămășițe de filosofie. El este un om cultivat al celui de-al IV-lea secol care, pentru a-și înțelege propriul eu s-a folosit de conceptele pe care i le oferea vremea sa. Erau concepte stoice, neoplatoniciene și creștine”⁴⁷.

Totuși, creștinătatea este adevărată înțelepciune, nu doar pentru că reprezintă revelația întregă și pură a *sapientia* salvatoare, ci pentru că Învățătorul ei este „Învățătorul tuturor, și anume Hristos, „Înțelepciunea neschimbătoare și veșnică.” El este Înțelepciunea pe care orice suflet rațional o consultă într-adevăr, dar care se revelează pe sine fiecăruia în funcție de capacitatea acestuia de înțelegere a dispoziției binelui sau răului voinței sale, prin rațiune”⁴⁸. Augustin spune că, prin urmare, înțelepciunea păgână este incompletă și amestecată cu eroare umană, deși unii păgâni ca și neo-platonicii au văzut adevărul „de departe” (*de longinque*). Ca și Fericitul Augustin însuși, platonistii au definit filosofia ca fiind cunoașterea lui Dumnezeu și a sufletului. Sufletul este *principia* cunoașterii, a rațiunii. El definea „rațiunea” ca „mișcare a minții capabile să distingă și să interelaționeze ceea ce se învață” – *Ratio est mentis motio, ea quae discutuntur distinguendi et connectendi potens*⁴⁹. Căci sufletul, poate să fie recipientul iluminării divine. Un astfel de dar este posibil în virtutea relației sufletului cu Dumnezeu, adică, prin analogia ființei și, prin urmare, prin analogia cunoașterii. Filosofia lui Augustin începe de la această afirmație.

Aceasta nu este întru-totul mentalitatea Părinților Bisericii. Orice trimitere la creștinătate ca fiind „filosofia cea mai înaltă și adevărată” este o trimitere la ea ca înțelepciune unică și imposibil de demonstrat. „Credința” cerută „pentru a cunoaște” tainele este, într-adevăr, darul harului necreat; prin urmare, „o cunoaștere” de sine stătătoare, „o cunoaștere” care implică date istorice, dar care angajează spiritualul și supra-raționalul. Acest tărâm este deschis celor care l-au îmbrățișat pe Hristos și pe Biserica Sa întru credință adevărată și dragoste. Creștinătatea nu a fost revelată pentru a deveni absolut rațională și nu promite o certitudine rațională demonstrabilă.

⁴⁷ Kurt Flasch, „Le conflit d’Augustin”, p. 42.

⁴⁸ „Relația filosofiei cu credința în învățătura Sf. Augustin”, în *Studia Patristica* II, p. 292.

⁴⁹ Augustin, *De Ordine* XI, 30 PL 32, 1009.

Înțelepciunea naturală și dumnezeiască

Filosofia Universaliiilor platonice a dus la dezvoltarea în Apus a unei perspective metafizice centrate pe esență sau substanță – în dauna ipostasului. Pentru scriitorii apuseni Dumnezeu este iubire și dreptate în esența Lui. Astfel, Dumnezeu este subiectul unor anumite legi ale necesității, iar relațiile Sale cu lumea sunt reglate de anumite atribute ale esenței divine, o noțiune care este blasfemiatoare și de nesuținut pentru Teologia patristică greacă. Dumnezeul Sfintelor Scripturi și al Părinților ortodocși nu este subiectul necesității în nici un fel în esența Lui, odată ce, așa cum am văzut, El este liber de orice necesitate și interes de Sine. Omul nu poate să impute calități antropomorfe naturii divine, și desigur nici calități ale psihologiei căzute configurate de om, așa cum sunt cele implicate în erezia conform căreia natura divină a fost ofensată și are nevoie să fie răzbunată. Categoriile noastre sunt proprii naturii noastre căzute și nu pot descrie Dumnezeirea. Și dacă le folosim peste tot – și-n cele pământești și-n cele cerești – facem aceasta doar în lipsa inspirației!

