

**‘DE VERA ET FALSA RELIGIONE’. RELIGIE, FILOSOFIE ȘI POLITICĂ  
ÎN “DE CIVITATE DEI” A SFÂNTULUI AUGUSTIN**

Alin Tat

**‘De vera et falsa religione’. Religion, philosophie et politique dans “De civitate Dei” de Saint Augustin (Résumé)**

*De civitate Dei* est lu généralement comme un chapitre important dans le developpement d’une théologie chrétienne de l’histoire. Mais le but augustinien du livre est ailleurs: l’auteur veut montrer quel est la vraie religion et, par conséquence, éliminer les fausses réponses à cette question. La solution du problème est inextricablement mêlée avec d’autres petites études de cas, concernant le rapport de la religion avec la philosophie, la politique, les effets de celle-ci dans l’histoire. L’étude s’achève avec une analyse des deux cités, marquées par la présence des religions et du religieux.

**Mots clé:** religion, philosophie, politique, théologie, cité.

**‘De vera et falsa religione’. Religion, Philosophy and Politics in “De civitate Dei” of Saint Augustin (Abstract)**

*De civitate Dei* is generally read as an important chapter in the development of a Christian theology of history. But the Augustian goal of the book is elsewhere: the author wants to show what the true religion is and thus eliminating the false responses to this question. The solution to the problem is inextricably mixed with other small case studies concerning the relationship between religion and philosophy, politics, the effects of religion in history. The studies are centered around the analysis of two cities, marked by the presence of religion and the religious feeling.

**Key words:** religion, philosophy, teology, city.

**Contextul**

*De civitate Dei* apare, chiar la o lectură superficială, drept prima teologie a istoriei. Această primă impresie trebuie, însă, verificată și nuanțată. Teza prezentului studiu este că miza principală a acestei opere o constituie tema adevăratei religii și, în același timp – prin excludere – a falselor religii. Pe de altă parte, tematizarea religiei în textul augustinian nu poate fi strict delimitată de investigațiile asupra filosofiei, politicii, istoriei.

Două elemente biografice au marcat reflecția augustiniană privitoare la raportul inter-religios și la incidența religiei asupra politicului. Cel dintâi este unul general, și anume fenomenul constituit în Occident de invaziile succesive ale popoarelor migratoare, începând

cu anul 406, noutatea pe care acest fapt îl reprezintă și căruia un teolog creștin și cetățean al imperiului trebuie să-i răspundă, inclusiv cu instrumente teoretice. Pentru aceasta Augustin redactează *De civitate Dei*.

24-26 august 410: Roma este devastată timp de trei zile de trupele regelui vizigot și arian Alaric. Acest eveniment, care prefigurează căderea Romei și sfârșitul Imperiului roman de Apus (476), are un răsunet imens în întregul imperiu: Roma nu mai este invincibilă. Opinia publică, creștină sau păgână, repetă: “Din vremea principilor creștini, care practicau cât puteau mai bine religia creștină, s-au abătut asupra Romei atâtea nenorociri.”<sup>1</sup> Iar păgânii insistă: “Atâta timp cât am putut oferi jertfele noastre zeilor, Roma stătea în picioare, Roma era înfloritoare. Astăzi, când sacrificiile voastre au învins și pretutindeni sunt oferite jertfe Dumnezeului vostru și nu ne mai este permis să sacrificăm pentru zeii noștri, iată ce s-a întâmplat cu Roma.”<sup>2</sup>

Cel de-al doilea element biografic se referă la un eveniment particular al Bisericii africane și, poate, în mod special, la reacția afectivă a lui Augustin față de realitatea schismei dintre catolici și donatiști.

În 410, împăratul catolic Honorius (395-423) intervine în disputa donatistă, convocând la Cartagina o adunare publică. În 1 iunie 411, două sute șaptezeci și nouă de episcopi donatiști și două sute optzeci și șase de episcopi catolici se regăsesc față în față într-o confruntare prezidată de tribunul Flavius Marcellinus, comisar imperial. Verdictul acestuia, după trei ședințe cu dezbateri furtunoase, este categoric în favoarea catolicilor, ceea ce provoacă tulburare printre donatiștii cei mai fanatici. Măsurile luate împotriva acestora sunt dintre cele mai severe, în ciuda exasperării lui Augustin, care nu agreează constrângerea în materie religioasă.

Fanatismul trece dintr-o tabără în alta și, nu după mult timp – într-o perioadă în care personaje fără scrupule reprezintă Imperiul creștin – o revoltă împotriva statului roman, orchestrată de Heraclianus, comandantul Africii, se soldează cu o necruțătoare represiune. Tribunalul Flavius Marcellinus, devenit prieten al lui Augustin, cade victimă în reprimarea oarbă a unei răscoale de care era complet străin. În pofida intervenției Bisericii catolice africane, el este executat după o judecată sumară în 13 septembrie 413. Un biograf recent al lui Augustin, Bernard Sesé, comentând acest episod, concluzionează: “În durerea și indignarea sa, Augustin a înțeles atunci că raporturile dintre Biserică și stat nu-și găsesc împlinirea într-un ideal comun al iubirii creștine.”<sup>3</sup>

Scopul *Cetății lui Dumnezeu* este mărturisit de autor și în *Retractationes*<sup>4</sup>: “Cinstitorii nenumăraților zei falși, aceia pe care, cu un cuvânt obișnuit, îi numim păgâni, încercând să pună această răvășire a Romei pe seama religiei creștine, au prins să-l blesteme pe adevăratul Dumnezeu, mai îndârjit și mai amarnic decât de obicei. De aceea eu, aprins de râvna casei lui Dumnezeu, am hotărât să scriu *Despre cetatea lui Dumnezeu*, contra blasfemiilor sau rătăcirilor lor.”<sup>5</sup>

Cu caracter clar apologetic, această operă augustiniană are și virtuțile primei sinteze de proporții a unei teologii (creștine) a istoriei, de o calitate speculativă net superioară *Istoriei eclesiastice* a unui Eusebiu din Cezareea. Fără a epuiza problematica abordată de Augustin, vom enumera câteva teme particulare din *De Civitate Dei*, care evidențiază un anumit aspect eteroclit sau – poate – interdisciplinar, al acestei mari întreprinderi intelectuale.

