

ISTORIA FILOSOFIEI UNIVERSALE

DESPRE REDUCTIBILITATEA CUNOAȘTERII DIVINE DIN TRATATUL AUGUSTINIAN *DESPRE TREIME* LA PARADOXUL LUI MENON¹

ALEXANDER BAUMGARTEN
Universitatea Babeș – Bolyai

On the Reducibility of Divine Knowledge from Augustine's *On Trinity* to Meno's Paradox. The present study tries to argue that in the treatise *On Trinity*, written by Augustine of Hippo, the model by which the human being comes to know the divine nature is reducible to a structure similar to Menon's paradox from the homonymous Platonic dialogue. The main argument is that Augustine sketches in the prologues of the first five books of his work analogous positions to the extreme terms of the mentioned paradox, repeatedly offering the solution of the paradox by invoking the structure of the relationship between the Father and the Son; their equality, simultaneous to the superiority of the Father over the Son, shows that the structure of this to be known object guarantees the possibility of man's escape from the mentioned paradox in the case of divine knowledge.

Keywords: Augustinism, theory of knowledge, Meno's paradox, *acies mentis*.

Alături de o bogată linie de interpretare a augustinismului și în special a tratatului *Despre Treime* în direcția fundamentării dogmatice a teologiei latine medievale și a unei bune părți a modernității timpurii, ne propunem în cele de mai jos lectura acestui tratat dintr-o perspectivă filosofică și aporetică, încercând să dovedim că în această operă care ocupă un loc central în corpusul augustinian, autorul încearcă o fundamentare a teologiei ca știință pe un teren pe de o parte filosofic, cu rădăcini în gândirea clasică greacă lecturată în cheie creștină, și pe de altă parte, pe un teren al hermeneuticii biblice, folosind o serie de afirmații ale epistolarului paulin lecturate, la rândul lor, în cheia unor modele de gândire cu sursă platoniciană.

Să privim cât mai atent și sinoptic diviziunea acestui tratat. La prima vedere, el are o structură foarte simplă, chiar dacă părțile se întretaiesc și trimit unele la altele prin teme asupra cărora Augustin revine, prin conexiuni și digresiuni pe care le deschide alături de firul principal al expunerii. Textul se poate ușor împărți în două mari secvențe, prin funcția de cezură a cărții a VI-a.

¹ O parte a acestui studiu a fost inclusă și dezvoltată, într-o altă reconfigurare, în prefața la Augustin, *Despre Treime*, traducere coordonată și studiu introductiv de Alexander Baumgarten, Iași, Editura Polirom, 2022, pp. 7–62, sub titlul „*Amor indagandae veritatis*. Despre posibilitatea teologiei ca știință în tratatul *Despre Treime*”.

Prima parte se ocupă de raporturile intratrinitare, dar cu o evidentă privilegiere a raporturilor dintre Tată și Fiu. Discuțiile despre natura Duhului intervin sporadic, dar sunt aprofundate abia în ultima carte, în care el afirmă provenirea acestuia deopotrivă din Tată și Fiu, în mod evident sub presiunea dorinței de a stabili raporturi de analogie cu facultățile sufletului omenesc și într-o perioadă în care deciziile conciliului de la Constantinopol din 381 (care se referea la provenirea Duhului din Tată) avuseseră doar o difuziune locală². Totuși, această primă parte are o profundă dimensiune transcendentă³ și nu se poate reduce doar la o discuție asupra Treimii divine⁴. Această dimensiune corespunde cu o continuă reflecție asupra capacităților de receptivitate omenești puse în evidență independent de obiectul transcendent spre care ele tind și care sunt raportate constant la dimensiunea de călător în viața pământească (*peregrinus*, devenit în literatura medievală ulterioară *viator*, fundamentată într-un celebru pasaj paulin⁵). Această dimensiune transcendentă este vizibilă mai cu seamă în proloagele primelor cinci cărți, între care vom încerca să surprindem mai jos existența unei analogii⁶. Ele vorbesc despre diferite tipuri umane de raportare la natura divină, despre condiția dialogului despre natura divină, despre condiția hermeneutică a raportării creștine la Dumnezeu, despre modelul unei științe „umile”. Aceste teme ale proloagelor care reflectează de fiecare dată asupra condițiilor de posibilitate ale cunoașterii lui Dumnezeu dau cititorului impresia că Augustin și-ar relua de fiecare dată tratatul ca și cum l-ar scrie de la început. Acest fapt, alăturat celor câteva recapitulări ale textului (de pildă, în debutul cărții a III-a și în cartea a XV-a, § 5), poate fi explicat prin ceea ce Augustin însuși mărturisește în scrisoarea (el însuși și-o numește *epistula*) introductivă scrisă după încheierea tratatului: că i-a redactat cărțile de-a lungul întregii sale vieți („*le-am început... pe când eram tânăr, am dat la iveală ca bătrân – iuvenis inchoavi, senex edidi*”), că el crede în sensul unitar al acestui tratat care ar reprezenta o înlănțuire progresivă de argumente („*cele anterioare se înlănțuiau cu cele care urmau pe măsură ce înainta cercetarea – praecedentibus consequentes inquisitione proficiente nectuntur*”) și că îl preocupă

² H. Chadwick, *Augustin*, traducere din engleză de I.L. Muntean, București, Editura Humanitas, 1998, pp. 130–131. La rândul său, Edmund Hill (*The Works of Saint Augustine, A translation for the 21st Century, The Trinity*, introduction, translation and notes Edmund Hill, O.S.A., New City Press, New York, 1991, p. 45) apreciază faptul că această doctrină era, pentru Augustin, de fapt o soluție a discuțiilor apatristice anterioare despre natura Duhului: dacă el provine unitar de la Tatăl și Fiul, atunci într-adevăr el este distinct de Fiu.

³ Folosesc termenul „transcendental” cu sensul de reflecție asupra facultăților de cunoaștere care dau condiția de posibilitate a receptării obiectului de cunoscut.

⁴ Așa cum a considerat, într-un sens destul de criticabil, H.I. Marrou (*Sfântul Augustin și sfârșitul culturii antice*, traducere de D. Stoianovici și L. Wald, București, Editura Humanitas, 1997), p. 66.

⁵ 2 Corinteni, 5, 6 („*cât timp suntem în corp, suntem călători față de Domnul, căci umblăm prin credință, iar nu prin <vederea> chipului – dum sumus in corpore, peregrinamur a Domino, per fidem enim ambulamus, et non per speciem*”). Termenul *peregrinus* înseamnă în limba latină atât călător, cât și străin, pe când termenul *viator* are sensul mai restrâns de călător.

⁶ De altfel, este posibil ca ele să aibă chiar pentru Augustin o anumită funcție independentă, de vreme ce el afirmă în introducerea la tratat faptul că circulația lui fragmentară are loc uneori chiar fără aceste proloage (*etiam sine prooemiis*). În *Despre Treime*, V, 2, Augustin chiar îndeamnă la o cunoaștere a facultăților de cunoaștere prealabilă cunoașterii lui Dumnezeu („Căci cu ce intelect îl cunoaște pe Dumnezeu omul, care încă nu își cunoaște nici propriul intelect?”).

transmiterea lor fidelă în numele acestei unități. Este, așadar, firesc ca el să simtă nevoia să recapituleze principiile de la care drumul gândirii sale a pornit. Acest aspect este unul doar formal în raport cu conținutul cărților. Vom încerca însă să argumentăm mai jos faptul că acestui aspect formal îi corespunde pe deplin un conținut, întrucât problemele pe care el le prezintă în aceste proloage cunosc un anumit grad de analogie.

Mai mult, în această scrisoare introductivă, el pune pe seama cererii insistente a unor frați redactarea progresivă a întregului text, și repetă această idee în primul paragraf al cărții a III-a. Acești frați sunt reamintiți în *Retractări*, semn că autorul le dă o importanță efectivă în redactarea textului⁷. Indiferent de existența istorică a acestor frați, să remarcăm și valoarea de figură retorică a acestei evaziuni auctoriale, pe care Augustin o putea citi în prologul *Instituției oratoriei* a lui Quintilian⁸, precum și faptul că ea a avut o imensă carieră în literatura medievală, până la faptul că a devenit în *Proslogion*-ul lui Anselm din Canterbury, extrem de influențat în acest tratat de lecturile sale din *Despre Treime*, chiar o tehnică de suspendare intențională a subiectului pornit în căutarea argumentării existenței lui Dumnezeu⁹.

Dacă această primă parte pornește cu aproape fiecare carte a sa de la o recapitulare a unui punct de vedere transcendental, ea continuă totuși să lămurească, reluând-o și amplificând-o de la o carte la alta, o singură problemă centrală legată de raportul dintre Tată și Fiu, identificată scripturar: cum este cu puțință ca Fiul să fie numit, în două locuri ale *Noului Testament*, și anume în *Evanghelia după Ioan*, 14, 28 și în *Epistola către Filipeni*, 2, 6–7 a lui Pavel, atât *egal* Tatălui, cât și *mai mic* decât el? Această întrebare susține, așa cum vom vedea, întregul edificiu al primelor șase cărți ale tratatului și mai ales dă unitate analizei raporturilor intratrinitare din aceste cărți cu ceea ce am numit mai înainte punctul de vedere transcendental al proloagelor acestora.

A doua parte a tratatului dezvoltă analogia dintre persoanele Treimii și facultățile sufletului în termenii statutului uman enunțat de *Geneza*, 1, 26, dar folosind intens concepte plotiniene pentru a putea să gândească acest statut. Faptul că omul este „*imagine*” (căreia Augustin îi dedică, între altele, finalul cărții a VII-a și debutul celei de-a XI-a) ridică astfel problema statutului imaginii, temă atât de bogată a filosofiei antice și a scrierilor patristice, unde Augustin își ancorează ferm interpretarea în înțelegerea imaginii bazate pe prezența Cuvântului în sufletul omenesc, care certifică acest statut. Această prezență în suflet a lui Christos, teză de fapt centrală în toată opera sa, îi permite lui Augustin să dezvolte fiecare dintre temele acestei a doua părți, „rezolvând” oarecum dificultățile pe care le-a formulat în proloagele primelor cărți și pe care noi le-am numit „transcendentale”, prin folosirea tezelor pe care le-a susținut în aceleași prime cărți despre raportul dintre Fiu și Tată. Dacă

⁷ Augustin, *Retractări* (tradus în limba română sub titlul *Revizuirii*, traducere de N.I. Barbu, postfață de I.G. Coman, București, Editura Anastasia, 1997), I, 15, 1, trad. rom., p. 129.

⁸ Quintilian, *De institutione oratoria*, I, 1.

⁹ Cf. Anselm din Canterbury, *Proslogion* și *Monologion*, traduceri în limba română de A. Baumgarten, Cluj, Editura Biblioteca Apostrof, 1996 și, respectiv, 1998.

Fiul este prezent în sufletul-vestigiu și imagine a Treimii, atunci dificultățile prin care acest suflet trece în efortul lui de cunoaștere a lui Dumnezeu și alipire la acesta se pot rezolva foarte legitim prin apelul la modelul pe care însuși obiectul căutat îl oferă căutătorului. Acest apel ia pe rând forma descoperirii graduale a treimilor interioare, apoi a prezenței incomplete a conștiinței de sine, a Cuvântului și în fine a calității sale de „a nu fi în nici o limbă”, dar de a putea iniția orice predicăție posibilă.

În acest fel și supuse dificultăților deja cunoscute din prima parte a tratatului apar cele două teme centrale ale acestei a doua părți. Mai întâi, iubirea, care ocupă un loc central în cartea a VII-a. Dar ea este expusă foarte diferit față de modul în care apare, de pildă, în *Confesiuni*, prin mărturisirea ei afectivă, sau așa cum apare în *Despre învățătura creștină*, ca regulă de hermeneutică scripturală. Aici ea apare ca o reformulare a dificultăților „chinuitoare – *laboriosas*” (din prologul cărții a II-a) care însoțesc căutarea lui Dumnezeu, prezentate în debuturile primelor cărți, dar și legată intens de procesul cunoașterii prin apariția pe scenă a unui nou actor: inima, ca sediu al întâlnirii dintre iubire și cunoaștere și loc al rostirii Cuvântului. În al doilea rând, cunoașterea, preponderent în cărțile IX–XI. Este firesc ca ea să fie tema cea mai arborescentă din această parte a tratatului, cât timp ea a constituit punctul de pornire al dificultăților din primele cărți. Supus acelorași dificultăți ca și iubirea, studiul cunoașterii oferă primele argumente în favoarea legării statutului uman de imagine de universul interior și punerea în plan secund al celui exterior. În acest univers interior apar tiparele treimilor umane care repetă structura persoanelor divine, dar lista lor și eventuala lor ordine, precum și raportul lor de armonie reciprocă constituie un subiect aparte, asupra căruia Augustin dă aici indicații destul de lacunare. Între ele, să amintim doar cea mai generică formulă a lor, de la finalul cărții a IX-a: *mens, notitia și amor*. Dar dincolo de indicarea acestora, mult mai importantă ni se pare descrierea funcționării lor, pentru că ea probează de fiecare dată apropierea dintre facultățile sufletului și persoanele Treimii și mai ales teza prezenței Fiului în suflet.