Armonia dintre credință și rațiune – în care religia creștină este „credință” și elenismul este rațiunea – dacă este să-l credem pe Augustin, nu este nimic mai mult decât reconcilierea înțelepciunii cu ea însăși. Există o urmă de adevăr în aceste cuvinte dacă a vrut să spună că Hristos este sursa oricărei înțelepciuni și că se poate găsi oriunde. Totuși, spre deosebire de Părinții greci, Fericitul Augustin a considerat atât „înțelepciunea naturală, cât și cea supranaturală” ca fiind, în mod esențial, aceleași. Nu este de mirare că Episcopul din Hippo nu a găsit facilă încercarea de a le armoniza. Prejudicata conform căreia Augustin ar fi continuat și perfecționat operele Tradiției patristice este exagerată și trebuie să se renunțe la ea!

„Ar fi existat astfel, între Augustin și Părinții Bisericii din secolele precedente o relație de progres : Augustin ar fi explicat ceea ce doctrina patristică ar fi afirmat implicit, el meritând astfel titlul care îl cinstește de „Doctor al grației”. Ori, această prezentare a opiniei predestinării, oricât de seducătoare ar părea, este în realitate o eroare științifică patentată : relația între Augustin și Tradiție nu e o relație de continuitate, ci o ruptură clară !”⁵⁰.

Deși Sfântul Grigorie Palama, printre alții, a considerat filosofia rațională ca fiind „un dar de la Dumnezeu” – adică, o unealtă pentru înțelegerea mediului omului⁵¹ – nu a făcut niciun efort pentru a reconcilia „înțelepciunea naturală” elementară și inferioară și „înțelepciunea divină” născută din credință și lipsă de patimă. El spune că filosofia greacă nu este în principiu înrudită cu revelația

⁵⁰ Marianne Zananiri, „La controverse sur la predestination au Ve siècle : Augustin, Cassien et la tradition”, în *Saint Augustin*, Dossier conçu et dirigé par Patric Ranson, *L'Age d'Homme*, Paris, 1986, p. 255.

⁵¹ Filosofia greacă, scrie Sf. Grigorie de Palama, ne este dată pentru înțelegerea lucrurilor naturale (A se vedea *Υπέρ των ιερώς ησυχάζόντων*, Τριάδα I, D). Unii părinți au fost mai puțin optimiști în ceea ce privește înțelepciunea sau filosofia greacă. De exemplu, despre Sf. Atanasie se spune că „ar fi studiat pe scurt literatura și istoria păgâne astfel încât nu se poate să fi fost complet ne-avizat în aceste subiecte sau să fie necultivat în acele teme pe care era pregătit să le disprețuiască” (Sf. Grigorie Teologul, *Oratio* XXI, 6 PG 25, 1088D).

creștină care este unică, „o taină” ascunsă din veșnicie, revelată doar întru Iisus Hristos, un adevăr a cărui scop este salvator/mântuitor, nu intelectual. În orice caz, Sfântul Grigorie și tradiția creștină ne spun că orice înțelepciune omenească a devenit arogantă. Nu fără niște „elemente” de adevăr, nu are totuși puterea de a schimba „inimile” oamenilor. Dumnezeu a „făcut nebunie înțelepciunea lumii” (1 Corinteni 1-20). Astfel, învățătura păgână nu este investită cu nicio putere specială și niciun loc special nu-i este rezervat în literatura patristică⁵².

Excesul explicațiilor raționale trădează la Augustin concepția eunomiană conform căreia substanța divină 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].