<sup>1</sup> Epistola 136, a lui Marcellin către Augustin.

<sup>2</sup> Predica 296.

<sup>3</sup> Cf. B. Sesé, Sfântul Augustin, în B. Sesé et alii, Viețile sfinților Augustin, Benedict, Bernard, Francisc din Asissi, Ioan al Crucii, București, Humanitas, 1996, p. 78.

<sup>4</sup> Cf. G. Madec, *Petites études augustiniennes*, Paris, 1994, p. 199: “le *De Civitate Dei* est fondé sur la thématique du bonheur, de la philosophie et de la religion. L'ouvrage dénonce la collusion du platonisme et du paganisme, ainsi que l'insupportable contradiction entre une bonne théologie et une mauvaise pratique religieuse, une contradiction qui ne trouve sa solution que dans le christianisme.”

<sup>5</sup> II, XLIII, 1.

## Subteme

Pentru a răspunde la întrebarea privitoare la statutul adevăratei religii, vom face o succintă trecere în revistă a acestor subteme ale lucrării și care – evidențiate – vor oferi o imagine de ansamblu asupra subiectului propus:

### 1. Religie și sinucidere

În cartea I se pune întrebarea privitoare la legitimitatea sinuciderii. Dacă filosofii antichității au avut diferite opinii, care reflectă o varietate de poziții *vis à vis* de chestiunea discutată, concepția lui Augustin este tranșantă, respingând așa-zisele justificări ale acestui act<sup>6</sup>. Rămâne, însă, excepția constituită de cazul acelor “sfinte femei” care au preferat să se “sinucidă” decât să fie violate<sup>7</sup>, iar ulterior au fost venerate ca martire.

### 2. Treptele moralității

În cartea a II-a, Augustin combate politeismul păgân cu argumentul moralității superioare pe care creștinismul o presupune: mitologia nu prescrie norme morale, ceea ce generează inevitabil, la nivel social, coruperea moravurilor<sup>8</sup>. Acestei stări de fapt nu i s-au putut opune eficient nici școlile filosofice<sup>9</sup>, motiv pentru care moralitatea publică a degenerat în viciu civic<sup>10</sup>.

### 3. Religie și strategie politică

În cartea a III-a, deși preia informația fabulatoare privitoare la mitologia greacă din Varro, Augustin critică opinia acestuia conform căreia este profitabil și, deci, o bună strategie politică aceea de a-i face pe supuși să creadă în divinitățile panteonului păgân<sup>11</sup>. Cu toate că există la Varro o intuiție a Dumnezeului unic, el rămâne atașat politeismului mitologic<sup>12</sup>.

### 4. Religie și război

În cartea a IV-a, autorul abordează problema moralității aplicată în cazul special al războiului, mai întâi al celui ofensiv<sup>13</sup>. Fără virtutea civică a dreptății, fundament al dreptului, nici un imperiu nu este altceva decât o “societate de tâlhari”<sup>14</sup>. Augustin critică și opinia stoică difuză conform căreia Dumnezeu s-ar identifica cu sufletul lumii<sup>15</sup>. Cu toate acestea, în acord cu mentalitatea ambiantă, nici Augustin nu tranșează chestiunea sufletului astrelor, a posibilei lor dotări cu sensibilitate și inteligență<sup>16</sup>.

### 5. Fatalism versus providență

În cartea a V-a Augustin critică astrologia<sup>17</sup>, de pe poziție creștină, combătând consecința acesteia, fatalismul<sup>18</sup>. Credința în Providență îi furnizează argumente împotriva

<sup>6</sup> Cf. *De civitate Dei (DCD)* I, XX.

<sup>7</sup> Cf. *Ibid.* I, XXVI.

<sup>8</sup> Cf. *Ibid.* II, IV.

<sup>9</sup> Cf. *Ibid.* II, VII.

<sup>10</sup> Cf. *Ibid.* II, XX.

<sup>11</sup> Cf. *Ibid.* III, IV.

<sup>12</sup> Cf. *Ibid.* IV, XXXI.

<sup>13</sup> Cf. *Ibid.* IV, III.

<sup>14</sup> Cf. *Ibid.* IV, IV.

<sup>15</sup> Cf. *Ibid.* IV, XII.

<sup>16</sup> Cf. *Ibid.* XIII, XVI.

<sup>17</sup> Cf. *Ibid.* V, V.

<sup>18</sup> Cf. *Ibid.* V, II.

criticii lui Cicero la adresa preștiinței divine<sup>19</sup> și, în același timp, îi consolidează teza libertății umane, garantată tocmai de această precunoaștere<sup>20</sup>.

### 6. Tipologia varroniană

În cartea a VI-a este luată în discuție tripartita teologică operată de Varro<sup>21</sup>. Teologia, ca știință rațională a divinului, se clasifică în 1. teologie mitică, specialitatea poezilor, 2. teologie naturală, rezultată prin critica filosofică și 3. teologie civilă, proprie mentalității diferitelor popoare. Augustin, pe urmele lui Varro, se arată sceptic față de posibilitățile teologiei mitice de a regla raporturile cu sfera sacrului, având în vedere caracterul "fabulatoriu" al mythos-ului. Teologia filosofilor pune întrebările fundamentale : ce sunt zeii ? unde se află aceștia ? care le este originea ? ce calități posedă ?<sup>22</sup> Această specie a teologiei se practică în interiorul școlilor filosofice, nefiind deschisă interpretărilor vulgare. Teologia civilă, deși aparent destinată serviciului public, se înrudește cu varianta sa mitică, iar analiza teologică pe care o furnizează este nevalidă<sup>23</sup>. Mărturia lui Seneca întărește concluziile expunerii lui Augustin<sup>24</sup>.