Din acest motiv, avem în această zonă a tratatului două teze care se desprind din analiza cunoașterii. Pe de o parte, faptul că nivelul cel mai intim al vieții sufletului este nașterea în el a Cuvântului interior, despre care aflăm în cartea a XV-a, § 19, că este „Cuvântul care nu este în nici o limbă”. Pentru Augustin, el este rod al prezenței christice; pentru noi, el este și un model important al multor teorii medievale ale universalului care s-au constituit pe altă filieră decât cea aristotelico-boethiană. Pe de altă parte, o afirmație precaută a unui principiu de incompletitudine a cunoașterii de sine, înțeles ca o condiție a armoniei dintre cunoaștere și iubire și implicit a cunoașterii naturii divine. Acest principiu, probabil cu origini plotiniene, îl ajută pe Augustin să arate cum cunoașterea intențională a naturii divine este și ea una incompletă (așadar, legată de schița de teologie negativă din prima parte a cărții a V-a), de vreme ce ea nu poate fi cunoscută complet nici măcar în prezența ei în profunzimea sufletului. Dar ea îl ajută totodată pe Augustin să formuleze o foarte consistentă teorie a intenționalității cunoașterii, intens valorificată în intenționalismul medieval ulterior, precum și o teorie a voinței care determină

sufletul să se îndrepte spre obiectele de cunoscut. În acest context al analizei conceptelor de intenție (*intentio*) și voință (*voluntas*) apare § 14 din cartea a X-a, în care suspendarea obiectelor cunoașterii printr-o metodă generală a îndoielii poate conduce sufletul spre certitudine. Paragraful este frapant, desigur, pentru cei dispuși să îl citească prin filtrul teoriei carteziene a îndoielii (care este fără îndoială un ecou, dar și o reorientare a teoriei lui Augustin). Departe însă de a fi pentru Augustin punctul central al acestei analize a cunoașterii, problema îndoielii pare a fi mai degrabă un complement al principiului incompletitudinii cunoașterii de sine, iar întreaga discuție asupra cunoașterii omenești este concentrată într-o expunere a funcționării analogice a nivelelor diferite de cunoaștere în § 6 al cărții a XI-a.

Așa cum vom vedea, paragraful acesta joacă un rol-cheie în întreg tratatul, prin folosirea abundentă (și destul de dificil de redat în limba română) a termenului *acies*, asociat pe rând nivelelor de cunoaștere. Ocurența lui este frecventă în întreg tratatul și la prima vedere pare o simplă metaforă a acuității: el are un sens originar militar în limba latină, referindu-se la ascuțișul unei lănci, la frontul unei lupte sau la corpul de armată care luptă în prima linie. Augustin îl folosește în câteva ocurențe în mod evident denigrator, pentru a arăta că acest „ascuțiș” este inefficient dacă este folosit singur în căutarea lui Dumnezeu. Conotația peiorativă dată de Augustin a fost, de altfel, foarte bine reținută de Anselm în debutul *Proslogion*-ului, unde el mărturisește că, datorită efortului căutării lui Dumnezeu și a ineficienței acestui instrument, „*ascuțișul minții îmi fugea în toate părțile – acies mentis omnino fugeret*”. Dar, de fapt, din parcurgerea citatului pe care Augustin îl dă în cartea a XIV-a, § 26, din dialogul ciceronian *Hortensius*, astăzi pierdut, ne putem da seama că folosirea metaforică a termenului *acies* și raportarea lui încrezătoare la activitatea intelectuală și mai ales la filosofie au putut fi citite de Augustin la Cicero. Acest amănunt ni se pare foarte important în completarea acestei sumare schițe a sinopticii tratatului *Despre Treime*. Dacă Cicero folosește optimist acest termen și dacă Augustin îl amintește până la saturație în tratatul său, transferându-l la diferite nivele de cunoaștere și operând acolo cu el, dar conotându-l și peiorativ (căci *acies*, ca orice linie de luptă, avansează și este și respinsă de inamic, fiind instituită ca limită de amândoi combatanții în egală măsură – cum o spune în cartea a XIII-a §, 23: „*precum linia de luptă însăși este împinsă înapoi*”), atunci am putea și noi să separăm, ca pe o parte distinctă și întrucâtva concluzivă a tratatului, întregul segment al cărților a XIV-a și a XV-a, care îl amintesc pe Cicero și explică de ce *acies mentis* nu ar fi suficientă în cunoașterea lui Dumnezeu și de ce transcendența acestui obiect de cunoaștere face insuficientă practica filosofiei pe care o recomandă Cicero în *Hortensius*.

Deși vom analiza separat această secțiune, este totuși locul aici să numim conceptul complementar al lui *acies* pe care Augustin îl propune în tratatul său și care apare de la începutul până la finalul lui în diferite ocurențe: credința (*fides*). La început nedefinită, amintită doar ca soluție a dificultăților descrise, apoi treptat explicată în raport cu cunoașterea și iubirea și localizată în inimă sau memorie, el ar putea fi legat, așa cum vom vedea, de conceptul de origine stoică al

asentimentului (*assensus*, atât de important și el în înțelegerea conceptului de credință în epistemologiile secolului al XIV-lea). Credința este pentru Augustin în acest tratat operatorul fundamental care leagă ființa umană de cea divină în sens ascendent și raportat exclusiv la statutul amintit al ei de peregrin. Dar este și un operator care este legat în sens descendent, pentru aceeași legătură a ființei divine cu cea umană, de persoana lui Christos și de episoadele întrupării și învierii. Prin urmare, legătura dintre *fides* și *acies* ne poate face să înțelegem, în acest efort de sinoptică a tratatului, cui i se adresează de fapt prima frază a cărții I:

Cel care le va citi pe cele pe care le rostim despre Treime trebuie mai întâi să fi aflat că pana noastră veghează împotriva calomniilor celor care se înșeală, pentru că disprețuiesc începutul credinței, dintr-o iubire imatură și perversă față de rațiune - *Lecturus haec quae de Trinitate disserimus prius oportet ut noverit stilum nostrum adversus eorum vigilare calumnias qui fidei contemnentis initium immaturo et perverso rationis amore falluntur.*

Prin urmare, Augustin își mărturisește intenția de a redacta un tratat despre Treime și spune că există un calomniator la care cele spuse despre ea se raportează defensiv, printr-o veghe (cu toate sinonimele sale: pândă, strajă, ocrotire, precauție, care fixează clar sensul termenului latin *vigilare*). Să remarcăm faptul că acest raport este dat drept accidental în raport cu cel prezentat ca fiind esențial (a rosti ceva despre Treime) și ni se spune despre el că trebuie reținut anterior (*prius*) discursului propriu-zis despre Treime. Totuși, sinoptica tratatului ne arată ceva total diferit, căci Augustin își construiește conceptul credinței pentru a arăta insuficiența ascuțitului ciceronian al minții și al filosofiei de-a lungul întregului tratat. Adversarul menționat retoric la plural este acuzat, de fapt, de un dezechilibru între iubirea (*amor*) față de rațiune și disprețul (*contemptus*) față de începutul credinței. Aceasta înseamnă că ne putem aștepta la restaurarea unui raport corect între ele, ceea ce se și petrece de fapt în tratat. Dar această restaurare nu are loc prin suspendarea ambilor termeni, adică disprețul și iubirea, ci doar a primului. Acest dispreț trebuie înlăturat întrucât credința este indispensabilă în cunoașterea transcendentului, pe când iubirea este de nesuspendat întrucât rațiunea este o facultate creată a omului pe care el o folosește natural pentru a-l căuta pe Dumnezeu.

Dar această rațiune, precum se vede, nu intră în legătură în această frază cu credința, ci cu *începutul* ei, potrivit aluziei la *Eclesiastic*, 25, 16. Acest cuvânt pare să ne facă un semn discret spre cartea a XIV-a, § 3, în care Augustin anunța nevoia unei științe, numite ulterior teologie, menite să „nască (*s.n.*), să hrănească, să întărească și să apere” credința. Pe aceasta nu trebuie neapărat să o practice toți creștinii (așa cum continuă literal paragraful citat), de unde putem deduce că Augustin are acolo în vedere formarea unui corp intelectual savant, pregătit în chestiunile doctrinei, gata să îndeplinească funcțiile cerute acestei științe. Așadar, rațiunea (și știința) sunt necesare pentru a împlini cele patru funcții și, din punctul de vedere al primei fraze a tratatului, mai ales pe prima din cele enunțate în vederea credinței.

Rațiunea merită, prin urmare, iubită, fără însă ca această iubire să fie una *imatură și perversă*. Cele două adjective ne atrag în mod deosebit atenția: este posibil să vedem în primul un nucleu de filosofie istorică, așa încât iubirea față de rațiune să aibă un sens matur abia atunci când rațiunea întemeiază credința (în cel care gândește sau în alții, prin predicare), și unul imatur când se consideră autonomă, așadar filosofia ciceroniană ar trebui înlocuită cu noua știință augustiniană fără nume. Putem însă interpreta al doilea termen apelând la a doua parte a înseși definiției augustiniane a perversiunii din *Despre diferite întrebări*, 30: „*cea mai înaltă perversitate înseamnă a te folosi de cele de care trebuie să te bucuri și a te bucura de cele pe care trebuie să le folosești – summa perversitas est fruendis uti velle atque utendis frui*”¹⁰, unde *uti* și *frui* sunt concepte fundamentale ale augustinismului definite în *Despre învățătura creștină*, I, 3, iar *frui* este intim legat de doctrina fericirii din cartea a XIII-a. Prin urmare, iubirea perversă față de rațiune este cea care o folosește pe aceasta ca obiect ultim în care omul trebuie să își găsească bucuria, și nu ca un instrument prin care descoperă capacitatea proprie de a ținti transcendentul. Este ceea ce acuză Augustin în cartea a XIV-lea când își prezintă despărțirea de *Hortensius*. Deci adversarul primei fraze din *Despre Treime* este Cicero, dar prezentat abia la finalul tratatului. În fond, Augustin însuși spune, în *Confesiuni*, VIII, 7, că citise încântat *Hortensius* pe când avea 19 ani. Citim, așadar, în *Despre Treime* și povestea unei lecturi de tinerete spre care revine critic la senectute, așa cum mărturisise Augustin în fraza din epistola introductivă pe care am citat-o mai sus.

