

II-21191
ST

AUGUSTIN

DESPRE NATURA BINELUI

BIBLIOTECĂ

PATRISTICĂ



ANASTASIA



BIBLIOTECA
PATRISTICĂ
SERIA PĂRINȚI LATINI

BIBLIOTECA PATRISTICĂ

SERIA PĂRINȚI LATINI

INSTITUTUL ECUMENIC "Sf. NICOLAE"
DONAȚIE

Concepția grafică: Doina DUMITRESCU

BIBLIOTECA PATRIȘTEA
II SERIA PĂRINȚII LATINE

Editor: Sorin DUMITRESCU

© ANASTASIA 2004

Str. Părintele Galeru 13, sector 2, București, tel./fax: 2109530,
2116745

e-mail: anastasia@fx.ro, www.anastasia.ro

ISBN: 973-682-060-2

AUGUSTIN

Despre natura binelui

Contra maniheilor

traducere din limba latină, note și comentarii
de Cristian Șoimușan

Postfață, cronologie și bibliografie
de Bogdan Tătaru-Cazaban



INV. 48325
MITROPOLIA MOLDOVEI ȘI BUCOVINEI
"STUDIUM"
COTA: 11-2/191

Despre natura binelui

Contra maniheiilor

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României

AUGUSTIN, z.

Despre natura binelui; contra maniheiilor/Augustin; trad. Cristian

Șoșoișan; pref.: Bogdan Tătăruș-Cazaban - București, Editura

Anexa, 2004.

Bibliogr.

Index

ISBN 973-682-060-2

I. Șoșoișan, Cristian (trad.)

II. Tătăruș-Cazaban, Bogdan (pref.)

CUPRINS

Notă asupra ediției / 7

Cronologie / 9

Despre natura binelui. Contra maniheiilor / 15

Note și comentarii / 67

Ordinea creației și răul (Bogdan Tătăruș-Cazaban) / 99

Bibliografie / 118

Indice general / 126

NOTĂ ASUPRA EDIȚIEI

Seria pe care Editura Anastasia o consacră patristicii latine în noua sa colecție *Biblioteca patristică* debutează cu traducerea după *Patrologia latina* (vol. 42, col. 551-572) a tratatului *De natura boni contra Manichaeos*, scris de Augustin în vremea episcopatului său, în 399¹ sau în 404²/405³. Textul a fost editat și în *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* de Josephus Zycha (1892, t. XXV, 2, pp. 855-889) și în celebra colecție franceză *Bibliothèque augustiniennne* (Paris, Desclée de Brouwer, t. I, 1936).

În traducerea de față am păstrat titlurile paragrafelor din ediția Migne, dar am adăugat o împărțire pe secțiuni care să ofere cititorului o perspectivă asupra structurii textului, întrucât prima parte (1-23) tratează despre problema răului și ordinea universului, a doua (24-40) despre învățătura Scripturii și a treia (41-47) detaliază doctrina maniheistă, oferind largi excerpte din scrierile fondatoare. Lucrarea se încheie cu o rugăciune (48). Pentru citatele biblice am folosit *Biblia adică dumnezeiasca Scriptură a Vechiului și a Noului Testament*, tradusă de pr. prof. Vasile Radu și Gala Galaction, București, Fundația pentru Literatură și Artă „Regele Carol II”, 1939.

Tratatul *De natura boni* face parte dintr-o lungă serie polemică pe care Augustin, în tinerețe adept al maniheismului, o lansează în 388, imediat după botezul său

¹ Serge Lancel, *Saint Augustin*, Paris, Fayard, 1999.

² P. Brown, *La vie de saint Augustin*, trad. fr. de Jeanne-Henri Marrou, Paris, Seuil, 2001.

³ Cf. J.-L. Dumas, în *Saint Augustin, Philosophie, catéchèse, polémique, Œuvres III*, éd. Lucien Jerphagnon, Paris, Gallimard, 2002.

(387), prin lucrarea *De moribus ecclesiae catholicae*, urmată de *De Genesi contra Manichaeos* (389), *De duabus animabus* (391-392), *Contra Fortunatum disputatio* (392), *Contra Adimantum* (394 sau 410), *Contra epistulam quam vocant Fundamenti* (396), *Contra Faustum Manichaeum* (397/8 sau 404), *Contra Secundinum Manichaeum* (399 sau 404), *Contra Felicem* (404). Despre relația lui Augustin cu maniheismul, oferim o secțiune specială în bibliografia de la sfârșitul acestui volum.