### 7. Euhemerismul

Cartea a VII-a continuă investigația începută, prin analiza teologiei fizice sau naturale, singura teorie demnă de interesul autorului. Aceasta afirmă că sufletul lumii este divin, într-o variantă stoică difuză<sup>25</sup>. Explicația politeismului care i se pare cea mai plauzibilă lui Augustin este cea furnizată de ateul Euhemeros, conform căreia zeii nu ar fi altceva decât eroi divinizați<sup>26</sup>. Din punctul de vedere al creștinismului lui Augustin, zeii, oricare ar fi ei, nu reprezintă decât demoni, ființe superioare dar creaturi<sup>27</sup>.

### 8. Adevărata religie și istoria filosofiei

În cartea a VIII-a Augustin schițează tradiția filosofiei grecești, așa cum putea să și-o reprezinte un autor latin în secolul V, în funcție de cultura sa și de sursele disponibile. Momentele semnificative care sunt menționate cuprind curente italic și ionic, figura filosofică a lui Socrate, al cărui continuator genial este Platon, descendența platoniciană<sup>28</sup>. Courcelle<sup>29</sup>, pe urmele lui Perret, a identificat drept sursă principală a informației istorico-filosofice a lui Augustin un manual al lui Celsinus din Castabala (în Capadocia)<sup>30</sup>, la care se adaugă Cicero<sup>31</sup>.

<sup>19</sup> Cf. *Ibid.* V, IX.

<sup>20</sup> Cf. *Ibid.* V, X.

<sup>21</sup> Cf. *Ibid.* VI, V.

<sup>22</sup> Cf. *Ibid.* VI, V, 2.

<sup>23</sup> Cf. *Ibid.* VI, VI ss.

<sup>24</sup> Cf. *Ibid.* VI, X.

<sup>25</sup> Cf. *Ibid.* VII, VI.

<sup>26</sup> Euhemerismul fusese deja folosit de gânditorii creștini în polemica lor cu politeismul greco-roman, cf. Tertulian, *Apolog.* X, 3-4 ; Minucius Felix, *Octav.* 21 ; Athenagoras, *Legat.* XXVI ; Teofil al Antiohiei, *Ad Autol.* II, 34 ; III, 7 ; Clement Alexandrinul, *Protrept.* II, 24 ; Ciprian, *De idol. vanitate* ; Arnobiu, *Contra nat.* IV, 29 ; Lactanțiu, *Div. inst.* I, 13-15 ; Eusebiu, *Praepar. Evang.* II, II, 61, fiind un loc comun al acestei dispute.

<sup>27</sup> Cf. *DCD* VII, XXXII.

<sup>28</sup> Cf. *Ibid.* VIII, I-III.

<sup>29</sup> Les lettres grecques en Occident de Macrobe à Cassiodore, Paris, 1943, pp. 179-181.

<sup>30</sup> Urme ale aceluiași manual par să se regăsească în Claudian, *In laudem Manlii Theodori* 79 și Sidonius Apolinarius, *Carmen* XV.

<sup>31</sup> Cf. *Tusc.* V, 7 și *De nat. deorum* I, X-XI.

Pe lângă imaginea favorabilă a lui Socrate<sup>32</sup>, autorul se oprește la tradiția platoniciană și în special la fondatorul acesteia, Platon. Studiul înțelepciunii<sup>33</sup> are ca obiect acțiunea și contemplația, prima ocupându-se de rectitudinea moravurilor, iar cea de a doua de examenul cauzelor naturii, de adevărul teoretic<sup>34</sup>. Socrate reprezintă cel dintâi mod de a filozofa, în timp ce Pitagora, conform tradiției, tutează cunoașterea pură. Platon, în interpretarea augustiniană – moștenire comună a unei epoci impregnate de stoicism – este cel care a împărțit cercetarea filosofică în trei ramuri: 1. morala sau studiul acțiunii, 2. filosofia naturală, rezervată contemplației și 3. filosofia rațională sau logica, având ca scop distingerea adevărului de fals<sup>35</sup>. Superioritatea platonismului face superfluă evaluarea altor curente filosofice<sup>36</sup>.

Augustin face o scurtă expunere a celor trei filosofii presupus platoniciene pentru a degaja principiile gândirii sale. Admirația față de Platon provine din faptul că primul principiu (*arche*) al fizicii sale este Ideea imaterială a zeului suprem, un fel de motor imobil aristotelic<sup>37</sup>. Tot ceea ce există (în lumea schimbării) există prin puterea sau în virtutea ființei imuabile. Ființa primă are un caracter absolut simplu, în care atributele se identifică cu esența necreată. Lumii sensibile i se suprainsituie o lume intelectuală, iar frumusețea corporală nu este decât o reflexie a unei estetici originare din domeniul spiritului. Criteriul obiectiv de apreciere în lumea devenirii este forma-arhetip<sup>38</sup>.

Logica stabilește că primul principiu explică posibilitatea cunoașterii însăși, folosind metafora luminii: Dumnezeu iluminează inteligența subiectului cunoscător<sup>39</sup>. Etica platonicienilor consideră drept scop ultim al acțiunilor beatitudinea primului principiu<sup>40</sup>. A trăi în conformitate cu virtutea este posibil doar pentru cel care îl cunoaște pe Dumnezeu, sursa beatitudinii<sup>41</sup>.