În felul acesta, sinoptica prezentată ne arată faptul că, deși Augustin spune în a doua frază a prologului că subiectul acestui tratat este Treimea divină („*de trinitate quae Deus summus et verus est*”), totuși o mare parte a lui este preocupată de treimile-vestigii/imagini ale acesteia în sufletul omenesc. În acest fel, el are acum o unitate sporită: construit în două părți, *Despre Treime* prezintă în prima dificultățile de acces ale sufletului la transcendent și structura acestui transcendent dată drept garanție a posibilității accesului căutat, dar prezintă în a doua parte a sa statutul și harta sufletului omenesc drept dovezi ale posibilității accesului căutat, în cheia unui intenționism care angajează sufletul într-un drum spre Dumnezeu. Dar tratatul începe cu o frază și se încheie cu o analiză adresate lui Cicero. Ele arată un efort de judecare a statutului filosofiei, de inserare în prelungirea rațiunii a conceptului credinței și de indicare a posibilității unei noi științe căreia Augustin îi scrie în acest tratat doar prolegomenele, lăsând-o ca sarcină a unei gândiri care a născut-o, a hrănit-o, a fortificat-o și a apărat-o pe cât a putut, supunând-o de fapt unor noi, imense și nebănuite crize în secolele Evului Mediu târziu. Avem, așadar, un tratat unitar, fapt dovedit și de dispunerea citărilor biblice în text: multe dintre cele care apar în primele cărți revin abia la final, ca un semn că autorul revine la primele

¹⁰ Augustin, *Despre diferite întrebări*, 30 (*Patrologia latina*, Paris, ed. J.P. Migne, 1841, vol. 40, pp. 11–101).

teme ale gândirii sale preocupat implicit de unitatea operei sale. Dacă privim așa tratatul lui Augustin, este firesc să desfășurăm mai larg această sinoptică răspunzând la două întrebări punctuale, pentru a clarifica punctele de sprijin ale drumului gândirii lui Augustin în cele cincisprezece cărți ale tratatului: 1. Care sunt dificultățile pe care sufletul omenesc le întâmpină în efortul său de cunoaștere a naturii divine și de ce proloagele primelor cinci cărți ale tratatului au o valoare analogică? 2. Care sunt raporturile dintre Tată și Fiu, de vreme aceste raporturi funcționează ca garanții pentru posibilitatea depășirii dificultăților de mai sus?

1.

În fiecare din proloagele primelor cinci cărți, Augustin simte nevoia unor descrieri ale năzuinței omenești spre Dumnezeu și a dificultăților acestora. Aceste descrieri conduc la clasificări ale unor tipuri de atitudine umană. Ele ne fac astfel să înțelegem mai ușor natura (despre care vom argumenta că este comună numitelor secvențe de text) problemei cu care se confruntă autorul. Astfel, în debutul fiecăreia dintre primele cinci cărți, el revine la punctul de pornire al meditației sale și o reia ca de la un nou început, reformulând termenii punctului de pornire. Ei nu redau, într-adevăr, de fiecare dată integral problema, dar suprapunând aceste texte și reconstruindu-le incompletitudinea, putem decoda dificultatea pe care o mărturisește Augustin.

Primul paragraf al primei cărți¹¹ se referă la trei categorii umane care năzuie spre cunoașterea lui Dumnezeu. Erorile lor par ordonabile gradual¹², în funcție de nivelul de puritate al abordării lor: cei care îl gândesc prin extrapolarea experienței corporale, cei care îl gândesc prin extrapolarea experienței sufletești și cei care îl gândesc prin negarea oricărei creaturi. Este ușor de înțeles de ce prima categorie merită repudiată, dacă ne gândim la ce înrudire are acest text cu tipurile umane ale lui Pavel, din *1 Corinteni*, 3, 2–3. La a doua, critica este acceptabilă, dar merită o clipă să accentuăm de ce discursul lui Augustin însuși nu cade în acest al doilea nivel, de vreme ce facultățile sufletului omenesc admit analogia cu persoanele Treimii. Răspunsul este destul de ușor de întrevăzut: nu analogia pare să îl deranjeze pe Augustin, căci el însuși o cultivă, ci direcția ei, care trebuie să fie întotdeauna dinspre

¹¹ Despre acest prolog, A.M. La Bonnardière (A.-M. La Bonnardière, *Recherches de théologie augustiniene*, Paris, 1965, p. 176) argumentează faptul că ar fi putut fi scris la finalul întregii redactări a tratatului, ceea ce ar putea să ne sublinieze insistența lui Augustin asupra sensului acestui prolog în raport cu întregul său demers.

¹² J. Cavadini (*Visioning Augustine*, New York, Blackwell, 2019, p. 6–7) vede în această serie un model inspirat de ascensiunea sufletului în neoplatonism, invocând între altele expresia „*illud ineffabile ineffabiliter videri possit*” comentată și de noi mai jos din *Despre Treime*, I, 3. Modelul nu este exclus, dar apropierea de cele trei grade pauline din *1 Corinteni*, 2–3 (cei corporali, animalici și spirituali) ni se pare mai evidentă.

natura divină spre cea umană și nu invers¹³. A treia categorie, însă, pare să deschidă o critică a unei posibile teologii negative: de ce nu poate ajunge la Dumnezeu cel ce neagă și se desparte de întreaga creatură? Răspunsul este mai întâi unul general și comun tuturor celor trei nivele, și anume datorită prezumției (*praesumptio*), păcat foarte apropiat trufiei, dar înțeles în termenii asumării raționale a unei sarcini de care sufletul nu se poate achita și care nu îi revine acestuia, ci îl întrece ierarhic. Dar apoi, răspunsul devine nuanțat și tocmai în această nuanță, credem, stă sensul întregii dificultăți. Ultima categorie umană cade într-o structură paradoxală care ne atrage atenția:

Dar, pentru că sunt foarte îngreunați de povara mortalității, pentru că ei și vor să pară că știu ceea ce nu știu, și nici nu pot < să știe > ceea ce vor să știe etc. – sed mortalitatis onere praegravati cum et videri volunt scire quod nesciunt et quod volunt scire non possunt etc.

În primul rând, Augustin leagă această situație de condiția căderii. Prin urmare, orice urmează să spună acum trebuie raportat la o condiție umană pământească generică și să fie reținut ca o stare generală dată a omului după cădere, dar care poate și fi depășită, așa cum vom vedea. Și, într-adevăr, el spune că această condiție este marcată de două situații juxtapuse prin două adverbe: *și ... și*. Prima situație amintește de interlocutorii persiflați de Socrate în dialogurile de tinerețe ale lui Platon: a pretinde că știi ceea ce de fapt nu știi înseamnă a produce aparența (*videri volunt*) unei cunoașteri sau, altfel spus, a produce o judecată lipsită de necesitate. A doua situație este doar semnul unei neputințe: a produce o judecată fără a spune nimic nou, oricât de dorită ar fi noutatea care rămâne doar obiectul voinței, dar nu și al cunoașterii. Juxtapunerea situațiilor are natura unui paradox, chiar dacă nu este limpede exprimat, deoarece nimic nu ne arată că prima situație este chiar producătoare de noutate (deși ea ar putea să fie, pentru că pretinde la limită să spună sofistic orice despre orice), și nimic nu ne arată că a doua situație este chiar producătoare de necesitate (deși ea ar putea să fie, pentru că pretinde la limită să funcționeze în interiorul tautologiei). Să ne spună oare acest pasaj că Augustin intenționează aici o interpretare a situației lapsare drept o cădere în paradox, pentru a lăsa de fapt mântuirea să fie asociată cu ieșirea din ea? Dacă urmărim firul acestei posibilități și răspundem pozitiv acestei întrebări, o serie de elemente ale paragrafelor următoare par să se ordoneze coerent. Tocmai paragraful următor este dispus să asimileze primele două clase de erori treptelor de interpretare ale Scripturii sprijinindu-se pe autoritatea lui Pavel, din *1 Corinteni*, 3, 2 (*ca unor copilași în Christos lapte v-am dat de băut, nu hrană tare, căci încă nu puteați etc.*). Pasajul este deosebit de important pentru că el îi exclude complet pe cei din a treia categorie, ca pe unii

¹³ Această „direcție” a analogiei dinspre divin spre uman prezentă în tratat ne face să nu conșimțăm celor afirmate de Chadwick, *op. cit.*, p. 128, pentru care raporturile intratrinitare ar fi aici clarificate printr-o „serie de analogii luate din (*s.n.*) psihologia omului”.

complet nesupuși condiției hermeneutice a Scripturii („*însă de la lucrurile care nu sunt, Scriptura nu a derivat vreun cuvânt...*” spune explicit § 2). Dacă speculația noastră nu este prea îndrăzneată, cei din a treia categorie ar putea fi asimilați, eventual, celor care folosesc exclusiv *acies mentis* fără niciun apel la creatură. Ei nu sunt alții, însă, decât filosofi de tradiție platoniciană (sugerați subtil tocmai de aluzia la acuzația socratică relativă la cei ce pretind că știu ce nu știu, dar și de prezentarea platonicienilor în termeni asemănători acestei a treia categorii în *Despre cetatea lui Dumnezeu*, VIII, § 6). Așadar, această a treia categorie din textul lui Augustin este corespondentul negativ al „spiritualilor” lui Pavel care au depășit atât condiția celor ce reduc totul la corp, precum și a celor care reduc totul la suflet din capitolele pauline din *1 Corinteni*, 2–3. Dar rezultatul noului pas făcut de autor este aici suprinzător: interpretarea în cheia nivelelor hermeneuticii biblice a primelor două categorii permite (în § 3) înțelegerea gradualității lor ca o treptată „*purificare a minții noastre prin care să poată fi văzut acel inefabil în mod inefabil – illud ineffabile ineffabiliter videri*”, ceea ce ne amintește frapant de principiul plotinian al asimilării văzătorului cu natura binelui văzut, de pildă, din *Enneade*, I, 6, 9. Această gradualitate conduce, în § 5, la o uimitoare afirmare a unui principiu al pluralității interpretării Scripturii: „*și de aceea este util ca mai multe <interpretări> să provină din partea mai multora cu o pană diversă, dar nu cu o credință diferită, ba chiar în privința aceluiași întrebări faptul însuși să ajungă la cei mai mulți pentru unii într-un fel, iar pentru alții altfel*”. Cu această frază, este evident că Augustin depășește cadrul strict și oarecum canonic al celor patru interpretări ale Scripturii (literală, simbolică, tropologică și anagogică¹⁴) și se referă la un număr nedeterminat de interpretări posibile, cărora le impune o singură condiție: „*nu cu o credință diferită – non diversa fide*”. Este ca și cum ar spune: „*crede și interpretează cum vrei*”, formulă care ar fi analogică celebrului „*iubește și fă ce vrei (dilige et quod vis fac)*” din *Comentariul la Epistola lui Ioan*, VII, 8¹⁵. Odată fixat acest cadru, putem invoca două pasaje anterioare acestuia, unul în care Augustin introduce pentru prima dată în text conceptul credinței și altul în care el arată ce se poate petrece în cadrul acestei pluralități a interpretărilor animate de o credință comună.

Primul pasaj, în debutul § 4, ne spune că ascuțișul minții (*acies mentis*) nu se poate fixa în lumina covârșitoare a cunoașterii divine decât dacă este însoțit de credință. Pe lângă faptul că cei doi actori importanți ai tratatului, *acies* și *fides*, intră împreună în scenă, putem reține de aici faptul că *fides* joacă rolul unei soluții. Se conturează astfel, deocamdată destul de tulbure, o schemă de înțelegere: dacă cei ce cad în paradoxul de mai sus prin însăși condiția lăpsară sunt mai ales cei care folosesc prezumțios ascuțișul minții, atunci credința ar putea juca rolul conceptului-călăuză

¹⁴ Pentru o monografie patristică și medievală a acestei teorii, cf. H. de Lubac, *L'exégèse médiévale, les quatre sens de l'Écriture*, Paris, Aubier, 1959–1964.

¹⁵ Augustin, *In Epist. Ioh.*, VII, 8 (trad. rom.: Augustin, *Despre iubirea absolută. Comentariu la prima epistolă a lui Ioan*, traducere de R. Matei, introducere de M.-A. Vannier, ediție îngrijită de C. Bădiliță, Iași, Editura Polirom, 2003, p. 235).

care poate scoate din paradox, deși textul nu ne dă încă niciun indiciu despre *ce este* această credință, ci dimpotrivă, mărturisește doar intenția unei viitoare determinări: „*trebuie arătat dacă credința este astfel*”. Conceptele se dispun acum în maniera unui *puzzle* din care lipsesc încă piese, chiar dacă ele apar treptat.

Al doilea pasaj, din debutul § 5, arată ce anume merită să se întâmple în interiorul aplicării acestui principiu al pluralității interpretării: „*oricine citește acestea, unde este tot pe atât de sigur <ca și mine>, să înainteze împreună cu mine, unde tot pe atât ezită, să caute împreună cu mine, unde își recunoaște eroarea, să revină la mine, unde <o recunoaște> pe a mea, să mă respingă*”. Sunt condițiile unui eminent dialog teologic. Dar, dacă privim îndeaproape lista posibilităților expuse, recunoaștem faptul că Augustin gândește în termenii aceluiași paradox din § 1. Există patru situații menționate, din care ultima este reductibilă la a treia, fiind doar o schimbare de roluri. Prima numește o înaintare (*pergat*) în cunoaștere pe un drum cert, despre care deja știm că urmează să ni se spună imediat că trebuie să aibă loc în interiorul unei credințe identice. A doua numește prin ezitare imposibilitatea înaintării, așadar șovăirea în fața tentației de a părăsi o sferă a necesității certe, iar a treia și a patra numesc înaintarea eronată, așadar una care produce noutăți care nu se pot întemeia. Avem structura aceluiași paradox, în care se conturează de această dată posibilitatea soluției care poartă numele credinței, de vreme ce nici refugiul în necesitatea protectoare, nici riscul afirmării lipsite de necesitate nu sunt acceptabile.