Mai mult, orice „adevăr” ar fi pus Dumnezeu în natură, are ca scop final, așa cum am menționat deja, ca și „învățător întru Hristos” (cf. Romani 1-4). Atunci există un sens în care Domnul Iisus este împlinirea filosofiei și mitului păgâne; de aici și tipologia patristică. Prin urmare, studiul elenismului este întreprins cu multă grijă: este plin de „otrăvă” și cu foarte puțină „miere”, o distincție pe care ereticii nu o fac⁵³. În plus, Părinții Bisericii ne avertizează că adevărul despre Dumnezeu și suflet, bine și rău, înțelepciune și iluzie, are nevoie de mai mult decât pătrundere intelectuală pentru a identifica, a însuși

⁵² Augustin este singurul scriitor creștin din Apus care a întreprins construirea unei „filosofii creștine”. În ceea ce-i privește pe Sfinții Hilarie din Poitiers și Ambrozie din Milano – amândoi cunoscând bine greca – Etienne Gilson spune: „Hilarie cunoștea greaca și nu s-a lăsat tentat de metafizică. Ambrozie cunoștea greaca și i-a studiat îndelung pe Philo și Origen, dar nici el nu s-a lăsat angrenat deloc în aprofundarea metafizică a textului sacru” (*La Philosophie au Moyen Age*, Paris, 1944, pp. 11-20).

⁵³ Ὑπὲρ τῶν ἱερώς ἡσυχάζοντων, Τριάδα I, I, 10. Sf. Grigorie Palama afirmă că noțiunea lui Varlaam aparține listei ereziilor Bisericii (vezi epilogul la volumul 2 al Ὑπὲρ τῶν ἱερώς ἡσυχάζοντων, III, 16).

și a crește – pentru a dobândi puterea *gnosis*. Cel care dorește să obțină și să asimileze adevărul salvator/mântuitor trebuie să aibă „o puritate în inimă” care este fructul credinței revelate.

Atunci, „adevăratul filosof” sau „teologul” posedă Lumina necreată care transcende „iluminarea neclară” și „eforturile slabe ale rațiunii umane”, despre care au vorbit Varlaam și Augustin. „Cunoașterea” lui Dumnezeu și a realității spirituale necesită „o purificare” a sufletului și trupului – nu doar așa cum Plotin se gândea, negarea imaginilor mentale. Pe această temă, Sfântul Grigorie Palama citează *Cuvântările teologice* (I, 3) ale Sfântul Grigorie Teologul: „numai foștii stăpâni ai contemplației, purificați în trup și suflet... pot filozofa despre Dumnezeu”. De fapt, adevăratul teolog este unit cu El, din moment ce devine „ asemenea lui Dumnezeu”. În câteva cuvinte, cunoașterea adevărului revelat are nevoie de „strălucirea Sfântului Duh”⁵⁴.

Certissima ratione

Conflictul augustinian dinlăuntrul teoriei cunoașterii între empirism și apriorism este născut dintr-o lipsă de coerență la punerea în lucrare a interpretării pe care-a ales-o. Aceasta este valabil pentru teoria sa asupra cunoașterii, pentru ontologia sa și pentru filosofia religiei. Nu există nicio altă temă care să fie menținută mai constant în istoria gândirii lui Augustin ca aceea a deficienței cunoașterii sensibile. Nu trebuie să ieșim din noi înșine, adevărul locuiește înlăuntrul nostru⁵⁵. Adevărul este imuabil, sensibilul este supus în întregime schimbării și nu permite nicio judecată normativă⁵⁶. Ideea de fericire și de înțelepciune ne este „înnăscută”⁵⁷. Conceptul fundamental, pe rând platonician și augustinian, al „Binelui Însuși”⁵⁸ ne este furnizat în mod original, ceea ce înseamnă că el este inseparabil de propria noastră activitate spirituală. Cu toate acestea, în ciuda acestui apriorism, Augustin folosește o terminologie stoică pentru a descrie un tip de cunoaștere rezultând din acțiunea lucrurilor asupra noastră. Astfel, el denunță faptul de a nu putea să avem încredere în simțuri și, în același timp, el ne îndeamnă să nu ne îndoim de fiabilitatea lor⁵⁹.