Dialogul pe care Augustin acceptă să-l aibă cu platonicienii este posibil întrucât aceștia recunosc existența principiului suprem de natură spirituală, fapt care îi apropie de doctrina biblică despre Dumnezeu<sup>42</sup>. Pasajul din *Rom.* 1, 19 ss se aplică în special acelor filosofi presocratici care nu s-au ridicat la înălțimea speculativă a principiului spiritual. Suprapunerea unor teme din universul platonician peste elemente ale creștinismului biblic a avut ca premisă necesară identificarea parțială dintre imaterial și spiritual pe care au operat-o primii gânditori creștini care s-au confruntat cu elenismul<sup>43</sup>. Centrul de coerență al doctrinei creștine este concepția despre Dumnezeu, ceea ce a impus unui teolog ca Augustin o selecție prealabilă a opiniilor filosofice utilizând tocmai acestui criteriu, modul în care se configurează primul principiu în interiorul diferitelor sisteme filosofice<sup>44</sup>.

<sup>32</sup> Alături de mărturia lui Cicero, *Tusc.* V, IV, 10, Socrate se bucura de o poziție privilegiată printre filosofii greci în imaginarul creștinilor din primele secole, chiar dacă nu în unanimitatea acestora. În sens opus, Tertulian, *Ad nat.* I, 10; *Apolog.* XIV, 7; Teofil, *Ad Autol.* III, 2.

<sup>33</sup> Cf. Madec 1994, p. 199: "La philosophie, en effet, en tant que recherche de la sagesse, ne diffère pas de la religion; mais il n'est que le christianisme pour promouvoir cette identité, grâce à l'économie du salut (*dispensatio temporalis*) par laquelle Dieu vient au secours tant de chaque homme en particulier que de l'ensemble du genre humain."

<sup>34</sup> *DCD* VIII, IV.

<sup>35</sup> Cf. *Ibid.*

<sup>36</sup> Cf. *Ibid.* VIII, V.

<sup>37</sup> Cf. *Ibid.* VIII, VI.

<sup>38</sup> Cf. *Ibid.*

<sup>39</sup> Cf. *Ibid.* VIII, VII.

<sup>40</sup> Cf. *Ibid.* VIII, VIII.

<sup>41</sup> *Ibid.*

<sup>42</sup> Cf. *Ibid.* VIII, IX.

<sup>43</sup> Proximitatea față de creștinism, pe care Augustin o proiectează asupra școlii platoniciene, se regăsește în *Conf* VII, IX, 13.

<sup>44</sup> Cf. *Ibid.* VIII, X.

Pierre Courcelle a arătat că Augustin nu a avut deloc sau a avut doar în mică măsură o cunoaștere directă a *Dialogurilor* platoniciene, însă a folosit ca sursă școala neoplatonică, în special pe Plotin și Porfir<sup>45</sup>. Elogiul pe care i-l aduce în repetate rânduri lui Platon<sup>46</sup> se explică, probabil, și prin rolul pe care “cărțile platoniciene” l-au jucat în convertirea – morală și intelectuală – a autorului la creștinism. Politeismul și comerțul cu lumea supraterestră a demonilor sunt, însă, două reproșuri constante adresate platonicienilor<sup>47</sup>. Referirea la un zeu unic și, pe de altă parte, “ubicuitatea” spiritelor, cu trimitere la un context politeist, rămâne o tensiune nerezolvată în tratarea augustiniană a platonismului<sup>48</sup>.

### 9. Pasiunile sufletului

Cartea a IX-a abordează problema pasiunilor sufletului și se deschide cu o expunere a diferitelor soluții filosofice, oferite de Platon<sup>49</sup>, Aristotel, stoicii<sup>50</sup>. În cazul înțeleptului, chiar dacă acesta este atins de pasiuni, sufletul domină suveran, prin exercitarea rațiunii, tulburările (*perturbationes*), fie moderându-le – așa cum susține Aristotel, bazându-se pe experiență – fie anihilându-le complet, așa cum susțin stoicii<sup>51</sup>.

### 10. Religie și neoplatonism

După ce îndepărtează ipoteza medierii angelice între sfera divină și cea umană<sup>52</sup>, Augustin abordează, în cartea a X-a problema statutului îngerilor în cadrul economiei creștine a istoriei sacre<sup>53</sup>. Raportul cu lumea angelică nu trebuie să oculteze diferența “teologică” dintre creator și creatură, oricât de nobilă ar fi aceasta din urmă și atât de prezentă în imaginarul antichității târzii<sup>54</sup>. Porfir, unul din filosofii convocați aici de analiza augustiniană ca reprezentant al neoplatonismului, manifestă un interes specific în a combina speculația filosofică și practicile religioase (teurgia), ale unei religii sincretice în cazul său<sup>55</sup>. Punerea în paralel a soluțiilor furnizate de Porfir și Augustin în problema sacrificiului veritabil din punct de vedere religios demonstrează că polemica gânditorilor creștini din primele secole nu viza elenismul sau filosofia greacă în ansamblu, ci mai ales pandantul creștinismului, adică religia greacă, iar opiniile filosofice doar întrucât reprezentau variante mai sofisticate teoretic de justificare ale acestui fond complex<sup>56</sup>.

În acest context, Porfir afirmă – idee comentată de Augustin – că doar o minoritate, reprezentată de filosofi, are acces la sfera divină prin intermediul inteligenței<sup>57</sup>, în timp ce

<sup>45</sup> 1943, pp. 156-176.

<sup>46</sup> De exemplu, cf. *CA* III, XVII, 37 ; *DVR* 3 ; Scrisoarea 118, 21 : ”trebuie doar puțin schimbată doctrina platoniciană pentru a-i aduce pe adepții acesteia la Christos”. Rezervele exprimate în *R* I, 1, 4, deși reflectă atitudinea finală a lui Augustin, nu atacă substanța simpatiei acestuia față de presupusul Platon.

<sup>47</sup> Cf. *DCD* VIII, XV-XVI sau VIII, XII.