Aceste două pasaje ne pot lăsa să credem că Augustin a transferat problema în planul hermeneuticii biblice. Însă începem să credem că bănuiala noastră este întemeiată abia când citim § 14, unde Augustin pune de această dată în joc una din temele centrale ale tratatului și introduce teoria dublei trimiteri a lui Christos (pe care am rezervat-o celei de-a doua întrebări din șirul celor șapte propuse mai sus). El opune, de fapt, două pasaje neotestamentare aparent contradictorii, supunându-le unei grile comune: *Ioan*, 14, 28, în care Christos spune „*Tatăl este mai mare ca mine*” și *Filipeni*, 2, 6, unde Pavel spune despre Christos că este „*egal lui Dumnezeu*”, adică Tatălui, alături de care Augustin amintește simbolul romano-milanez și cel nicean, care spun același lucru. Cum se pot interpreta corect pasaje care spun că același Christos este și egal cu, și mai mic decât Tatăl? Augustin citează imediat și forma extinsă a textului din *Filipeni*, 2, 6–7, unde cele două raportări ale lui Christos la Tată poartă numele de *forma Dei* și *forma servi* și enunță kenoza lui Christos și întruparea lui (aici: *similitudine*, ca un proces invers creării omul din *Geneza*, 1, 26): „*el, pentru că fusese în forma de Dumnezeu (forma Dei), nu a socotit o știrbire să îi fie egal lui Dumnezeu, ci el însuși s-a golit pe sine primind forma de slujitor (forma servi), făcându-se după asemănarea (similitudine) oamenilor și fiind găsit în purtare ca un om*”. Vom vedea cât de important este acest termen, *forma*, pentru sensul tratatului abia în cartea a XV-a, § 24, unde el apare și cu sensul predicăției logice¹⁶. Dar, dacă am continua ritmul analogiilor propuse, atunci forma de Dumnezeu

¹⁶ Dubla uzanță a termenului motivează și traducerea noastră pentru pasajul biblic prin echivalentul „formă”.

și egalitatea Cuvântului cu Tatăl pot juca rolul predicăției necesare, în care verbul-Fiu nu spune nimic nou despre subiectul-Tată pe care îl rostește, dar este evident adevărat și necesar, iar forma de slujitor afirmă o noutate radicală și absolut uimitoare a Cuvântului. Cele două ipostaze pot fi în mod evident legate numai prin credință, și nu prin oricare, ci prin credința în unicitatea persoanei lui Christos, același Dumnezeu-om în cele două cazuri.

Avem, prin urmare, în cartea I, cel puțin trei situații care pot fi asimilate, chiar parțial, unei structuri paradoxale care definește omul căzut: al treilea grad al erorii în căutarea lui Dumnezeu, ipostazele dialogului teologic și cele două pasaje biblice care se opun aparent. Acest paradox are de fiecare dată doi membri extremi, unul marcat de nota necesității, celălalt de nota noutății, iar Augustin pare să indice, deocamdată foarte nedefinit, credința ca soluție de ieșire. Dacă putem accepta această grilă de lectură, ne rămân de făcut doi pași: să o comentăm în sine și să o probăm pe proloagele următoarelor patru cărți.

Este destul de ușor de surprins asemănarea acestei structuri de argumentare cu celebrul paradox „al lui Menon” din dialogul omonim al lui Platon: „*omul nu poate să caute nici ceea ce știe, nici ceea ce nu știe. Nu poate să caute ceea ce știe fiindcă știe și nimeni n-are nevoie să caute ceea ce știe; nu poate să caute nici ceea ce nu știe, fiindcă nu știe ce anume să caute*”¹⁷. Prin urmare, înaintarea necesară a cunoașterii este imposibilă fie pentru că obiectul nu este nou, fie pentru că nu este necesar. Dacă am face un exercițiu de contemplare a platonismului strict din perspectiva acestei fraze, am putea observa că întreaga teorie a ideilor are rolul unei soluții a ei, ca și cum am spune: să inventăm o lume a cauzelor existenței, cunoașterii, pluralității, numelor și modelatoare a lucrurilor pe care sufletul a vizitat-o cândva, a uitat-o și și-o reamintește în actul cunoașterii, pentru că astfel problema este rezolvată: înaintarea cunoașterii este acum posibilă fiindcă obiectul este și nou, de vreme ce l-am uitat, și necesar, pentru că ne reamintim existența lui într-o lume a necesității.

Dacă citim acum primul capitol din Constantin Noica, *Devenirea întru ființă*, („*Cercul în conștiința filosofică*”)¹⁸, putem constata cu surprindere cum autorul preia această schemă de gândire, ca pe o prelungire a întrebării care a dat titlul tezei sale de doctorat *Schiță pentru istoria lui „Cum e cu puțină ceva nou”*¹⁹, și sugerează faptul că ea este recurentă în istoria filosofiei, stabilind analogii cu Aristotel, Augustin, Kant și cu alții. Ideea ni se pare generoasă și o vom folosi aici ca autoritate: într-adevăr, analogia dintre Platon și Kant este destul de evidentă dacă ne gândim la problema fundamentală a *Prolegomenelor*: oamenii pot cădea în scepticism privitor

¹⁷ Platon, *Menon*, 80e-81a, traducere de L. Lupaș și P. Creția, în Platon, *Opere*, vol. II, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1976, p. 387.

¹⁸ C. Noica, *Devenirea întru ființă. Încercare asupra filozofiei tradiționale. Tratat de ontologie. Scrisori despre logica lui Hermes*, studiu introductiv de S. Lavric, București, Editura Humanitas, 1998, p. 62 sqq.

¹⁹ C. Noica, *Schiță pentru istoria lui Cum e cu puțină ceva nou*, București, Editura Humanitas, 1995.

la încrederea lor în progresul cunoașterii când constată că propozițiile pe care le pot formula sunt fie unele în care predicatul repetă subiectul, preluându-i necesitatea dar fără nicio noutate, fie unele în care spune despre subiect ceva complet diferit și nou fără a întemeia necesitatea. Ieșirea propusă de Kant revine la indicarea propozițiilor aritmeticii: dacă $7+5=12$, atunci predicatul implică și o noutate și o necesitate a propoziției, deoarece ea este adevărată, dar 12 este altceva decât fiecare din celelalte două cifre²⁰. Simplitatea acestei reformulări ne ajută să vedem cât de aproape este Kant de Platon, deoarece primele propoziții, cele analitice, corespund primei părți a paradoxului, iar ultimele, cele sintetice, corespund celei de-a doua părți. Nu la fel de evidentă ni se pare analogia pe care o face Noica cu Aristotel, unde el invocă foarte generic cuplul actului și al potenței ca fiind posesorul cheii care ne conduce la identificarea cercului noutății cunoașterii²¹. Explicația este acolo foarte neclară, însă credem că, la o privire mai atentă, intuiția lui Noica este profund verificabilă, chiar dacă mai degrabă, am îndrăzni să o spunem, pe textul capitolului 2 al *Categoriilor*²². Într-adevăr, acolo Aristotel încearcă să arate faptul că limbajul este capabil să semnifice devenirea, și se referă la termeni care corespund realităților și care se spun despre un subiect, dar nu sunt în el (așadar, rostesc o necesitate fără nimic nou, așa cum omul se afirmă despre om), care sunt în subiect, dar nu se spun despre el (așadar, rostesc o noutate fără necesitate, așa cum o gramatică se poate afirma despre un suflet), și, respectiv, care sunt și în subiect, și se și spun despre el (așadar, rostesc o noutate însoțită de necesitate, pentru că sunt accidente neseperabile, așa cum știința din suflet se afirmă despre gramatică, dacă într-adevăr sufletul o deține). Dacă suntem de acord cu faptul că aici Aristotel nu își propune să demonstreze faptul că *a priori* sufletul are acces la acest tip de propoziții, ci doar constată faptul că așa funcționează actul omenesc de semnificare, atunci putem reține faptul că, în dispunerea acestor afirmații dintr-un capitol-cheie al gândirii lui Aristotel, este într-adevăr recunoscută aceeași structură de gândire.

Analogia cu Augustin pe care o face Constantin Noica ne poate și ea veni în sprijin, dar textul menționat este *Despre învățător*²³. Din păcate, mențiunea este doar generică, însă ideea este fecundă și o vom folosi și noi ca autoritate de la care

²⁰ Imm. Kant, *Prolegomene la orice metafizică viitoare care se va putea înfățișa drept știință*, traducere de M. Flonta și Thomas Kleininger, studiu introductiv și note de Mircea Flonta, ed. a IV-a, București, Editura Humanitas, 2014, p. 92 sqq.

²¹ „Chiar la un Aristotel, unde dinamismul este înlocuit printr-un simplu mecanism – jocul formă-materie – problema centrală a cunoașterii, cum cunoști ceva ce nu cunoști, trebuie să se pună, măcar incidental, iar soluția sa indică încă același cerc semnalat de sofști. Într-adevăr, după Aristotel, cu teoria sa a actualității și a virtualității, spiritul cunoaște actual ceva nou prin faptul că îi deține virtual cunoștința” – C. Noica, *op. cit.*, p. 63.

²² Aristotel, *Categorii*, 2, 1a, traducere și interpretare de C. Noica, București, Editura Humanitas, 1994, p. 6.

²³ „Micul dialog *De magistro* vine să arate că soluția în problema aceasta a cunoașterii – devenită la Augustin: cum poți învăța ceva ce nu știi încă, cum se poate în genere învăța –, este: nu se poate învăța ceva decât prin învățătorul lăuntric. Noutatea de gândire e posibilă prin regăsirea neîncetată a unui Christ lăuntric, străin de noutate, ca fiind permanentă însăși” – C. Noica, *op. cit.*, p. 63.

pornim: într-adevăr, în *Despre învățător* Augustin susține că înaintarea cunoașterii are loc prin apelul la prezența constantă a lui Christos lăuntric. Deși intuiția lui Noica ni se pare foarte corectă, totuși, credem că nu în acest tratat se află cele mai bune argumente pentru care acest lucru este credibil, ci în elaborarea mult mai vastă din *Despre Treime*. De fapt, propunerea noastră în prezentul studiu este o lectură a tratatului lui Augustin din perspectiva acestei foarte fecunde sugestii a lui Noica, dar cu o privire mult mai aplicată asupra acestui text și a modului propriu al lui Augustin de a formula și de a soluționa o problemă care pare a fi, în acest moment, comună unei părți consistente a istoriei filosofiei²⁴. Propriu-zis, vom încerca să susținem teza potrivit căreia întreg acest tratat are ca structură de profunzime un model de gândire care dezvoltă paradoxul lui Menon, pe care de altfel Augustin îl cunoaște cel puțin indirect, deoarece citează în cartea a XIII-a, § 24, actul de învățare/reamintire al slujitorului lui Menon, într-un context în care critică teoria reamintirii:

De aceea Platon, acel nobil filosof, s-a străduit să ne convingă că sufletele oamenilor au trăit aici și înainte să fi purtat aceste trupuri și că de aici vine faptul că cele învățate sunt mai degrabă reamintite ca fiind cunoscute, decât se cunosc ca fiind noi. Căci el relatează cum un slujitor, când a fost întrebat nu știu ce lucruri cu privire geometrie, a răspuns ca și când ar fi fost foarte experimentat în acea învățătură. Desigur, fiind întrebat pas cu pas și potrivit unei arte, el vedea ceea ce trebuia să fie văzut și spunea ceea ce văzuse.