Scriere de maturitate, de mare forță polemică și filosofică, *De natura boni contra Manichaeos* este un text deosebit de relevant pentru istoria ideilor și credințelor religioase din Antichitatea târzie. Augustin propune aici viziunea creștină asupra naturii binelui, a creației și a originii răului, în opoziție cu teologia maniheistă. Astfel, alături de semnificația sa teologică fondatoare, acest text are și o relevanță istorică întrucât, mai ales în partea a III-a, oferă detalii despre practicile și scrierile maniheiste din nordul Africii, pe care Augustin, odinioară adept, le combate acum în calitate de episcop. Nu putem ocoli, așadar, nici aspectul biografic al acestei scrieri celebre, care i-a influențat decisiv pe autorii creștini ulteriori. Interesant este că la sfârșitul vieții, în *Revizuire*, Augustin nu aduce nici o corecție acestei lucrări, ceea ce ne îndeamnă să vedem în ea expresia reușită a unei gândiri îndrăznețe care nu a încetat să se examineze critic.

C. Ș. și B. T.-C.

CRONOLOGIE*

- 354 13 noiembrie, Augustin se naște la Thagaste, în provincia romană Numidia (azi Souk-Ahras, Algeria).
- 361 Începe studiile la Thagaste.
- 366-369 Studii la Madaura.
- 369-370 Revine la Thagaste.
- 371 Patricius, tatăl lui Augustin, se convertește pe patul de moarte. Augustin, susținut de Romanianus, pleacă la Cartagina pentru a-și continua studiile de retorică și drept. Intră în cercurile maniheiste. Trăiește împreună cu o femeie al cărei nume ne rămâne necunoscut și care îi va dăruia un fiu.
- 371/372 Se naște fiul său, Adeodatus.
- 373 Convertirea la filosofie în urma citirii dialogului ciceronian *Hortensius*, astăzi pierdut. Este nemulțumit de calitatea traducerilor latinești ale Bibliei. Auditor în cercurile maniheiste.
La 1 decembrie, Ambrozie este sfințit episcop.
- 373-374 Predă retorica la Thagaste. Printre primii săi discipoli se află Alypius, împreună cu care

* La baza întocmirii acestei cronologii au stat în principal lucrările lui P. Brown și Serge Lancel (vezi Bibliografie). Am ținut seama și de cronologiile mai ample oferite în limba română de Eugen Munteanu (*Confesiuni*, Nemira, 2003) și în volumul *Despre iubirea absolută* (Polirom, 2003)

- se va boteza și care va deveni mai târziu episcop de Thagaste.
- 374-376 După suferința pierderii unui prieten și o încercare nereușită de a se converti, se instalează la Cartagina ca profesor de retorică.
- 380 Scrie tratatul *De pulchro et apto*, astăzi pierdut.
- 383 Convorbirea cu Faustus, episcopul manihean de Milev. Pleacă la Roma, unde este susținut de manihei și predă retorică.
- 384 Recomandat prefectului Romei, Aurelius Symmachus, este numit profesor de retorică la școala publică din Milan. Ambrozie, episcopul Milanului, exercită o influență decisivă asupra sa.
- 385 Ieronim pleacă de la Roma spre Palestina. Monica ajunge la Milan, însoțită de Navigius, fratele lui Augustin, și îl convinge să o repudieze pe femeia cu care trăia și să se gândească la o căsătorie respectabilă.
- 386 Citește în traducere latină câteva tratate neoplatonice (*Libri platoniorum*). Descoperă epistolele pauline. Află de la preotul Simplicianus despre convertirea la creștinism a retorului Marius Victorinus. În luna august primește revelația din grădină. Renunță la căsătorie și la profesorat, și se retrage, toamna, la Cassiciacum, împreună cu mama sa Monica, cu fiul său Adeodatus, cu fratele său Navigius, precum și cu Lastidianus, Rusticus, Alypius, Licentius și Trigetius.