<sup>48</sup> Cf. *Ibid.* VIII, XVII, precum și comentariul lui Madec 1994, p. 197 : “Augustin estimait que le ”platonisme”, dans sa pratique, n’était pas à la hauteur de sa théorie (...) Quant à Platon, son pouvoir de persuasion n’égalait pas la séduction de son style.”

<sup>49</sup> Cf. Madec 1994, p. 195 : “Les platoniciens sont (...) des interlocuteurs privilégiés, parce qu’ils ont reconnu que l’âme humaine ne peut tenir son bonheur que de la participation à la lumière de Dieu, par qui elle-même et le monde ont été faits. En effet, contrairement aux autres philosophes dont l’intelligence, empêtrée dans les sensations, ne franchit pas les bornes de ce monde, les platoniciens ont dépassés l’univers des corps et des esprits à la recherche de Dieu.”

<sup>50</sup> Cf. *DCD* IX, IV.

<sup>51</sup> *Ibid.*

<sup>52</sup> Cf. *Ibid.* IX, XVI.

<sup>53</sup> Cf. *Ibid.* X, 1.

<sup>54</sup> Cf. *Ibid.* X, IV.

<sup>55</sup> Cf. *Ibid.* X, IX, 2.

<sup>56</sup> Cf. *Ibid.* X, XXIII.

<sup>57</sup> Cf. *DCD* X, XXIX, 1.

pentru mulțimea incapabilă să filosofeze eliberarea se realizează prin practicarea riturilor teurgice<sup>58</sup>. Acestui elitism filosofic Augustin îi contrapune medierea unică și universală a Verbului<sup>59</sup>.

În continuare, Augustin expune ipoteza platoniciană a eternității lumii drept o consecință a concepției acestuia despre creație<sup>60</sup>. Jean Guilton a arătat că interpretarea augustiniană ratează sensul autentic al răspunsului platonician la chestiunea relației dintre demiurg și lume<sup>61</sup>. Raportul dintre Creator și creatură, formulat în doctrina creștină a creației, este străin spiritului lui Platon.

### 11. Creația

Cartea a XI-a aprofundează tema îngerilor și se deschide cu o expunere despre creație, doctrină care provine din concepția biblică asupra relației dintre Dumnezeu și om<sup>62</sup>. Explicația referitoare la contingența lumii presupune ca premisă necesară afirmația privitoare la caracterul creat al temporalității însăși<sup>63</sup>. Timpul reprezintă o traducere a eternității pentru percepția comună. Pentru Augustin noțiunea de creatură este incompatibilă cu atributul eternității<sup>64</sup>. Conform naturii sale, creatura aparține lumii devenirii, în care se distinge un *înainte* și un *după*, adică sfera temporalității. Chiar dacă acest cosmos ar avea o existență fără un început temporal, încă nu i s-ar putea atribui eternitatea, ci doar un caracter temporal indefinit, perpetuitatea, însă cu un statut ontologic inferior<sup>65</sup>.

### 12. Iubirea

Relevanța filosofică a iubirii este pregnant afirmată de Augustin<sup>66</sup>, în prelungirea *eros*-ului platonician resemnificat ca *agape*. Expresia *amor meus, pondus meum*<sup>67</sup> reinterpretează o idee din fizica lui Aristotel, conform căreia fiecare lucru este antrenat, printr-un fel de greutate naturală, într-o mișcare către locul său natural. Aceeași situație se regăsește la nivelul sufletului, iubirea fiind cea care direcționează compusul uman (trup-suflet)<sup>68</sup>.

### 13. Geneza

Cartea a XII-a continuă investigația teologică despre economia divină, tratând problema originii omului. Premisa ontologiei augustinienne, enunțată în legătură cu sursa teologică a soluției propuse, afirmă bunătatea funciară a naturii create<sup>69</sup>.

Originea divină a tuturor lucrurilor repartizează ființele într-o ierarhie a perfecțiunilor<sup>70</sup>. Problema morală, dar și metafizică a răului, se explică prin existența voinței libere sau a liberului arbitru la nivelul ontologic al creaturii<sup>71</sup>. Cauza răului nu este una

<sup>58</sup> Cf. *Ibid.* X, XXVII.

<sup>59</sup> Cf. Madec 1994, p. 206 : "Dès le *Contra academicos*, il (Augustin) présentait l'incarnation du Verbe comme un acte de clémence de Dieu à l'égard du peuple. Dans le *De ordine*, il distinguait la philosophie qui ne libère à peine qu'un tout petit nombre (*paucissimos*), et les mystères vénérables qui libèrent les peuples (*populos*). De même, dans le *De vera religione*."

<sup>60</sup> Cf. DCD X, XXXI.

<sup>61</sup> Le temps et l'éternité chez Plotin et S. Augustin, Paris, 1959, pp. 160-163.

<sup>62</sup> Cf. DCD XI, IV, 1.

<sup>63</sup> Cf. *Ibid.* XI, VI.

<sup>64</sup> Cf. *Ibid.*

<sup>65</sup> Ideea va fi reluată de Thoma de Aquino în *STh* Ia, q. 46, a. 1-2.

<sup>66</sup> Cf. DCD XI, XXVIII.

<sup>67</sup> *Ibid.* XI, XXVII.

<sup>68</sup> Cf. *Conf* XIII, IX, 10 ; *E* 55, 10, 18 ; 157, 9.

<sup>69</sup> Cf. DCD XII, I.

<sup>70</sup> Cf. *Ibid.* XII, IV.

<sup>71</sup> Cf. *Ibid.* XII, VI.

eficientă, ci deficientă<sup>72</sup>. Alegerea deficientă nu este specificată de obiectul actului, ci de maniera de a acționa<sup>73</sup>.