Analogiile se pot, într-adevăr, stabili între Platon și Kant destul de riguros și la nivelul problemei ridicate, și la nivelul soluției propuse: ceea ce pentru Platon înseamnă postularea existenței ideilor vizitate de suflet este pentru Kant propoziția aritmeticii. Dar alături de simplitatea enormă a celei de-a doua soluții, ne atrage atenția o diferență majoră între ele. Pentru soluția lui Platon garantează obiectul; pentru a lui Kant – subiectul. Dacă privim acum problema cu care se confruntă Augustin, cunoașterea naturală a lui Dumnezeu, putem înțelege faptul că în fața lui se află o sarcină mai complexă decât a celorlalți doi, deoarece aici obiectul este transcendent, viu și creator al subiectului, așadar soluția nu poate sta doar pe seama unui singur termen, ci trebuie să existe și o garanție dată de obiectul transcendent, și o structură a subiectului aptă de a tinde spre ceea ce caută. În opinia noastră, tocmai în această direcție se îndreaptă aici Augustin, astfel încât garanția dată de Dumnezeu pentru faptul că paradoxul poate fi depășit este însăși structura raporturilor dintre Tată și Fiu lecturate prin faptul întrupării și cel al învierii lui Christos (temă

²⁴ De exemplu, pentru o posibilă aplicare a acestui mod de gândire la definiția unui nume divin în cazul lui Dionisie Pseudo-Areopagitul, *Despre numele divine*, I, 4 și interpretarea pe care o dă Toma din Aquino în *Summa theologica*, q. 13, a. 5 prin distincția dintre perfecțiunile semnificate și modurile de semnificare, vezi studiul nostru „*Manifestative et laudative. Toma din Aquino între realism și transcendentalism în problema numelor divine – Summa theologica*, I, q. 13”, în A. Baumgarten, *Aproape de Toma*, studii de aristotelism și neoplatonism latin, Târgu Lăpuș, Editura Galaxia Gutenberg, 2010, pp. 239–264.

de care ne vom ocupa răspunzând celei de-a doua întrebări din lista de mai sus). La rândul ei, structura aptă de a tinde spre ceea ce ea caută este reprezentată aici în principal de conceptul credinței lecturate simetric prin faptul prezenței lăuntrice a Cuvântului, așa cum Augustin va defini riguros credința legând-o de cunoaștere, de iubire, de inimă (și secundar de voință, memorie, intenție). Dacă la Platon și la Kant un singur termen din cei doi oferea soluția, era firesc și ca soluția să aibă un singur nume (ideea, respectiv propoziția aritmetică); în schimb, pentru că la Augustin amândoi termenii par constrânși prin statutul lor să colaboreze la „soluție”, ea va consta din întâlnirea, pe de o parte, a credinței, pe de altă parte a învierii și prezenței lui Christos în inimă. Iar pentru ca aceste analogii să își primească argumentele textuale, să revenim la comparația proloagelor primelor cinci cărți, care pregătesc doar formularea problemei.

Cartea a II-a debutează cu un scenariu asemănător celei anterioare: căutarea naturală a lui Dumnezeu întâmpină „dificultăți chinuitoare”: ele definesc o condiție generică, pentru că au loc și în plan hermeneutic (pentru cei care încearcă să le înlăture prin interpretarea textului sacru) și în planul „cercetării creaturii” (pentru cei încrezători în *acies mentis*), iar cele două atitudini divid genul uman. (Abia § 9 și 29 sugerează faptul că soluția dificultăților stă în credința în înviere, dar vom reveni la aceste pasaje.) Primul paragraf fixează doar limitele în care este just să fie încercate aceste dificultăți chinuitoare și care au de fiecare dată un caracter extrem și merită iertarea celor care s-au putut feri de ele:

...există două lucruri care sunt cu cea mai mare dificultate îngăduite în eroarea oamenilor: prezumția (*praesumptio*) mai înainte ca adevărul să fi ieșit la iveală, iar când deja a ieșit, apărarea falsității prezumate (*praesumptae defensio falsitatis*).

Cele două acte reprobabile indică o nouă perspectivă asupra condiției omului căzut în paradoxul despre care Augustin deja spusese în cartea anterioară că este afectat integral de prezumție, ca și aici. Însă primul act este emiterea unei pretenții de noutate asupra unui adevăr care încă nu s-a manifestat, pe când al doilea este emiterea unei pretenții de necesitate asupra unei noutăți false. Este același paradox, dar lecturat din perspectiva etică a achiziției adevărului, astfel încât am putea citi cele două atitudini în lumina celor două adjective ale primei fraze a tratatului: prima este o iubire *imatură*, a doua – una *perversă* a adevărului. Lectura etică se confirmă prin finalul paragrafului, care invocă iarăși condiția dialogului teologic, legând cercetarea adevărului de prietenia comună față de el și devenind astfel un ecou indirect al celebrei butade aristotelice din *Etica nicomahică*.

Cartea a III-a dezvoltă în debutul ei tema dialogului teologic și exprimă preferința lui Augustin pentru scris²⁵ în detrimentul lecturii. Mărturisirea lui poate

²⁵ În acest pasaj, Augustin folosește verbul *dictare*, ceea ce ridică nedumeriri în raport cu folosirea proprie a instrumentului de scris *stilum* (tradus de noi convențional prin „pana”). Nu putem ști, așadar, în ce măsură Augustin a dictat sau a scris cu mâna proprie acest tratat.

deruta, întrucât la prima vedere textul conține un refuz al literaturii patristice grecești privind teologia trinitară²⁶. De fapt, dacă citim acest text în sensul structurii de gândire urmărite, el are un cu totul alt sens. Aici, aceeași „pană (*stylum*)” ca și la începutul tratatului veghează contra carnalilor și psihicilor/animalicilor (menționați de Pavel în același pasaj *1 Corinteni*, 2–3) și simte nevoia de a scrie despre Treime, deoarece scrisul îl face să descopere ceea ce nu știa (*multa quae nesciebam scribendo me didicisse confitear*) și deoarece Dumnezeu însuși – probabil ca învățător lăuntric – îl îndeamnă și ajută (*ipso exhortante ... atque adiuvante*). Ne putem reaminti (din I, § 3) faptul că „a cunoaște substanța lui Dumnezeu”, adică a descoperi ceea ce nu știa, înseamnă pentru Augustin un act de purificare și de vedere (plotiniană și) „inefabilă a celui inefabil”. Or, în această secvență rolul cunoașterii/purificării îl joacă tocmai scrisul. Deși nu o spune direct, opoziția cu cititul situează scrisul în aceeași schemă a paradoxului amintit: este cert că textele lecturabile și traduse din greaca pe care Augustin spune că nu o prea cunoaște²⁷ conțin „toate cele pe care le putem căuta cu folos – cuncta quae utiliter quaerere possumus”. Recunoașterea evidentă a doctrinei grecilor se suprapune însă peste refuzul lecturii ca act în sine. Am putea îndrăzni următoarea interpretare: textele lecturabile oferă probabil adevăruri necesare, dar fără ca ele să fie descoperite lăuntric drept noutatea cu care sufletul se purifică, ceea ce le face analogice poziției rostirilor necesare lipsite de noutate din formula paradoxului. Tabloul este completat de cealaltă extremă, a acelor „lăudabile preocupări (*laudabilibus studiis*)”, explorând noutăți de întemeierea cărora ele au nevoie și care apar în paragraf în rolul „fraților care mă presează (*fratribus flagitantibus*)”. Scrisul inspirat de Cuvântul lăuntric le exprimă însă pe ambele, atât noutatea, căci este un *studium* lăuntric pentru a exprima ceva nou despre Treime, dar și necesitatea, pentru că este inspirată lăuntric, spre deosebire de citit, care nu ar avea această dimensiune lăuntrică. Augustin nu spune aceste lucruri explicit, însă modul în care menționează atitudinile extreme și respinse și plasează intermediar soluția lor amintește structura paradoxală care pare să guverneze proloagele acestor cărți. Dacă interpretarea noastră este plauzibilă, ne aflăm la una din rădăcinile temei culturale a scrisului ca eliberare, purificare și descoperire a adevărului²⁸.

²⁶ Acest refuz trebuie totuși privit în contextul în care *Despre Treime* este unul dintre tratatele augustiniene care folosește cei mai mulți termeni grecești din toată opera sa, alături de *Despre cetatea lui Dumnezeu*, *Comentariul la Evanghelia după Ioan* sau *Manualul*, potrivit lui Marius Cruceru (*Augustin, un amator..., studiu asupra terminologiei filozofico-teologice de influență grecească în tratatele teologice târzii ale lui Augustin*, Cluj-Napoca, Casa Cărții de Știință, 2006, p. 20 sqq.)

²⁷ Pentru gradul precar al cunoașterii limbii grecești la Augustin, în contextul uitării ei treptate în Occident, cf. Marrou, *op. cit.*, pp. 39–43.

²⁸ Această atitudine se regăsește, de pildă, în *Epistola 143*, unde scrisul și înaintarea în cercetare intelectuală descriu un cerc comun al cauzei și al efectului: „Din acest motiv eu mărturisesc că mă străduiesc să fac parte dintre cei care scriu înaintând și scriind înaintează – Ego proinde fateor me ex eorum numero esse conari, qui proficiendo scribunt, et scribendo proficiunt”. Augustin, *Epistole*, 143, PL. 33, col. 585.

În debutul cărții a IV-a, însă, întâlnim mai multe elemente care completează analogiile pe care le-am propus, dar și o serie de elemente noi care anunță dezvoltările cărților următoare:

Neamul omenesc obișnuiește să pună mare preț pe știința lucrurilor pământești și cerești. În el, mai buni sunt, desigur, cei care preferă acestei științe să se cunoască pe ei înșiși, iar mai demn de laudă este sufletul căruia i-a fost cunoscută chiar slăbiciunea sa (*infirmetas sua*) decât cel care, pentru că nu a ținut cont de ea, scrutează și chiar va cunoaște (*etiam cogniturus*) căile astrelor, sau decât cel care, după ce deja le-a cunoscut, el însuși consideră despre sine că nu știe pe ce <cale> să pornească spre mântuirea și întărirea sa.

Avem aici tot trei tipuri umane, chiar dacă unul din ele se divide, ceea ce ne permite să le punem în analogie cu cele trei tipuri umane din debutul cărții I. Sunt unii a căror știință mizează pe corporalitate (aici: pe știința lucrurilor pământești și cerești), sunt alții a căror știință mizează pe autocunoaștere și apelează la astrologie pentru a se cunoaște pe sine. Dintre aceștia din urmă, unul se mulțumește cu această cunoaștere (*etiam cogniturus*), pe când altul pierde orice fir spre propria mântuire. În fine, există un altul care, înaintând tot pe drumul autocunoașterii, își recunoaște *infirmetas sua*, iar în fraza următoare el este cel care se „deprețuiește” (*se viluit*), intră în exercițiul purificator al „plânsului dulce” (*flere dulce*), are încredințare (*fiducia*) și îl descoperă pe Fiu prin har (*gratuito*) ca „arvună” a cunoașterii lui Dumnezeu și a propriei mântuiri (*pignore*, după termenul folosit de Pavel în *2 Corinteni*, 1, 22). Descrierea acestei experiențe spirituale ne poate arăta posibilitățile de analogie cu tipurile umane din debutul tratatului: primii sunt cei care reduc la corporalitate propriul parcurs spiritual; urmează cei care postulează sufletul ca ultimă realitate și fie îl asociază aici cu astrele, fie cad în scepticism; și în fine, cunoașterea umilă ar trebui să corespundă aici celei de-a treia categorii de la începutul tratatului, adică amatorilor de teologie negativă pur rațională. Desigur, ele nu corespund direct, ci sunt chipul reprobabil și, respectiv, chipul laudabil al unui model comun. Primul chip se referea, cum am văzut, exclusiv la cel încrezător în forța autonomă a lui *acies mentis*. Al doilea ne apare aici și este propriu-zis soluția pe care o propune Augustin: pentru el teologia negativă este elogiată tocmai în prima parte a cărții a V-a, dar numai în contextul prezentei (să o numim astfel) „cunoașterii umile”²⁹ pe care acest debut al cărții a IV-a o descrie. Abia așa, suprapunând cele trei modele umane din debut cu cele trei de aici, putem să recunoaștem și în ele forma căutată a paradoxului: primul model oferea noutăți neîntemeiate în niciun principiu (fiindcă se rezuma la corporalitate), al doilea model căuta necesități acolo unde ele nu sunt (adică în suflet și, eventual, în cer), în vreme ce al treilea, dacă uzează doar de ascuțișul minții, poate să decadă lamentabil în prezumție și în *scientia care inflat*,

²⁹ Așa cum și Augustin folosește adjectivul *humilis* în IV, 2 *et passim*.

sau, dacă asumă cunoașterea umilă, să poată predica Treimea întemeindu-se pe ea însăși, deoarece *caritas aedificat*³⁰. Dacă această interpretare este plauzibilă, înseamnă că elanul speculativ augustinian pe care vrem să îl decodăm din acest text reușește în mod admirabil să subsumeze distincția paulină dintre carnali, animalici (psihici) și spirituali din *1 Corinteni*, 2–3, structurii paradoxului pe care l-am recunoscut în dialogul *Menon* al lui Platon, oferind astfel fundamentele cele mai intime ale întâlnirii dintre doctrina creștină și tradiția filosofică greacă și, implicit, premisele posibilității teologiei ca știință enunțată în Cartea a XIV-a, § 3. Ceea ce rămâne, în schimb, acum de lămurit și va constitui subiectul răspunsurilor noastre la întrebările 3–6 din lista de mai sus este sensul cunoașterii umile și modul în care ea se reflectă în descrierile credinței, inimii, conștiinței, intenției și voinței.