- Scrie primele dialoguri filosofice: *Contra Academicos*, *De beata vita*, *De ordine*.
- 387 Revine la Milan pentru a se pregăti de botez, pe care îl va primi de la Ambrozie în Sâmbăta Mare, pe 24 aprilie, împreună cu fiul său Adeodatus și cu Alypius. Scrie *Soliloquia*, *De musica* și *De immortalitate animae*. Pleacă spre Cartagina. La Ostia are o viziune împreună cu mama sa Monica, care se îmbolnăvește și moare. Augustin se întoarce la Roma.
- 388 Începe *De quantitate animae*, *De moribus ecclesiae catholicae*, *De Genesi contra Manichaeos*, *De libero arbitrio*. În toamnă ajunge la Cartagina, de unde pleacă la Thagaste, pentru a-și împărți moștenirea părintească și a duce o viață de austeritate monahală împreună cu prieteni și discipoli.
- 389/390 Moare fiul său, Adeodatus. Scrie *De magistro*. Redactează *De diversis quaestionibus LXXXIII*, *De vera religione*.
- 391 La Hippona (Annaba, Algeria) este sfințit preot de episcopul Valerius și fondează o altă comunitate de tip monahal. Scrie *De utilitate credendi*, *De duabus animabus contra Manichaeos*.
- 392 28-29 august, la Hippona, dezbateră publică cu maniheul Fortunatus. *Contra Fortunatum disputatio*, *Enarrationes in Psalmos*. Debutează polemica împotriva donatiștilor.
- 393 Participă la Sinodul de la Hippona, unde prezintă *De fide et symbolo*.

- 394 Alypius este sfințit episcop de Thagaste. Scrie *De sermone Domini in monte, Epistulae ad Romanos, Expositio Epistulae ad Galatas*.
- 395-396 Augustin este sfințit vicar al episcopului Valerius de către Megalius, primatul Numidiei. După moartea lui Valerius devine episcop de Hippona. Scrie *De agone christiano, Contra epistolam quam vocant Fundamenti*. Începe *De doctrina christiana* (396-426). Reia meditația asupra *Epistolelor* pauline.
- 397 Moare Ambrozie. Sinodul de la Cartagina împotriva donatiștilor. Începe *Confessiones*, pe care le încheie în 401.
- 398 Disputa cu episcopul donatist Fortunatus și cu Felix maniheul. Scrie *Contra Faustum Manichaeum*.
- 399 Începe să scrie *De Trinitate*, lucrare pe care o va încheia în 419 (o altă dată probabilă pentru debutul acestui tratat este 400). Probabil și *De natura boni contra Manichaeos*.
- 400 Scrie *De consensu evangelistarum, De opere monachorum, De baptismo contra Donatistas* (în cronologia oferită de P. Brown, toate aceste titluri sunt plasate în 404).
- 401 Redactează *De bono coniugali, De sancta virginitate, De unitate ecclesiae*. Începe *De Genesi ad litteram*.
- 403 25 august, Sinodul de la Cartagina. Proiect de întâlnire cu biserica donatistă. În timpul verii predică la Cartagina.

- 404 Participă la Sinodul de la Cartagina. O altă dată pentru lucrarea *De natura boni contra Manichaeos*.
- 406/7 Primele comentarii la *Prima Epistolă a lui Ioan*. Începe *Tractatus in Iohannis evangelium*.
- 410 24 august, Alaric invadează și jefuiește Roma. Augustin scrie *Epistola ad Dioscurum de philosophiae erroribus, De unico baptismo contra Petilianum*.
- 411 Confruntarea cu donatiștii, moderată de tribunul Marcellinus.
- 412/3 Augustin redactează *Breviculus collationis cum Donatistas*. Începe *De civitate Dei* (412/3-426/7) și *De natura et gratia* (412/3-415), debutând controversa pelagiană. În iarnă se află la Hippona, iar în vară la Cartagina, unde nu reușește să împiedice execuția prietenului său, Flavius Marcellinus.
- 414 Scrie *Ad Hilarium siculum de Pelagianismo, Ad Iulianum de bono viduitatis*.
- 415 Scrie *Ad Orosium presbyterum contra Priscillianistas et Origenistas, Epistola ad Hieronymum de origine animae și Epistola ad Hieronymum de sententia Iacobi*.
- 416 Sinoadele de la Cartagina și Milev aprobă condamnările augustiniene ale lui Caelestius și Pelagius. Lucrează la *In Iohannis Evangelium* și la *In Epistolam Iohannis ad Parthos*.
- 417 Scrie *De gestis Pelagii ad Aurelianus episcopum, Epistola ad Paulinum Nolanum de Pelagianismo*.