#### 14. Păcatul și natura umană

Cartea a XIII-a tratează tema teologică a statutului actual al umanității, inferior arhetipului divin, prin medierea unor considerații existențiale despre moarte<sup>74</sup>. Concepția filosofică despre o presupusă natură umană, ca reflectare a experienței antropologice curente, diferă de postulatul teologic al naturii umane originare, neviciată de folosirea deficientă a voinței libere<sup>75</sup>. Totuși, Augustin nu folosește termenul *natura* într-un sens filosofic sau teologic strict, ci uneori nediferențiat de *substantia* sau *essentia*<sup>76</sup>.

Augustin utilizează în cartea a XIV-a tema concupiscentei pentru a precizia binomul celor două cetăți<sup>77</sup>.

Tratarea pasiunilor sufletului, capitol de fină analiză psihologică, se subordonează interpretării teologice a consecințelor denaturării umane.

#### 15. Religie și teleologie

Cartea a XIX-a se deschide cu o discuție despre finalitatea etică așa cum este expusă aceasta în diferitele doctrine ale filosofilor<sup>78</sup>.

Teleologia se aplică aici temei celor două cetăți, după o prealabilă analiză a concluziilor lui Varro privitoare la sectele filosofice<sup>79</sup>. Fiecare concepție filosofică sau religioasă este specificată de finalitatea doctrinei. Orientarea practică a școlilor filosofice începând cu perioada elenistică se confirmă în investigația varroniană<sup>80</sup>. Criteriile acestuia cuprind trei elemente ale doctrinelor în cauză: 1. principiile antropologice, 2. rolul virtuții și 3. aspectul social<sup>81</sup>. Augustin compară rezultatul cu propriul său răspuns, *cetatea lui Dumnezeu*, finalitate a doctrinei creștine<sup>82</sup>.

Insecurității ce caracterizează viața în cetatea umană Augustin îi opune o serie de remedii de extracție teologică: adevărata amicitie<sup>83</sup> și pacea veritabilă<sup>84</sup>, definită ca ordine în caritate sau caritate ordonată<sup>85</sup>.

Cele două cetăți imaginate de Augustin se opun în materie religioasă<sup>86</sup> și în problema fundamentală a adevărului, cea dintâi profesând scepticismul, iar cealaltă întemeindu-se pe încredere-credință<sup>87</sup>. Ambele aprobă, însă, cele trei moduri de viață "filosofică", activ, contemplativ și mixt<sup>88</sup>. Virtutea cardinală fondatoare pentru ordinea socială este dreptatea<sup>89</sup>.

<sup>72</sup> Cf. *Ibid.* XII, VII.

<sup>73</sup> Cf. *Ibid.* XII, VIII.

<sup>74</sup> Cf. *Ibid.* XIII, I-III.

<sup>75</sup> Cf. *Ibid.* XIII, III.

<sup>76</sup> Cf. F. J. Thonnard, "Ontologie augustiniene", în *L'année théologique augustiniene*, 1956, pp. 41-53.

<sup>77</sup> Cf. *DCD* XIV, XXVIII.

<sup>78</sup> Cf. *DCD* XIX, I, 1.

<sup>79</sup> Alături de Varro, Cicero reprezintă a doua sursă importantă a analizei augustiniene, cu lucrarea *De finibus*.

<sup>80</sup> Cf. *DCD* XIX, I, 2.

<sup>81</sup> Cf. *Ibid.* XIX, III.

<sup>82</sup> Cf. *Ibid.* XIX, IV.

<sup>83</sup> Privitor la incertitudinile prieteniei, XIX, VIII poate fi comparat cu Cicero, *De amicitia*, XIII, 48.

<sup>84</sup> Cf. *DCD* XIX, XI.

<sup>85</sup> Cf. *Ibid.* XIX, XIV.

<sup>86</sup> Cf. *Ibid.* XIX, XVII.

<sup>87</sup> Cf. *Ibid.* XIX, XVIII.

<sup>88</sup> Cf. *Ibid.* XIX, XIX.

<sup>89</sup> Cf. *Ibid.* XIX, XXI, 2.

Preluând definiția republicii dată de Cicero, Augustin o precizează în sensul propriei sale concepții despre cetatea divină<sup>90</sup>.

Cărțile XX-XXII constituie deznodământul epopeii celor două cetăți, motiv pentru care autorul își concentrează analiza asupra consecințelor teologice ultime care decurg din marele său proiect, judecata finală<sup>91</sup> și rezultatul acesteia, destinul paradisiac<sup>92</sup> sau infernal<sup>93</sup>.

### “De vera religione”

Deși această carte nu fusese concepută ca o teologie a istoriei, ci ca o amplificare a lucrării despre adevărata religie (*De vera religione*, 390), ea a fost de cele mai multe ori interpretată în acest sens. Distanța celor două cetăți, *civitas Dei versus civitas terrena*, durează până astăzi în Occident: “Conștiința occidentală a suferit o separare, un domeniu a rămas rezervat, puterea politică nu mai este sacralizată, un domeniu de autonomie a apărut prin raportare la interesele politice.”<sup>94</sup>

Filosofia/teologia istoriei, ca și presupusa teorie politică pe care această operă le cuprinde, derivă din răspunsul la întrebarea despre adevărata religie. Așa se explică structura lucrării: partea întâi (cărțile I-X) constituie o respingere a păgânismului care permite în continuare (cărțile XI-XXII) expunerea doctrinară a creștinismului. Fără această elucidare prealabilă a adevăratei mize a operei rămâne incomprehensibilă tratarea, pe parcursul a zece cărți, a politeismului lumii greco-romane.

Opera se deschide cu descrierea nenorocirilor temporale ce se abat asupra Romei, cetate terestră și se încheie cu evocarea fericirii eterne în cetatea celestă. Lucrarea indică astfel un itinerariu al trecerii de la păgânism la creștinism, iar argumentele folosite se deplasează, de asemenea, de la textele păgâne la Scriptura creștină. Adevărata înțelegere, de natură spirituală, se bazează pe o rațiune iluminată de credință.