Cartea a V-a începe cu un cuvânt care ne atrage atenția: *exordiens* („Încep deja de aici” etc.) El ne arată o turnură al cărei sens devine inteligibil dacă privim cuprinsul acestei cărți. Fiecare din cele anterioare începuse printr-o investigare a posibilităților omului de a-l cunoaște pe Dumnezeu și a continuat cu studiul raporturilor dintre Tată și Fiul (despre care vom încerca să arătăm că susțin posibilitățile de cunoaștere amintite). Aici, însă, se produce cu totul altceva: cunoașterea umilă se exprimă prin voința și slăbiciunea subiectului (§1) în fața transcendenței divine numite cu celebra formulă „*cel decât care nu găsim nimic mai bun*” (*quo ... nihil melius invenimus*), folosită adesea de Augustin și inspirată probabil de Seneca sau de Plotin, dar ale cărei rădăcini indubitabile se regăsesc în dialogul *Phaidros* și care a devenit celebră în *Proslogion*-ul lui Anselm ca nume divin și parte a argumentului existenței divine³¹. Formula are o dublă dimensiune: ea marchează transcendența divină, dar găsește totuși o posibilitate umană de exprimare legitimă a ei. Datorită ei, Augustin deschide în această carte o discuție despre legitimitatea rostirii substanțiale și relative despre Dumnezeu. Este singura carte a tratatului care pare să abordeze legitimitatea enunțurilor științei căutate, întrucât discută vocabularul latin al teologiei trinitare (*essentia, substantia, persona*, în § 10) și numește drept rostire legitimă tocmai ceea ce mai sus amintisem ca soluție aristotelică la o problemă asemănătoare paradoxului platonician prin „accidente ne separabile”, pe care Augustin le amintește direct în greacă, probabil ca o reminiscență a inițierii sale în *Categoriile* lui Aristotel. Acest accident ne separabil este prezentat în § 5 în opoziție cu rostirea substanțială despre Dumnezeu, care este echivalentă cu tautologia (și comentăm: fiindcă este necesară, dar lipsită de noutate) și în opoziție cu rostirea accidentală despre el, care este lipsită de sens (și comentăm: fiindcă oferă noutăți care nu se pot întemeia). Desigur, aceste rostiri au o bază biblică și reflectă nivelele de lectură ale acesteia (§ 4) și joacă rolul unei *praedicatio in divinis*, pentru a folosi celebra expresie

³⁰ *Scientia inflat, caritas aedificat* (știința umflă, caritatea zidește) sunt termeni preluați de Augustin din Pavel, *1 Corinteni*, 8, 1 și folosiți în fraza imediat următoare.

³¹ Pentru originea și istoria acestei expresii, cf. A. Baumgarten, *Sfântul Anselm și conceptul ierarhiei*, Iași, Editura Polirom, 2003, cap. 4, pp. 104–125.

inspirată de *Articolele teologice* ale lui Boethius și reluată constant în teologia medievală³².

Alături însă de această discuție a atribuției divine care pare să asculte de același model triadic de gândire, ne putem lăsa seduși de menționarea a două poziții heterodoxe: arienii (în § 7) și sabellienii (în § 10). Dacă primii susțin ierahizarea persoanelor treimice accentuând diferența și noutatea Fiului față de Tată, pe când ultimii neagă complet diferența dintre aceștia, subliniind doar necesitatea unei simple identități, atunci adepții crezului nicean universal cad inerent într-o poziție intermediară, întrucât admit și diferența-noutate a Fiului față de Tată, dar și identitatea lor. Nu vom putea, desigur, să spunem că Augustin îi asimilează pe arieni și pe sabellieni în mod explicit termenilor paradoxului nostru, dar putem sesiza cum prezența unui *pattern* de gândire ordonează termenii în mod asemănător și seriilor precedente, oferind astfel cel puțin posibilitatea unei proiectări istorice a celebrului paradox³³.

Putem lăsa deoparte acum această analiză a debuturilor primelor cărți ale tratatului, reținând faptul că ele ne par dominate de efortul lui Augustin de a gândi în termeni asemănători paradoxului numit în mod comun „al lui Menon”, dar cu constrângerile proprii, într-un *pattern* recognoscibil gradual de la un text la altul: el oferă astfel paradoxului o valoare filosofică, una teologică, una hermeneutică, una anagogică și, de ce nu, o posibilă proiecție istorică prin clasificarea celor două heterodoxii potrivit acestui criteriu³⁴.

2.

Tot în primele cinci cărți ale tratatului, Augustin dezbate structura raporturilor dintre Tată și Fiul pornind de la cele două pasaje citate din *Evangelhia după Ioan* și *Epistola către Filipeni* a lui Pavel, potrivit cărora Fiul este și egal, și mai mic decât Tatăl, având atât formă de Dumnezeu, cât și formă de slujitor³⁵. Vom încerca să

³² Boethius, *Articolele teologice*, ediție bilingvă, traducere din limba latină și note de O. Gordon și B. Tătaru Cazaban, postfață de A. Vasiliu, Iași, Editura Polirom, colecția „Biblioteca Medievală”, 2003, pp. 96–97.

³³ Un asemenea *pattern* de gândire paradoxală a sesizat și Luigi Gioia (2009), cap. 9, amintind paradoxul raportului dintre iubire și cunoaștere, cel dintre iluminare și înțelegere și altele, dar fără a surprinde prezența „paradoxului lui Menon”, care ni se pare în această interpretare că formează o adevărată coloană vertebrală a tratatului.

³⁴ Este posibil ca acest mod de gândire să fi afectat și alte opere ale lui Augustin. De exemplu, *Despre învățătura creștină* debutează tot cu trei modele umane, care se referă la posibii critici ai tratatului: ei sunt cei ce nu înțeleg doctrina, cei care o consideră inutilă, cei care consideră că regulile nu sunt necesare, ci interpretarea poate avea loc exclusiv har (*Prolog*, 3–5, trad. rom. p. 47–49). Cele trei categorii sunt subsumabile celor prezente aici, deoarece primii constată o noutate dar nu o pot înțelegi, următorii înțeleg temeiul ei, dar nu o pot aplica noutății conținutului interpretării, iar ultimii nu înțeleg că doar îmbinarea noutății cu necesitatea poate conduce la cunoaștere, iar atunci apelează la donația ei spontană din partea Duhului.

³⁵ Comparația celor două pasaje biblice și mai ales analiza celui din *Filipeni*, 2, 6–7 pare a fi o preocupare constantă a lui Augustin. Cf., de exemplu, *Despre cetatea lui Dumnezeu*, IX, 15, *Comentariul la Evangelhia după Ioan*, 78; *Explicații la Psalmi*, 85; *Predicile* 41, 95, 103, 127 264, 288 și altele.

arătăm mai jos că Augustin reușește să arate, pornind de la aceste repere textuale pe care deja le-am asimilat mai sus celor doi termeni extremi ai paradoxului lui Menon, că raportul dintre Tată și Fiu, lecturat prin evenimentul învierii lui Christos, este garantul posibilității de ieșire din „căderea” în paradox pe care îl oferă obiectul cunoașterii subiectului cunoscător (dacă el este dispus, așa cum am văzut mai sus, să asume cunoașterea umilă). Discuția pornește din umbra formulărilor de crez în vigoare (crezul de la Niceea, crezul de la Roma-Milano) legate de egalitatea de substanță și diferența de persoană dintre cele trei persoane ale Treimii, iar Augustin insistă în cartea I, § 7–13, asupra faptului că unitatea Treimii o face să fie autoare a tuturor acțiunilor atribuite lui Dumnezeu de Scriptură, afirmând totuși că există și acte proprii Duhului sau Fiului, cum sunt de pildă coborârea în chip de porumbel a Duhului la botezul lui Iisus sau, respectiv, nașterea lui Iisus din Fecioară. Urmează § 14, cel care a opus cele două pasaje biblice despre care am argumentat mai sus că suportă un anumit grad de analogie cu termenii paradoxului lui Menon. Aici, Fiul este și mai mic, și egal Tatălui, însă Augustin insistă asupra faptului că cele două „forme” ale Fiului nu divid natura umană și respectiv natura divină a lui Christos, ci ambele naturi sunt prezente deopotrivă în ambele forme, așadar Fiul ca Dumnezeu-om este mai mic decât Tatăl și Fiul ca Dumnezeu-om este egal cu Tatăl: „*cine nu ar înțelege că în forma de Dumnezeu el însuși este mai mare ca el însuși, pe când în forma de slujitor el însuși este mai mic chiar decât el însuși? (...) Așadar, pentru că forma de Dumnezeu a primit forma de slujitor, fiecare din aceste forme este Dumnezeu și fiecare om*”. Deci dubla raportare are loc deja intratrinitar, dar fundamentează (fără a fi identic cu) raportul dintre eternitatea și temporalitatea Fiului, deși forma de slujitor și faptul că Fiul este mai mic decât Tatăl are ca rezultat kenoza și intrarea Fiului în timp. Apoi, faptul că Fiul este mai mic ca Tatăl ar putea fi înțeles de cei „prinși de creatură” (§ 18) drept o trăsătură care exclude egalitatea cu Tatăl, drept pentru care Augustin invocă episodul *noli me tangere* (Ioan, 20, 17) pentru a sublinia faptul că Christos nu dorea să fie atins după înviere, pentru a-și rezerva posibilitatea de a se arăta în dubla sa ipostază deja urcat la ceruri. Astfel, Augustin invocă în § 21 pasajul din Ioan, 16, 28, *am ieșit de la Tatăl și am venit în această lume* pentru a arăta cum ambele aspecte țin de faptul că Fiul este mai mic decât Tatăl (și, am spune, kenoza ține preponderent de nașterea din Fecioară și întrupare). Ideea merită reținută, deoarece pe ea se construiește în continuare raportul etern dintre Tată și Fiu, despre care sperăm să putem arăta că funcționează ca garanție că omul poate depăși paradoxul la care îl livrează starea sa lapsară. Ne putem atunci întreba ce înseamnă faptul că *în mod etern* Fiul este egal cu și mai mic ca Tatăl, și că *în mod temporal* se petrece același lucru?