- 418 În mai, Sinodul de la Cartagina: se iau hotărâri privitoare la învățătura despre păcatul originar și necesitatea botezului copiilor. Scrie *De gratia Christi et de peccato originali*. Iarna debutează controversa cu Iulian din Eclanum.
- 419 Scrie *Quaestiones in Heptateuchum*, *De natura et origine animae*, *De nuptiis et concupiscentia*.
- 420 *Contra mendacium*, *Contra duas epistulas pelagianorum*.
- 421 *Contra Iulianum haeresis Pelagianaefensem*, *De cura pro mortuis gerenda*.
- 426 Îl desemnează ca succesor al său pe preotul Eraclius. Scrie *De gratia et libero arbitrio*, *De correptione et gratia*, *Retractationes*.
- 428-429 *De praedestinatione sanctorum*, *De dono perseverentiae*.
- 429 Invazia vandalilor în Numidia. Scrie *Contra Iulianum opus imperfectum*.
- 430 Vandalii asediază Hippona. La 28 august, bolnav, Augustin moare în timpul asediului.
- 431 Căderea Hipponei.

DESPRE NATURA BINELUI

CONTRA MANIHEILOR

I. Binele suprem și răul

1. *Dumnezeu este binele suprem și imuabil de la care [provin] toate celelalte bunuri spirituale și corporale*

Dumnezeu este binele suprem ¹ și nimic nu îi este superior. De aceea, El este binele imuabil, adică cel cu adevărat veșnic și cu adevărat nemuritor. Toate celelalte bunuri nu provin decât de la El, și nu din El. Căci ceea ce provine din El, este una cu El; dar cele ce s-au cele făcut de la El, nu sunt tot una cu El ². Și de aceea, dacă numai El este imuabil, toate pe care le-a creat, fiindcă le-a creat din nimic ³, sunt schimbătoare. Căci El este atotputernic și poate chiar și din nimic, adică din ceea ce nu are deloc ființă, să facă lucruri bune, mari sau mici, cerești sau pământești, spirituale sau corporale. Dar fiindcă este și drept, nu a făcut ca lucrurile pe care le-a creat din nimic să fie egale cu Cel pe care L-a născut. Așadar, pentru că toate bunurile, mari sau mici, orice grad ar avea pe scara ființelor, nu pot proveni de altundeva decât de la Dumnezeu ⁴, rezultă că orice natură, în măsura în care este natură, este un bine, și că nu poate proveni decât de la Dumnezeul cel Preaînalt și adevărat. De fapt, în afară de binele suprem, orice fel de bine, așa cum este cel apropiat de binele suprem, ba chiar și binele ultim, care este departe de binele suprem, nu poate proveni decât de la binele suprem însuși. Prin urmare, orice spirit,

chiar și cel schimbător, și orice corp provin de la Dumnezeu. La fel se întâmplă cu orice natură creată. Într-adevăr, orice natură este fie spirit, fie corp. Spiritul imuabil este Dumnezeu, în timp ce spiritul schimbător este natură creată, superioară însă corpului. Dar corpul nu este spirit; numai vântul, fiind pentru noi nevăzut, deși are o putere nu tocmai mică, este numit și suflare ⁵.

2. Cum ar putea [cele spuse anterior] să fie de ajuns pentru îndreptarea maniheilor?

[Există] unii ⁶ care nu pot înțelege că orice natură, adică orice spirit și orice corp, este bună în mod natural ⁷, ci se lasă afectați de o concepție [prin care văd] sufletul nefericit, iar corpul supus pieirii. Din acest motiv, ei se străduiesc să așeze la temelia existenței o altă natură, cea a unui spirit rău și a unui corp muritor, pe care Dumnezeu nu le-ar fi creat ⁸. Credem că ei pot înțelege ceea ce spunem. În fond, și ei mărturisesc că orice bine nu poate proveni decât de la Dumnezeu cel Preaînalt și adevărat. Ceea ce este adevărat și suficient pentru îndreptarea lor, cu condiția ca ei să do-rească să-și schimbe părerile.

3. Măsura, forma, ordinea: bunuri generice în lucrurile create de Dumnezeu

Însă noi, creștinii Bisericii universale ⁹, cinstim un Dumnezeu de la care provin toate bunurile, mari sau

mici; de la care provine orice măsură, mare sau mică; de la care provine orice formă, mare sau mică; de la care provine orice ordine, mare sau mică. Însă toate acestea, cu cât sunt înzestrate mai mult cu măsură, formă și ordine ¹⁰, cu atât sunt mai bune; iar cu cât sunt mai puțin înzestrate cu măsură, formă și ordine, cu atât sunt mai puțin bune. Prin urmare, toate acestea trei, măsura, forma și ordinea, ca să nu mai vorbesc despre cele care nu pot fi numărate și sunt considerate a ține de ele, se găsesc fie în spirit, fie în corp, pentru că sunt bunuri cu caracter general în lucrurile create de Dumnezeu. Prin urmare, Dumnezeu este deasupra oricărei măsuri a ființei create, deasupra oricărei forme și a oricărei ordini. Dar El nu este deasupra acestora prin dimensiune ¹¹, ci printr-o putere unică și imposibil de definit în cuvinte, de la care provine totuși orice măsură, orice formă și orice ordine. Acestea trei, când sunt mari, reprezintă bunuri mari; când sunt mici, reprezintă bunuri mici, iar când nu sunt deloc, nu reprezintă nici un bine. Și iarăși, când sunt mari, aparțin unei naturi mari, când sunt mici, aparțin unei naturi mici, iar când nu sunt deloc, nu mai există nici o natură. Așadar, orice natură este bună.