### Etică, politică, religie

Pentru filosofii antici tema politică face parte din discursul etic, constituindu-se într-un capitol eminent al acestuia. În context creștin, politicul și moralul se colorează cu nuanțe religioase. Dimensiunea politică a ființei umane nu mai poate fi separată de elementul cultic, iar interacțiunea dintre stat și instituția ecleziastică vizează armonizarea finalității eterne cu un bine/bun temporal: “dacă ne închinăm și credem în adevărul Dumnezeu și-l servim, potrivit rânduielilor religioase, însuflețiți de o înaltă moralitate, este util pentru oameni să cârmuiescă timp îndelungat numai cei vrednici. Și din foloasele cele mari se vor împărtași nu numai cei care cârmuiesc, ci mai ales cei care sunt cârmuiți.”<sup>95</sup>

Binele comun transcende ordinea strict individuală a moralității, încadrându-se într-un plan care, la rândul său, depășește o perspectivă imanentă. Augustin nu vede aici o opoziție între ordinea politică și scopul ultim al eforturilor umane, care este mântuirea, ci o subordonare firească a celei dintâi. Buna guvernare are loc doar atunci când este respectată ierarhia activităților: “Într-adevăr, în ceea ce-i privește pe acești oameni, pietatea și cinstea lor,

<sup>90</sup> Referitor la definiția ciceroniană a republicii și la influența sa asupra doctrinei augustiniene, cf. M. Testard, S. Augustin et Cicéron, Paris, 1958, vol. I, p. 207.

<sup>91</sup> Cf. *DCD* XX.

<sup>92</sup> Cf. *Ibid.* XXII.

<sup>93</sup> Cf. *Ibid.* XXI.

<sup>94</sup> J.-Cl. Eslin, *Dumnezeu și puterea*, București, 1998, p. 117.

<sup>95</sup> *DCD* IV, III.

care sunt mari daruri ale lui Dumnezeu, sunt virtuți remarcabile menite să aducă adevărata fericire omului, prin care se poate trăi o viață bună pe acest pământ și obține dincolo de ea veșnicia. Prin urmare, pe acest pământ cârmuirea în mâinile celor vrednici e folositoare nu numai lor, ci este și în serviciul intereselor umane.”<sup>96</sup>

Tipologia augustiniană a guvernării, bazată pe calificarea morală a conducătorului, conține și un al doilea versant, des întâlnit, cel al tiranului: “În schimb, domnia tiranică a celor răi dăunează mai degrabă celor care guvernează, deoarece prin abuzurile depășind orice limită și fărădelegile comise, ei își pierd sufletele. În schimb, celor care sunt obligați să li se supună, slujindu-le, le sunt pricinuite neajunsuri prin nedreptățile săvârșite. De bună seamă, răul pricinuit celor drepti de stăpânii nedrepti nu constituie o pedeapsă pentru vreo nelegiuire, ci un examen de dovedire a virtuților. Prin urmare, un om vrednic, chiar dacă e sclav, e o ființă liberă, pe când ființa ticăloasă, chiar dacă e la cârma puterii, are comportamente de sclav, căci el slujește nu numai unui singur stăpân, ci – ceea ce este cu mult mai grav – unui număr mare de stăpâni, care sunt viciile sale.”<sup>97</sup>

Egalității aparente din lumea vizibilă Augustin îi opune, prin comparația dintre omul liber și sclav, o altă lectură, de factură morală, dar mai ales cu valențe spirituale. Doar omul unificat interior se poate sustrage mișcării centrifuge și destructurante a multelor vicii.

Încercând să determine locul lui Augustin în istoria ideilor politice, Ernst Cassirer subliniază rolul cardinal pe care acesta îl acordă dreptății în construcția politică<sup>98</sup>. Virtutea fondatoare pentru ordinea socială este dreptatea. Preluând definiția republicii dată de Cicero, Augustin o precizează în sensul propriei sale concepții despre cetatea divină. Misiunea statului este apărarea dreptății, ceea ce va constitui nucleul teoriilor politice medievale. Fără virtutea civică a dreptății, ca fundament al dreptului, nici un imperiu nu este altceva decât o “societate de tâlhari”: “Dacă, prin urmare, dispăre spiritul de dreptate, ce altceva sunt regatele decât niște puteri tâlhărești, care se bizuie numai pe războaiele tâlhărești? Și aceasta, pentru că războaiele tâlhărești nu sunt altceva decât niște mici regate. Acolo unde o mână de oameni sunt conduși prin ordine de un conducător, acolo se constituie un grup de indivizi legați între ei printr-un pact, iar prăzile capturate sunt împărțite potrivit legii bunului plac.”<sup>99</sup>

Ca de atâtea ori la Augustin, se poate observa modul în care este indicată prezența originară a binelui chiar acolo unde acesta este parazitat și pervertit de la finalitatea proprie până la a deveni de nerecunoscut. Ordinea, pe care o presupune existența însăși a oricărui grup, constituie marca de neșters a naturii bune a socialității. Augustin explicitează consecințele poziției sale în materie de filosofie a comunității: “Dacă această tovărășie de oameni ticăloși crește în așa proporții prin alăturarea unor ființe pierdute, ajungând să fie posesori de locuri, să-și facă așezări, să ocupe cetăți, să subjuge popoare, își ia numele de regat, pe care în realitate i-l conferă nu limitarea lăcomiei, ci impunitatea obținută.”<sup>100</sup>

Și Augustin își continuă ideea, însoțind-o cu o ilustrare anecdotică: “Într-adevăr, un pirat capturat i-a dat aceluia vestit Alexandru cel Mare un răspuns nemaiauzit. Când acel rege l-a întrebat “de ce crede de cuviință să infesteze mările cu piraterii”, acesta i-a răspuns cu o nestânjenită cutezanță: “Pentru același motiv pentru care și tu infestezi globul pământesc, cutreierându-l. Dar pentru că eu practic pirateria cu o navă modestă sunt numit tâlhar, tu, în schimb, care folosești o mare flotă te numești împărat.”<sup>101</sup>

Augustin arată că Domnul l-a făcut pe om stăpân peste animale, dar nu i-a dat nici o putere asupra sufletelor omenești. Orice încercare de uzurpare a unei asemenea puteri ar fi

<sup>96</sup> *Ibid.*

<sup>97</sup> *Ibid.*

<sup>98</sup> Cf. Mitul statului, Iași, 2001, p. 131.