La aceste întrebări răspunde, de fapt, Augustin în cartea a II-a, § 2–15 și dezvoltă o aplicație a răspunsului său în § 28 la experiența lui Moise de a-l vedea pe Dumnezeu din scobitura unei pietre: deși forma de slujitor și faptul de a fi mai mic ca Tatăl se referă la kenoza și întrupare, totuși Christos nu îndepărtează prin întrupare forma de Dumnezeu și, potrivit crezului nicean, „*pe Fiu îl numim Dumnezeu din Dumnezeu, pe când pe Tată doar Dumnezeu, nu din Dumnezeu*”, și aceasta fără legătură cu kenoza și întruparea, ci etern. Prin urmare, există un aspect al formei de

slujitor și al faptului de a fi mai mic ca Tatăl care are relevanță eternă și aceasta este relația de nativitate dintre Tată și Fiul (§ 2–4). Dacă nativitatea este un aspect etern și dacă Fiul este prin ea trimis, înseamnă că poate intra acum (începând cu § 7) în scenă distincția dintre trimiterea eternă și trimiterea temporală a Fiului în sensul în care trimiterea eternă se referă la nativitatea sa și la faptul că este de la Tatăl, iar trimiterea temporală la kenoză și la nașterea din Fecioară, pătimire etc. A doua se bazează pe prima și prima o conține, dar ele sunt ireductibile (§ 14–15). Ele funcționează împreună, dar sunt distincte, și fac din Christos autor și subiect al trimiterii simultan. Pasajul central care exprimă această idee se află în § 9, unul deosebit de tensionant și de subtil în economia discursului lui Augustin:

... când Tatăl l-a trimis prin Cuvânt, el a fost făcut de la Tată și Cuvântul său, pentru a fi fost trimis. Așadar, de la Tatăl și Fiul a fost trimis același Fiul, deoarece Cuvântul Tatălui este Fiul însuși. (...) Din acest motiv, despre Tatăl invizibil, una cu Fiul său invizibil, s-a spus că l-a trimis pe același Fiul făcându-l să fie vizibil, care a devenit vizibil în acest fel, întrucât a început să fie invizibil laolaltă cu Tatăl, adică dacă substanța Cuvântului invizibil s-ar fi preschimbât în creatura vizibilă, fiind schimbată și trecătoare, tot așa s-ar fi înțeles că Fiul a fost trimis de Tatăl după cum s-ar fi aflat că el a fost trimis fără a mai fi împreună cu Tatăl care îl trimite. Dar pentru că așa a fost primită forma de slujitor încât să fi rămas neschimbătoare forma de Dumnezeu, este evident că de la Tatăl și de la Fiul, fără ca ei să apară, s-a făcut ceea ce apăruse în Fiul, adică de la Tatăl invizibil împreună cu Fiul invizibil același Fiul vizibil însuși să fi fost trimis.

Duhul este trimis doar temporal și vizibil (§ 10–13). Dar aici, dacă Tatăl și Fiul sunt autorii trimiterii vizibile a Fiului (deci temporale) și Tatăl singur al celei invizibile (deci eterne, altminteri s-ar intra într-un paradox de tipul „celui de-al treilea om”, căci mereu ne-am întreba cine îl trimite pe Fiul care trimite etc.), atunci Fiul colaborează la propria sa trimitere temporală și menține etern ca model arhetipal în trimiterea eternă raportul de nativitate cu Tatăl cu care este de aceeași substanță, dar diferit ca persoană. Trimiterea înseamnă rostire, deoarece el este Cuvânt, așadar trimiterea eternă este un model arhetipal al predicăției ca atribut al minții umane. De aici insistența frecventă a lui Augustin în a analiza pasajul din *I Corinteni*, 1, 24, potrivit căruia Fiul este virtute și înțelepciune a Tatălui, așadar se predică despre Tatăl, spre deosebire de toate atributele divine care se predică despre natura divină fără a ieși din pura tautologie: măreția, omnipotența, înțelepciunea, dreptatea divină sunt chiar Dumnezeu însuși, „pentru că acolo totuna este a fi cu a gândi” (VII, § 2, 6 și 9, reamintit în XV, § 22 și 23). Remarcabilă reluare a principiului eleat: transportat de Platon la nivelul ideilor, redus de Aristotel la actul imaterial al identității dintre intelect și inteligibil, rezervat de Plotin exclusiv nivelului inteligenței, Augustin continuă să opereze cu el, citindu-l într-o afirmație paulină și oferindu-i o nouă vârstă ca instrument în teologia trinitară pentru a demonstra identitatea substanței

cu atributele divine. „*Simpla multiplicitate sau multipla simplicitate*” (VI, § 6) a lui Dumnezeu este astfel un nou episod al evoluției principiului identității dintre gândire și ființă în istoria ideilor³⁶.

Dar în cazul foarte special al Fiului, dacă ne-am putea lua o mai mare libertate a interpretării, putem să credem că, atunci când Fiul este Cuvânt în sensul trimiterii eterne și invizibile, el afirmă *pentru noi* o necesitate, deoarece ea este arhetipală, iar când el este Cuvânt în sensul trimiterii temporale și vizibile, el afirmă *pentru noi* o noutate, deoarece Christos se întrupează și intră în istorie. Faptul că el este unul și același în ambele cazuri reunește *pentru noi* noutatea și necesitatea. Dacă privim invers, din perspectiva eternă, atunci când Fiul este Cuvânt în sensul trimiterii eterne și invizibile, el afirmă *pentru el și Tatăl* o eternă și arhetipală noutate, iar ca trimitere temporală și vizibilă, el afirmă *pentru el și Tatăl* o necesitate, deoarece el era menit să se întrupeze în istorie (iar omul creat trăia în orizontul acestei așteptări). Augustin nu dezvoltă această schemă în mod explicit, însă ea este posibilă pornind de la afirmația citată privitor la continuitatea actelor Tatălui și Fiului. Pe ambele căi, Fiul reunește o necesitate și o noutate a trimiterii. Așadar, continuitatea dintre cele două trimiteri înseamnă că structura obiectului de cunoscut este adecvată efortului nostru de a ieși din căderea în paradox și garantează această posibilitate. Dar *pentru noi* această continuitate înseamnă riguros credința în întruparea și învierea lui Christos, cele două evenimente majore care pun în evidență continuitatea celor două trimiteri, deoarece trupul asumat, care suferă și învie, indică modul prezenței christice în lume (spre deosebire de Duh – § 11–12). Prin urmare, această credință ocupă locul rațional al reflectării în noi a îmbinării necesității cu noutatea pe care trimiterea lui Christos o oferă.

Putem acum vedea mai limpede simetria dintre § 14 și 15, care se ocupă de eroarea reducerii trimiterilor Fiului la cea vizibilă și respectiv la cea invizibilă. Autorii celei dintâi sunt efectiv identificați cu *carnalii* lui Pavel din *I Corinteni*, 3, 2 (căci Augustin spune: „*nimis carnaliter putaverunt*”), în vreme ce autorii celei de-a doua susțin reducerea trimiterilor la cea invizibilă în sensul în care Christos ar fi apărut vizibil și atestat de Vechiul Testament chiar și înainte de evenimentul întrupării. Argumentele pe care se bazează acest al doilea grup sunt de ordin textual (și ele sunt discutate de aici până la finalul acestei cărți), dar au în vedere și o analogie între nemurirea lui Christos și cea a sufletului, de vreme ce acesta ar trăi individual și înainte de întrupare, și după ea. Natura argumentului ne arată asimilarea pe care o are Augustin în vedere aici, deși nu o numește efectiv, cu *animalicii (psihicii)* lui Pavel din același pasaj. Prin urmare, reintră în scenă prin aceste două paragrafe grupurile din debutul tratatului, adică cei ce reduc efortul de cunoaștere a lui Dumnezeu la corporalitate și, respectiv, la natura sufletului, ajutându-ne să înțelegem aici cele două erori drept termenii extremi ai aceleiași situații paradoxale.

³⁶ În plus, la Augustin, ea se sprijină și pe autoritatea biblică ce afirmă despre Christos că este „*virtutea și înțelepciunea (s.n.) Tatălui*” (*I Cor.*, 1, 24), de unde reiese pentru Augustin că gradul de identitate dintre Tată și Fiul explică și identitatea dintre ființa și înțelepciunea Tatălui, în XV, § 7.

*

Lasând deoparte aici problemele legate de iubire, cunoaștere și credință care configurează analogii și ele, la rândul lor, cu aceeași structură paradoxală, putem remarca cum o structură de gândire care face efortul ieșirii dintr-un paradox asemănător celui al lui Menon corespunde aici unui obiect de cunoaștere căutat a cărui structură corespunde celei a cunoașterii și căutării sale. De aici, până la edificarea unei noi științe menite să studieze această corespondență mai e doar un pas. Chiar dacă statutul științei căutate în raport cu credința nu este unul de simplă succesiune, de vreme ce orice act de cunoaștere divină trebuie însoțit circular de o credință prealabilă, totuși „*dintr-o învățătură corectă și unică, credința este întipărită în inimile fiecăruia*” (XIII, § 5). Am văzut deja că scopul întregului tratat, enunțat încă din prima lui frază, a fost cel de a arăta că valoarea soteriologică a exercițiului intelectual pretinsă de Cicero în dialogul *Hortensius* și pusă pe seama facultății combative a minții umane (*acies mentis* – XIV, § 26) este falsă și provine dintr-o iubire „*imatură și perversă*” (I, § 1) față de rațiune. Dar rațiunea, în această formă a ei, trece pentru Augustin prin etapele precizate de Pavel în *1 Corinteni*, 3, 2 la nivelul „carnalilor” și „animalicilor/psihicilor” și poate în continuare eșua în ignoranță dacă nu ar fi însoțită de credință. Prin urmare, rațiunea ciceroniană (împreună cu funcția ei soteriologică) trebuie doar recuperată și reorientată prin credința care o însoțește în treptele ei descrise de Pavel până la nivelul „spiritualilor”, adică acolo unde ea funcționează în armonie cu credința și iubirea și prefigurează înțelepciunea posibilă după această viață. Augustin pune astfel bazele unei lungi tradiții latine (în care își face, astfel, resimțită prezența ideea unui „Dumnezeu al culturii”) pentru care exercițiul intelectual are cu adevărat o valoare soteriologică dacă el este însoțit de credință, iar autori precum Cassiodor în secolul al VI-lea, Gerard din Cenad în secolul al XI-lea sau Adam din Wodeham în secolul al XIV-lea sunt doar câteva nume care pot fi citate din această lungă tradiție³⁷. Să remarcăm doar un singur fapt frapant care stă la baza acestei simultane respingeri și preluări a unei teorii de la Cicero: dacă la finalul cărții a XIV (§ 26) el citează și respinge teoria, ea funcționează totuși în asociere cu credința chiar pentru Augustin în I, § 8, unde propriul efort intelectual de redactare a tratatului are și el o funcție soteriologică (deoarece, cu referire la propriul scris, autorul spune că „*doresc să descopăr cât de mult voi fi călătorit deja pe cale*” etc.).

³⁷ Pentru Cassiodor, am în vedere pasajul din *Instituții*, I, 30, unde copierea corectă a manuscriselor este pusă în relație cu mântuirea copiștilor (cf. traducere de V. Ciocani, Iași, Editura Polirom, colecția „Biblioteca Medievală”, 2015, p. 157). Pentru Gerard din Cenad, am în vedere prologul *Deliberării asupra imnului celor trei tineri* (cf. traducere de M. Ivașcu, Iași, Editura Polirom, colecția „Biblioteca Medievală”, 2019, p. 71), unde urcușul spiritual este echivalat efortului scrierii lucrării înseși. Pentru Adam de Wodeham, am în vedere prima distincție din Cartea I a Comentariului său la Cartea Sentințelor a lui Petrus Lombardus, unde el răspunde afirmativ la întrebarea „*Utrum studium sacrae theologiae sit meritorium vitae aeternae – Dacă studiul sfintei teologii este meritoriu pentru viața eternă*” (cf. manuscrisul latin al bibliotecii din Sorbona nr. 193, f. 3va).

Pentru această recuperare, credința trebuie instruită, adică trebuie să existe un discurs care are o anterioritate, dacă nu temporală, cel puțin logică în raport cu ea. Acest discurs este al „științei” proiectate în acest tratat, și care pornește de la diversitatea enunțată de Pavel însuși în *1 Corinteni*, 12, 7–8: „*unui i se dă prin Duh discursul înțelepciunii, altuia potrivit acelui ași Duh discursul științei*”. Prin proiectarea științei sale din cartea a XIV-a, Augustin așează credința între știința și înțelepciunea enunțate de Pavel. De altfel, folosirea cuplului *scientia/sapientia* la Augustin este destul de comună, dar sensul de aici al termenului *scientia* este nou³⁸. *Scientia* generează, crește, întărește și apără credința; *sapientia* este o prefigurare incontrollabilă a viziunii posibile după moarte. Dar despre ambele Augustin spune că „*le recunosc în Christos*” (XIII, § 24, adică în același loc unde a citat pasajul amintit din Pavel), iar despre credința născută de această știință am văzut deja că se află în inimă. Iar inima despre care vorbește Augustin „rostește” un discurs (există o „gură a inimii” în XV, § 18) prin care ea exprimă prezența celui aflat în ea și în tainita și adâncimea minții („*in secretario mentis*”, VII, § 9; „*in abdito mentis*”, XIV, § 9), care este deopotrivă Christos. Deci știința opusă lui Cicero este gândită de Augustin în termeni paulini și are baze cristice, chiar dacă, pe de altă parte, ea este oarecum și contra lui Pavel însuși: dacă privim atent structura cărții a XII-a, putem remarca faptul că deosebirea dintre știință (care are și folosire practică) și înțelepciune (strict contemplativă) este introdusă prin asocierea dintre știință și o pronunțată paradigmă feminină, rezultată din argumentarea laborioasă în favoarea demnității femeii, desfășurată de Augustin pentru a estompa accentele misogine destul de evidente ale câtorva pasaje pauline.