4. Răul este o corupere a măsurii, a formei sau a ordinii

De aceea, atunci când se cercetează care este originea răului, trebuie să se cerceteze mai întâi ce este răul, fiindcă [răul] nu este nimic altceva decât o corupere ¹², fie a măsurii, fie a formei, fie a ordinii natu-

rale. Prin urmare, numim rea natura coruptă¹³. Căci natura necoruptă trebuie să fie o natură bună. Dar chiar și natura coruptă, în măsura în care este natură, este bună, iar în măsura în care este coruptă, este rea¹⁴.

5. Natura unei ordini superioare, chiar dacă este coruptă, e mai bună uneori decât natura unei ordini inferioare, [fie ea] și necoruptă

Însă se poate întâmpla ca o anumită natură, ordonată¹⁵ în mod superior prin măsură și formă naturală, chiar dacă este coruptă, să fie mai bună decât o altă natură necoruptă, ordonată printr-o măsură mai mică și o formă naturală inferioară. Așa se întâmplă, de exemplu, în cazul aprecierilor umane cu privire la calitatea inerentă obiectelor care pot fi văzute, când este mai degrabă apreciat aurul impur¹⁶ decât argintul pur¹⁷, sau argintul impur decât plumbul pur. La fel se întâmplă și în cazul naturilor mai înalte și spirituale, pentru care este mai bun un spirit rațional, chiar și corupt printr-o voință rea, decât un spirit irațional necorupt, sau, decât un corp necorupt, este mai bun orice fel de spirit, fie el și corupt. Căci este mai bună natura care, datorită unirii sale cu un corp, îi dă acestuia viață, decât acea natură căreia i se dă viață. Dar oricât de corupt ar fi un suflet viu, creat, el poate da totuși viață corpului, și prin acest fapt este mai bun, chiar dacă este corupt, decât corpul necorupt.

6. Binele suprem este natura care nu poate fi coruptă. Natura care poate fi coruptă este un bine oarecare

Așadar, dacă cumva coruperea va îndepărta din lucrurile coruptibile orice măsură, orice formă și orice ordine, nu va mai rămâne în acestea nici un fel de natură. Astfel, orice natură, care nu poate fi coruptă, este un bine suprem, asemenea lui Dumnezeu. Iar orice natură coruptibilă este un bine oarecare, căci coruperea nu o poate afecta decât luând și diminuând în ea ceea ce este bun.

7. Coruperea spiritelor raționale: una apare ca urmare a voinței, alta ca urmare a pedepsei.

Dar Dumnezeu le-a dat celor mai înalte creaturi, adică spiritelor raționale, capacitatea de a nu putea fi supuse coruperii dacă nu vor vrea, cu alte cuvinte, dacă vor continua să asculte de Domnul Dumnezeu lor și se vor uni cu frumusețea lui incoruptibilă¹⁸. Însă, dacă nu vor dori să se păstreze în această ascultare, deoarece sunt corupte de bună voie prin păcat, tot El le-a dat să fie corupte, fără voia lor, prin pedeapsă¹⁹. Într-adevăr, Dumnezeu este un astfel de bine încât nici unuia dintre cei care-L părăsesc nu îi este bine fără El. Iar între lucrurile create de Dumnezeu, natura rațională este un bine atât de mare, încât nu există în afară de Dumnezeu nici un alt bine prin care aceasta să fie fericită²⁰. Prin urmare, cei care păcătuiesc primesc pedepse. Și este vorba de pedeapsă tocmai pentru că

ea nu se potrivește cu natura lor, dar, pentru că se potrivește cu vinovăția pe care o au, se săvârșește cu dreptate.