<sup>99</sup> *DCD IV*, IV.

<sup>100</sup> *Ibid.*

<sup>101</sup> *Ibid.*

deci dovada unei aroganțe intolerabile. În concepția sfântului Augustin, moștenind o idee stoică, toate sufletele sunt declarate *sui juris*: nu-și pot pierde și nu pot renunța la libertatea care le-a fost dată dintru început.<sup>102</sup>

Se deduce de aici că o putere politică nu poate avea niciodată o autoritate absolută deoarece depinde întotdeauna de legile dreptății, iar aceste legi sunt irevocabile și inviolabile întrucât reflectă legea divină. Între puterea politică și libertatea individuală există mereu o tensiune care atestă, pentru om, imposibilitatea de a-și delega misiunea și responsabilitatea care îi revin.

### Cele două cetăți

Opoziția augustiniană a celor două cetăți ridică unele dificultăți în calea interpretării juste. Același termen, *civitas*, pare să fie utilizat în două accepțiuni diferite: mai întâi, el desemnează, în sens propriu, forma de organizare politică, dar, într-un al doilea sens, "mistic" – acela care mi se pare mai relevant, deși mai problematic la o lectură superficială – semnifică o societate spirituală, alcătuită fie din cei drepți, fie din grupul nelegiuiților. Pagini celebre din *De civitate Dei* exprimă amintita antiteză: "Două iubiri au clădit două cetăți: iubirea de sine până la nesocotirea lui Dumnezeu a făcut cetatea pământească; iubirea de Dumnezeu până la nesocotirea de sine a făcut cetatea cerească. Una se glorifică în ea însăși, cealaltă întru Domnul. Una își cerșește slava de la oameni; Dumnezeu, martor al conștiinței, este cea mai mare glorie a celeilalte. Una, sprijinită pe propria ei glorie, înalță capul, cealaltă se adresează Dumnezeului ei: Ești slava mea și cel ce înalți capul meu. Pentru împărații și neamurile pe care una și i-a supus, întâietate are patima puterii; în cealaltă, toți slujesc aproapelui în dragoste, stăpânii veghează să le fie bine slujitorilor, aceștia îi ascultă."<sup>103</sup>

Dacă nu am identifica sensul spiritual al celor două cetăți, atunci – în baza citatului anterior – l-am putea acuza pe Augustin de idealism în materie eclesiologică.

Desigur, dificultatea constă în a menține cele două sensuri fără a le confonda, dar și fără a le separa definitiv. Dacă cetățile ar avea doar sensul unor instituții vizibile, atunci statul ar trebui asimilat cetății diabolice, iar Biserica orașului sfânt. În caz contrar, dacă antagonismul ar fi pur spiritual, atunci ar trebui introdusă o a treia cetate, politică în sens propriu, cu un statut de neutralitate. Ambele variante trădează însă gândirea autorului: prima ignoră fundamentul spiritual al distincției, în timp ce a doua caută o soluție care nu se găsește în textele augustinieni: "Prima cetate, în făptura propriului ei conducător, își admiră puterea. Cealaltă îi spune Dumnezeului ei: Iubi-Te-voi, Doamne, Domnul este întărirea mea. De aceea, în prima, înțelepții, care duc o viață întru totul omenească, au umblat după bunuri trupești sau ale minții – sau după ambele deodată; aceia care l-au putut cunoaște pe Dumnezeu "nu l-au preamărit ca Dumnezeu și nu i-au adus mulțumire, ci au rătăcit în cugetări inutile, iar inima lor nechibzuită s-a întunecat. Pretinzându-se înțelepți (adică stăpâniți de propriul lor orgoliu și laudându-se cu mintea lor), au înnebunit și au înlocuit gloria Dumnezeului nepieritor cu imitația chipului omului pieritor, al păsărilor, al patrupedelor și al reptilelor (...) Dar în cealaltă cetate, toată înțelepciunea omului stă în evlavia care, singură, îi aduce Dumnezeului adevărat cinstea cuvenită și care așteaptă drept răsplată lumea sfinților, cea a oamenilor și de asemenea cea a îngerilor, astfel ca Dumnezeu să fie toate în toți."<sup>104</sup>

Ambiguitatea expresiei *civitas terrena*, dificil de tradus univoc prin cetatea istorică sau diabolică, trădează poate o notă de pesimism cu privire la modul în care Augustin privea

<sup>102</sup> Cf. DCD XIX, XV.

<sup>103</sup> XIV, XXVIII.

<sup>104</sup> *Ibid.*

societățile în sens politic, acestea riscând mereu să cadă într-o logică a voinței de putere. Este interesant de notat că același pericol pândește toate statele în egală măsură, Augustin neexcluzând în vreun fel de la această soartă Imperiul creștin. Viziunea augustiniană se menține departe de orice sacralizare a puterii și, prin aceasta, se dovedește a fi critică față de idealismul politic.

Opoziția care stă la baza operei oferă și cheia hermeneutică a viziunii augustiniene asupra istoriei. Explicația acesteia face apel la tensiunea permanentă și la amestecul continuu al celor două cetăți și nu se reduce la o schemă reduționistă de tipul progresului sau al decadenței. Principiul de coerență al întregii perspective este, însă, unul teologic: criteriul ultim sau discernământul supraistoric se realizează în persoana lui Christos.