⁵⁴ Nici Palama nu echivalează *imago Dei* cu intelectul (Υπερ των ιερών ησυχάζόντων, Τριάδα I, 20) — așa cum a învățat Augustin. Mai mult, accesul la lucrurile divine nu vine din „vaga iluminare a imaginilor conceptuale”, scrie Sf. Simoen Metafrastul, ci „din strălucirea adevărată și neîncetată a luminii proprii lui Dumnezeu în suflet”. Este „lumina” pe care „ochii trupului nu o pot purta” (Cf. Fapte 9, 8), este mijlocul prin care „cunoașterea duhovnicească este revelată, iar Dumnezeu este într-adevăr cunoscut de sufletul vrednic și iubitor” (*Paraphrases of the Homilies of St Makarios of Egypt*, în *The Philokalia* [vol. 3], tradus și editat de G.E.H. Palmer, P. Sherrard, T. Ware, Londra, 1984, VI, pp.138-139).

⁵⁵ Augustin, *De vera religione* 39, 72. PL 34, 154.

⁵⁶ Augustin, *De Trinitate* IX, 6, 10, PL 42, 966.

⁵⁷ Augustin, *De libero arbitrio* II, 9, 26, PL 32, 1254.

⁵⁸ Augustin, *De Trinitate* VIII, 3, 4, PL 42, 949.

⁵⁹ Augustin, *De Trinitate* XV, 12, 21, PL 42, 1075.

În fiecare etapă a evoluției sale Fericitul Augustin a încercat să deosebească cu grijă între spiritul omenesc și ceea ce îi este exterior (aparținând realității de dincolo de sine) însă, odată abandonat conceptul plotinian al spiritului, pe care îl folosisese în primele sale scrieri, el n-a mai vrut să recunoască Ideile ca fiind esențele adevărate ale spiritului, contrar a ceea ce făcuse Plotin. I-a trebuit atunci să conceapă că spiritul era gol – este adevărat, într-un sens diferit de vidul conform empirismului, fiindcă pentru el ținea chiar de natura spiritului să recunoască Ideile cu ajutorul luminii inteligibile. El și-a reprezentat astfel gândirea într-un raport de receptivitate față de iluminare, și voință ca receptivitate față de grație. Acest abandon al apriorismului, și al temei activității esențiale a spiritului, s-a produs din cauza unei noi concepții, conform căreia împlinirea noastră ne-ar veni „din înalt”. În mod curios, această concepție a permis în același timp reevaluarea semnificației sferei sensibile exterioare. În consecință, în acest stadiu Augustin afirmă că impresiile exterioare modelează spiritul, că ele îl pecetluiesc asemeni sigiliului în ceară : noi sesizăm imaginile din exterior și le luăm în interiorul nostru înșine⁶⁰.

Și așa realismul stoic vine să se juxtapună elementului plotinian. Augustin n-a înțeles niciodată doctrina platonice a anamnezei, nici atunci când a adoptat-o în primele sale scrieri, nici atunci când a reluat-o în numele considerațiilor teologice. El s-a legat aici de imaginile mitologice ale doctrinei reminiscenței. El a găsit acolo afirmația unei preexistențe a sufletului, și tocmai din această rațiune el a respins mai apoi această idee. Rezultatul la toate acestea este o punere în relație a iluminării [dinlăuntru] și a afectării [dinafară], un compromis final. Indecizia acestui demers va putea să apară mai clar când îl vom vedea pe Augustin luând lumea exterioară ca punct de reper fiabil, chiar dacă, din punctul său de vedere, acest lucru este imposibil. În *De Trinitate* episcopul Hipponei ne surprinde atunci când explică că lumea exterioară este mai demnă de crezare decât lumea interioară⁶¹. Pentru elevul lui Plotin, această legătură cu lumea exterioară era semnul unei maladii. Episcopul nu se teme însă să asigure, în toată incoerența acestui fapt că trebuie să ne adaptăm acestei situații⁶². Aceasta poate să însemne că Augustin ar fi vrut doar o intuiție sensibilă pentru realitatea spirituală. Însă, *de facto*, partida nu era egală între Stoici și Plotin. Pentru dezvinovățirea sa, vom aminti că un asemenea sincretism filosofic stoico-neoplatonician era des întâlnit în Antichitatea târzie, și că în această situație își manifestase el însuși alte interese decât acela de a ajunge la o claritate filosofică a principiilor⁶³.