8. *Frumusețea universului [provine și] din coruperea și disoluția lucrurilor inferioare*

Celelalte lucruri care au fost create din nimic, fiind în mod necesar inferioare spiritelor raționale, nu pot fi nici fericite, nici nefericite ²¹. Dar pentru că sunt bunuri prin măsura și forma lor și nu au putut proveni decât de la Dumnezeu cel Preaînalt, deși sunt bunuri mici și foarte mici, au fost totuși astfel rânduite încât bunurile mai lipsite de statornicie să cedeze în fața celor mai statornice, cele mai slabe în fața celor mai tari, asemenea bunurilor pământești care se potrivesc cu cele cerești, fiindu-le supuse ca unor realități superioare. Dar din aceste lucruri care pier și se succed, se naște o frumusețe trecătoare, de un fel aparte, încât chiar cele care mor, sau mai bine zis încetează să mai fie ceea ce erau, nu strică și nici nu tulbură măsura, forma și ordinea întregii creații: așa cum un discurs bine alcătuit este în mod necesar frumos, deși fiecare silabă și fiecare sunet trec în el aïdoma lucrurilor care se nasc și mor ²².

9. *Despre pedeapsa hotărâtă naturii păcătoase cu scopul de a o îndrepta în mod corect*

Este de competența judecății divine, iar nu a celei omenești, să știe ce fel și câtă pedeapsă se cuvine fiecărei greșeli. Și, în mod deosebit, când pedeapsa se iartă celor pocăiți, este un semn de mare bunăvoință din partea lui Dumnezeu, iar când este plata unei datorii nu reprezintă nicidecum o nedreptate din partea lui Dumnezeu ²³, deoarece natura rațională este mai bine ordonată spre a suferi cu dreptate pedepsele decât spre a se bucura nepedepsită în păcate ²⁴. Iar această natură, păstrând chiar și în acest caz măsura, forma și ordinea, în orice fel de extremitate s-ar găsi, este totuși un bine. Dar dacă acestea trei ²⁵ i-ar fi luate și s-ar epuiza complet, nu ar mai fi nici un fel de bine, fiindcă nu ar mai rămâne nici un fel de natură.

10. *Naturile sunt supuse coruperii deoarece au fost create din nimic*

Așadar, nici o natură supusă coruperii nu ar putea fi natură dacă nu ar proveni de la Dumnezeu, dar nici nu ar putea fi supusă coruperii, dacă ar proveni din Dumnezeu, deoarece, în acest caz, ar fi ceea ce este El însuși ²⁶. Drept urmare, orice natură are măsură, formă și ordine pentru că a fost creată de Dumnezeu, dar nu este neschimbătoare deoarece a fost creată din nimic. Cu îndrăzneală nelegiuită, ei socotesc că neantul este egal cu Dumnezeu, căci vor ca ceea ce s-a născut din Dumnezeu să fie la fel cu ceea ce a fost creat din nimic.

11. *Nici natura lui Dumnezeu, și nici o altă natură nu pot fi afectate decât dacă vrea El*

Din acest motiv, nu este posibil ca natura lui Dumnezeu să fie afectată în mod absolut, și nici ca o natură inferioară să fie afectată în mod relativ²⁷. Căci există cazuri când unii, păcătuind, vatămă pe nedrept, și atunci li se cere socoteală pentru o voință nedreaptă. Dar puterea prin care li se permite să vatăme nu vine de altundeva decât de la Dumnezeu, care știe – în vreme ce ei nu știu – ce anume trebuie să sufere cei cărora le-a permis să-i vatăme pe alții.

12. *Nici unul dintre bunuri [nu vine de altundeva] decât de la Dumnezeu*

Dacă cei care pun la temelia existenței o altă natură²⁸ decât cea creată de Dumnezeu, ar dori să ia seama la toate aceste²⁹ argumente atât de evidente și de sigure, nu s-ar mai umple cu tot felul de blasfemii, așezând atâtea bunuri în răul suprem și atâtea rele în Dumnezeu. Căci, așa cum am spus mai înainte³⁰, le-ar fi de ajuns spre îndreptare numai să dorească să ia seama la ceea ce însuși adevărul îi silește să recunoască împotriva voinței lor, și anume că, într-adevăr, toate bunurile nu provin decât de la Dumnezeu. Prin urmare, bunurile mari sau mici nu provin fiecare de la un alt creator, ci provin de la binele suprem care este Dumnezeu.