Prin urmare, Christos pare aici să dețină rolul unei prezențe antepredicative care este motoare a discursului științei enunțate de Pavel drept dar al Duhului și căutate de Augustin. Or, exact acesta este rolul lui Christos înțeles drept Cuvânt interior în cartea a XV-a. Această carte pare să aibă cu adevărat rolul unei postfețe a tratatului: avem o recapitulare în § 4-5, supusă unei *celera cogitatio* (dar cu o insistență asupra cercetărilor intratrinitare, și mai puțin asupra „*dificultăților chinuitoare*” ale căutării înseși, ca și cum textul ar fi doar un raport asupra ortodoxiei rezultatelor cercetării) și reluarea multor teze deja prezentate. Apare însă o idee destul de nouă, legată de prezența Cuvântului interior. Acest cuvânt „*al inimii*” care îl exprimă pe Christos are un statut antepredicativ și reprezintă locul întâlnirii dintre om și divin, așa cum în cărțile anterioare acest statut era indicat de credința în întrupare și înviere și de conceptul *prezenței* conștiințe de sine inaccesibile complet. Aici, el este numit (insistent, căci expresia este sugerată sau reapare explicit în § 19, 20, 22, 24, 43) „cuvânt al inimii care nu aparține nici unei limbi (*nullius linguae cordis verbum*)”. Acest cuvânt care nu este în nici o limbă este făcut să se nască de către știința căutată de Augustin:

³⁸ Potrivit cu analiza pe care o face Marrou, *op. cit.*, pp. 448–449, dar citând în mod riguros doar ultima din cele patru funcții ale ei. El spune: „Folosire originală: (...), *scientia* desemnează astfel activitatea intelectuală consacrată studiului, aprofundării și *apărării* (s.n.) credinței”.

Trebuie să ajungem acum la acel cuvânt al omului, la cuvântul viețuitorului rațional, la cuvântul imaginii lui Dumnezeu făcute de Dumnezeu, nu născute de Dumnezeu, care nu poate fi nici rostit sonor, nici gândit printr-o asemănare a unui sunet care ar trebui să aparțină unei anumite limbi, ci care există înaintea tuturor semnelor prin care este semnificată și ia naștere din știința (et gignitur de scientia) care rămâne în suflet când aceeași știință e rostită în interior așa cum este ea.

Prin urmare, această știință (rostită, desigur, de cel ce are și darul și instrucția ei) provoacă nașterea și desfășurarea sub formă de discurs a Cuvântului-Christos care devine astfel cuvânt al omului: recunoaștem ușor doctrina din dialogul *Despre învățător*, dar ea are aici dimensiunea unei pledoarii pentru posibilitatea științei cu funcție maieutică, dacă o legăm de știința proiectată de Augustin în cartea a XIV-a, § 3. Dacă teologia este știința propusă de Augustin, atunci fundamentul și legitimitatea oricărei teologii este christologia (și trebuie acum să ne amintim cum în prima parte a tratatului cele două trimiteri ale lui Christos arătau că obiectul cunoașterii garantează puterea umană de depășire a paradoxului prin care ea trece când caută acest obiect). Cuvântul-Christos este prezent antepredicativ în omul-imagie, dar el „încă nu a fost format (*formatum*) în viziunea gândirii”, ci este „*cel ce poate fi format, dar nu a fost format încă*” (XV, § 25). „Formarea” lui are loc, așadar, datorită științei căutate. El este Christos în sensul unei potențe pure, care devine act al științei și al iubirii angajate (natural – II, § 1) în căutarea lui Dumnezeu. De aceea, nașterea în om a cuvântului are loc după modelul nașterii din Tată a Fiului (XV, § 24):

Însă cuvântul nostru, cel ce nu are sunet, nici gândul sunetului, ci este al lucrului pe care, văzându-l, îl spunem în interior, și de aceea nu aparține nici unei limbi, din acest motiv este și asemănător într-o anumită măsură, în această ghicitură, aceluși Cuvânt al lui Dumnezeu care este chiar Dumnezeu, pentru că și acesta se naște din <știința> noastră tot așa cum și acela s-a născut din știința Tatălui.

Această formare este, așadar, analogică pentru Augustin celei în urma căreia Christos lua „*forma de Dumnezeu*” și „*forma de slujitor*” din *Filipeni*, 2, 6–7. Dacă pasajul citat mai sus doar confirmă teoria prezenței christice deja enunțate de mai multe ori în tratat, oferind drept nouă doar analogia dintre nașterea lui Christos și desfășurarea cuvântului omenesc sub forma științei, o afirmație din același § 24 are toate motivele să ne surprindă când enunță principiul veracității divine: „*marea putere a acestui cuvânt este că nu poate minți*”. Atenția noastră îndreptată asupra acestei afirmații a lui Augustin nu vine nici din legitimitatea sa scripturală, care este limpede de vreme ce Christos este adevărul în *Ioan*, 14, 1, nici asupra teoriei augustinienne a adevărului și minciunii, care asumă principiul veracității divine ca sursă umană a înțelegerii adevărului (de pildă, în *Despre minciună*), ci asupra posibilei și indirecte consonanțe a acestei afirmații cu tradiția platoniciană, în care figura simbolică a lui Ahile, în *Hippias minor*, îndeplinea aceeași funcție, a

stăpânitorului de adevăr³⁹ care îl poate rosti doar pe acesta până într-atât încât este problematic dacă îl poate recunoaște în cel ce minte. Această comparație ne survine deoarece știm că pentru Platon această funcție simbolică re apare în cazul sufletului care atinge ideile pentru că are aceeași natură cu ele, alimentând astfel argumentul afinității din *Phaidon*. A nu putea minți este, aici, echivalentul garanției posibilității științei pe care o găsea Platon în puterea sufletului de a atinge ideile și funcționează aici drept garanție (Christos fusese numit deja „garanție/depositum” în I, § 5) a posibilității teologiei ca știință.

Am putea să ne luăm curajul, la finalul acestui comentariu, să afirmăm faptul că întreg tratatul este, indirect, un lung comentariu la *1 Corinteni*, 3, unde Pavel a deosebit între gradele desăvârșirii umane pe carnali, animalici (sau psihici) și spirituali. Pasajul, care a avut o lungă și spectaculos de diversă interpretare medievală⁴⁰, este prezent explicit și implicit în tratat. Augustin citește, de fapt, această scară paulină prin lentila paradoxului lui Menon, arătând cum primii descoperă noutăți pe care nu le pot întemeia, următorii afirmă necesități din care nu află nimic despre ceea ce caută, pe când cei din urmă își pot sau nu rata complet ținta căutărilor, în funcție de prezența sau absența credinței. Într-o privire sinoptică asupra tratatului, putem vedea cum acest urcuș al treptelor spirituale pauline este văzut ca o echilibrare a cunoașterii și a iubirii prin credința care mediază între ele, dar și cum Dumnezeu căutat are o structură care garantează posibilitatea de a reuși în efortul depășirii paradoxului care caracterizează omul căzut: dubla trimitere a Fiului arată faptul că însăși divinitatea este „organizată” așa încât omul să se poată mântui prin credința în întruparea și învierea Fiului. De aceea, fiecare treaptă a experienței sale mundane reflectă Treimea, însă aceste trepte sunt orientate interior, astfel încât abia descoperirea omului interior, mai întâi prin minte, cunoaștere și iubire, apoi prin memorie, înțelegere și voință, omul ajunge să se recunoască pe sine mai întâi ca vestigiu, apoi ca imagine a Treimii. Dar acest drum orientat interior, care devine destul de rapid cunoaștere de sine, se oprește într-un act de sesizare a prezenței nedefinibile a sinelui, ceea ce reflectă principiul incompletitudinii cunoașterii de sine. Cunoașterea de sine se oprește în dreptul prezenței Cuvântului în acest sine, Cuvânt care nu se află în nicio limbă, dar care garantează prin veracitatea sa posibilitatea dezvoltării oricărei *sermo*. Această dezvoltare este știința căutată, cu cele patru funcții ale ei în raport cu credința. Pe această știință (numită mult mai târziu „teologie”) o opune Augustin filosofiei elogiata de Cicero, sub aspectul valorii sale soteriologice. Însă Augustin nu neagă, ci preia pentru știința sa ideea lui Cicero, adăugând doar necesitatea credinței. O *acies mentis* însoțită de credință (despre care Anselm, în *Prologul* său la *Proslogion* afirmă faptul că încetează să mai spere în cuprinderea

³⁹ Folosesc această expresie admitând faptul că figura lui Ahile din dialogul platonician aparține la rândul ei unei tradiții a rostitorilor inspirați ai adevărului din cultura Greciei vechi, analizată de Marcel Detienne în *Stăpânitorii de adevăr în Grecia arhaică* (traducere de A. Niculescu, București, Editura Symposion, 1996).

⁴⁰ L.-A. Grijac, „*Lac, non escam*. Interpretations of I Cor. 3:2 in patristic and medieval philosophy”, *Hermeneia: Journal of Hermeneutics, Art Theory and Criticism*, 23 (2019), pp. 137–153.

conceptului, lăsându-se dimpotrivă cuprinsă de referentul ei⁴¹) este la fel de mântuitoare ca și filosofia din *Hortensius*, de vreme ce Augustin însuși afirmă că îi este el însuși subiect: „pentru cei doritori cărora libera caritate mă constrânge să le servesc, eu doresc să descopăr cât de mult voi fi călătorit deja pe aceeași cale și prin ce mijloc voi fi ajuns la capătul de la care pentru mine parcursul a fost lăsat în urmă” (I, § 8).

El spune aceste cuvinte cu referire la propria cercetare din această lucrare, într-un context în care arată de ce anume s-a apucat, de fapt, de scris. Dar el spune, literal, că scrie tratatul *Despre Treime*, deoarece „suntem răpiți de iubirea adevărului care merită cercetat (*rapimur amore indagandae veritatis*)”. Iubirea față de adevăr este o temă fundamentală a augustinismului și ea a fost analizată de Jean-Luc Marion în sensul opoziției sale față de ura de adevăr ca ură de sine (cunoscută din *Confesiuni*), dar și a iubirii ca „operator al deschiderii mele către adevăr”⁴². Dar în expresia citată din *Despre Treime*, între *amor* și *veritas* apare un al treilea cuvânt, asupra căruia ne îngăduim să punem mai degrabă accentul în interpretarea noastră: conjugarea perifrastică a verbului *ingadare*, înțeles aici cu sensul de *a cerceta*, care compune împreună cu regentul său, *veritatis*, un genitiv obiectiv. Prin urmare, adevărul este aici iubit în sensul în care el merită cercetat, explicat altora, prefăcut în știință, rostit și parcurs sub forma unei înaintări (verbul *proficio*, *a înainta* este și el prezent în paragraf cu referire la Augustin care cercetează acest adevăr). Prin urmare, înaintarea în cercetarea metodică a adevărului, adică știința, are o valoare soteriologică, iar știința merită constituită. Chiar dacă ea nu are structura combativă a unui front de luptă (*acies*), ci exercițiul umil al tendinței spre adevăr (în cartea a X-a, § 1, ea este numită *amor studentium*, cu sensul de iubire a celor care tind spre ceea ce admit că este în sine incomprehensibil), totuși această știință, asociată credinței, preia funcțiile soteriologice ale filosofiei elogiata de Cicero și îi asigură o nouă vârstă.

⁴¹ Anselm din Canterbury, *Proslogion*, cap. 19.

⁴² Jean-Luc Marion, *În locul sinelui. Abordarea Sfântului Augustin*, traducere de Marius Boldor, Oradea, Editura Ratio et Revelatio, 2020, p. 234.