După Fericitul Augustin, filosofia creștină (și teologia), chiar dacă ar fi să enumerăm evalvia, este o întreprindere rațională cu metode și țeluri proprii la

⁶⁰ Augustin, *De Trinitate* XIV, 8, 11, PL 42, 1044.

⁶¹ Augustin, *De Trinitate* XI, 1, 1, PL 42, 984-985.

⁶² Augustin, *De Trinitate* XI, 1, 1, PL 42, 984-985.

⁶³ Kurt Flasch, „Le conflit d’Augustin”, pp. 43-44.

fel ca oricare altă știință. Totodată necesită și o „siguranță teoretică” – *certissima ratione* – care are nevoie ca gândirea creștină *qua* știință să se bazeze pe presupozii valide. Pentru a putea da răspunsuri raționale celor care investighează, teologia creștină și/sau filosofia trebuia să aibă „un punct de pornire”, adică o presupozitie ineluctabilă și universală de care să poată depinde totul. Fericitul Augustin găsește acel „punct de pornire”, anticipându-l pe Descartes, existența indubitabilă a sinelui. „Este dincolo de întrebare că eu sunt, iubesc și cunosc acea existență, în aceste adevăruri nu există nimic de temut în argumentarea academicienilor: doar dacă greșești? Din moment ce, dacă greșesc, eu sunt. Cineva care nu există, nu poate să greșească. Astfel, dacă greșesc, acest lucru demonstrează că sunt... Prin urmare, din moment ce trebuie să exist pentru a putea greși, chiar dacă aș greși spunând asta, mă cunosc pe mine ca și cunoscând. Atunci, rezultă că dacă aș putea greși în legătură cu faptul că mă cunosc pe mine ca și cunosc... știu că exist. Astfel, știu de asemenea că știu. Iar atunci când iubesc aceste lucruri, le adaug un al treilea lucru sigur și anume dragostea mea care are o însemnătate egală. Căci nici nu sunt dezamăgit în această dragoste, căci în aceste lucruri pe care le iubesc, nu sunt dezamăgit; deși chiar dacă acestea ar fi false, ar fi ca și cum aș iubi lucruri false...”⁶⁴.

Epistemologia Fericitului Augustin este importantă din mai multe motive: arată că el nu-și bazează preocupările sale raționale pe credință, revelată sau nu, ci pe argumente care, dintr-un punct de vedere uman este sinele, care este începutul oricărei gândiri și, în adevăr, primul principiu al acestui sistem. Din această epistemologie, Augustin își derivă ideea sa de Dumnezeu. După cum vom vedea, el spera să dovedească existența Treimii din natura și existența sinelui. Și în acest fel, Augustin a ales nu doar să ofere legitimări raționale religie creștine, dar și să le ofere ca răspunsuri finale la toate întrebările tuturor investigațiilor raționale. Totuși, rezultatul acestei ambiții a fost o consolidarea mai mare a dualismului care s-a extins chiar și la concepția sa despre relația dintre credință și rațiune. Pentru el, credința creștină a fost într-adevăr „dovedirea lucrurilor celor nevăzute” (Evrei 11, 1); dar a spune că trebuie ridicată la statutul de cunoaștere rațională înseamnă a implica faptul că o astfel de cunoaștere este superioară credinței.

Fericitul Augustin trebuie să fi fost conștient de această critică. Prin urmare, a afirmat că creștinătatea era o filosofie mai măreață pentru că oferă o cunoaștere esențială. Ea ne oferă șansa de a alege dintre problemele filosofice. Mai mult, dacă Augustin a pus gândirea greacă în slujirea creștinătății, a făcut-o pentru că el credea că rațiunea este aceeași la toată lumea. Credința creștină revelă doar acele lucruri pe care rațiunea nu ar fi putut să le descopere sau să le demonstreze ea singură.

⁶⁴ Augustin, *The City of God* XI, p. 26 (tradus de M. Dods, New York, 1950).