13. *Bunurile particulare, mici sau mari, provin de la Dumnezeu*

Să încercăm, așadar, să ne aducem aminte, pe cât vom putea, de toate bunurile care se cuvin atribuite lui Dumnezeu în calitate de creator al lor, și să vedem dacă mai rămâne vreo natură în afara lor atunci când sunt înlăturate. Orice viață, orice putere, orice mântuire, orice aducere-aminte, orice virtute, orice inteligență, orice liniște, orice putere, orice simț, orice lumină, orice mângâiere, orice măsură, orice frumusețe, orice pace și orice altceva de felul lor care ni s-ar putea înfățișa, mare sau mic, și, mai ales, acele bunuri care se regăsesc în toate lucrurile spirituale sau corporale, ca măsura, forma și ordinea, mai mare sau mai mică, toate acestea provin de la Domnul Dumnezeu. Iar cei care vor fi doriți să se folosească într-un fel rău de toate aceste bunuri, își vor ispăși pedeapsa după judecata divină. Când însă nu va mai exista nici unul din aceste bunuri, nu va mai rămâne nici un fel de natură.

14. *Bunurile de importanță mai mică, când sunt comparate cu cele de importanță mai mare, sunt numite prin antonimie*

Dar oricât de lipsite de importanță ar fi aceste bunuri³¹, când sunt comparate cu bunuri de importanță mai mare, sunt numite prin antonimie³². Astfel, comparată cu frumusețea superioară a formei omului, frumusețea maimuței se numește urâțenie³³. Iar aceasta îi induce în eroare pe necunoscători, din cauză că,

pentru ei, forma omului este bună, iar forma maimuței este rea. Ei nu văd în corpul maimuței nici măsura specifică, nici simetria membrelor, nici îmbinarea armonioasă a părților, nici grija față de propria conservare sau altele de acest fel, a căror expunere ar fi prea lungă aici.

15. *În corpul maimuței este înscris un bine al frumuseții, chiar dacă mai mic*

Dar ca să se înțeleagă mai bine ceea ce am spus și ca să fie destul de limpede pentru cei mai înceți la minte, ba chiar și pentru ca cei încăpățânați sau cei care se opun adevărului, oricât de evident ar fi el, să fie constrânși a mărturisi adevărul, toți aceștia să fie întrebați dacă se poate ca, în vreun fel, coruperea să afecteze corpul maimuței. Iar dacă este cu puțință aceasta, adică să-i devină corpul mai urât, atunci ce altceva se micșorează în el dacă nu binele care este frumusețea³⁴? Totuși, ceva din acest bine se va păstra atât timp cât va exista natura corpului.

Prin urmare, dacă la dispariția binelui natura însăși încetează să mai fie, atunci natura este un bine³⁵. La fel cum spunem că *încet* (*tardus*) este antonimul lui *rapid* (*velox*), deși lucrul care nu se mișcă deloc nu poate fi numit *încet*. La fel cum spunem că *sunetul grav* (*gravis vox*) este antonimul *sunetului acut* (*acuta vox*), iar *sunetul neplăcut* (*aspera vox*) este antonimul *sunetului plăcut* (*canora vox*); dar dacă se suprimă orice fel de sunete, se obține *tăcerea* (*silentium*), adică lipsa oricărui sunet. Cu toate că tăcerea, deoarece înseamnă lipsa oricărui sunet, este de obicei opusă sunetului ca un lucru contrar acestuia. La fel, numim *strălucitoare*

(*lucida*) și *întunecate* (*obscura*) două [lucruri] contrare, deși cele *întunecate* au și ele lumină, fiindcă dacă ar fi lipsite în întregime de ea, atunci *întunericul* (*tenebrae*) ar fi lipsa luminii, așa cum [am arătat că] tăcerea este lipsa sunetului³⁶.

16. *Despre privațiunile din lucruri ordonate de Dumnezeu în mod potrivit*

Chiar și privațiunile³⁷ din lucruri au fost ordonate în întreaga natură astfel încât să facă înțeles, pentru cei care știu să le privească înțelept, rolul care li se potrivea. Într-adevăr, Dumnezeu, hotărând să nu lumineze anumite spații și timpuri³⁸, a făcut întunericul la fel de potrivit ca și ziua. Dacă, oprindu-ne din vorbit, introducem în vorbirea noastră un moment de tăcere potrivit, oare cu cât mai potrivit nu a ordonat El privațiunile în calitate de creator desăvârșit al tuturor lucrurilor? Să ne aducem aminte că, în Cântarea celor trei tineri, chiar lumina și întunericul Îl preaslăveau pe Dumnezeu³⁹, altfel spus, au născut lauda în inimile celor care știau să privească cu atenție.

¹ Dan. 3, 70

17. *Natura, în măsura în care este natură, nu este rea*

Prin urmare, în măsura în care este natură, nici o natură nu este rea³⁹. Dar nu există un rău mai mare

* În *Biblia sau dumnezeiasca Scriptură*, 1939, referința este *Cântarea celor trei tineri*, 49.

pentru o natură decât acela de a-și pierde binele. Și dacă, pierzându-și binele, ea s-ar epuiza, nu ar mai rămâne atunci nici o natură, nu numai cea pe care o presupun maniheii – și în care pot fi găsite atâtea bunuri încât te miri de orbirea lor incredibilă – ci și orice alta pe care ar putea-o presupune cineva.

18. *Materia lipsită de formă a lucrurilor, pe care cei din vechime o numeau hyle, nu este un rău*

Aceasta nu înseamnă însă că materia, pe care cei din vechime au numit-o *hyle*⁴⁰, trebuie să fie considerată un rău. Nu mă refer aici la materia pe care Mani, neștiind ce spune, o numea, cu o trufie smintită, *hyle*, înțelegând prin aceasta pe cea care dă formă corpurilor⁴¹. De unde i se și reproșează, pe bună dreptate, că presupune un al doilea dumnezeu, căci nimeni altul nu poate da formă sau crea corpuri decât Dumnezeu. Iar El nu le-a creat fără a face să subziste în ele măsura, forma și ordinea, care sunt bunuri și nu pot proveni de altundeva decât de la Dumnezeu; lucru pe care cred că îl afirmă chiar și ei [maniheii]. Însă eu înțeleg prin *hyle* o materie total lipsită de formă și de calitate, din care prind formă calitățile pe care le percepem prin simțuri, așa cum înțelegeau și cei din vechime. Astfel se explică faptul că în limba greacă [cuvântul *hyle* se mai folosește] și pentru a denumi *lemnul*⁴², care trebuia să fie la îndemâna celor care îl prelucrau, nu pentru ca el însuși să creeze ceva, ci pentru ca din el să apară altceva. Prin urmare, această

hyle, care nu este perceptibilă printr-o formă anume, ci abia dacă poate fi gândită prin eliminarea oricărei forme, nu trebuie să fie considerată un rău. Totuși, ea este receptoarea formelor⁴³, căci dacă nu ar putea să primească forma impusă de Creator, nu s-ar mai putea numi materie. Pe de altă parte, dacă forma este un bine – de aici se și numesc *frumoși* cei care au o astfel de formă, după cum cei *chipeși* se numesc astfel de la chip⁴⁴ – fără îndoială că și însușirea materiei de a primi forma este un bine. La fel cum nimeni nu se îndoiește că, dacă înțelepciunea este un bine, tot așa și faptul de a primi înțelepciunea este un bine. Și pentru că orice bine este de la Dumnezeu, nimeni nu trebuie să pună la îndoială că însăși materia, dacă ea există, nu provine decât de la Dumnezeu.

19. *Faptul de a exista cu adevărat este propriu doar lui Dumnezeu*

Așadar, în chip măreț și divin, Dumnezeu i-a spus slujitorului său: *Eu sunt Cel ce sunt* și iarăși *Așa să spui fiilor lui Israel: Cel ce se numește «Eu sunt» m-a trimis la voi*¹. Într-adevăr, numai El singur există cu adevărat, fiind imuabil. Căci orice schimbare face să nu mai fie ceea ce era. De aceea, numai El, care este imuabil, există cu adevărat. Iar celelalte lucruri care au fost create de El, au primit de la El să fie ceea ce sunt în felul lor. Drept urmare, El, care este Preaînalt, poate avea drept contrariu doar ceea ce nu există. Dar, prin acest fapt, după cum de la El provine tot ceea ce este bun, tot de la El provine și ceea ce este

¹ Ex. 3, 14

în mod natural. Aceasta deoarece tot ceea ce este în mod natural este un bine. Și astfel, deoarece orice natură este bună, iar orice bine provine de la Dumnezeu, rezultă că orice natură provine de la Dumnezeu.

20. *Durerea nu există decât în naturile bune*

Dar durerea ⁴⁵, pe care unii o consideră răul prin excelență, apare fie în suflet, fie în corp, și nu poate să existe decât în naturile bune ⁴⁶. Căci ceea ce se opune durerii refuză într-un fel să fie ceea ce era, pentru că mai înainte fusese un bine ⁴⁷. Însă, când durerea constrânge la fapte mai bune, ea este de folos, iar când constrânge la fapte mai rele, nu este de folos. Prin urmare, în suflet, durerea este produsă de voința care se opune unei puteri mai mari, iar în corp de un simț care se opune unui corp mai puternic ⁴⁸. Însă relele fără durere sunt și mai mari; căci este mai rău faptul de a te bucura de o nedreptate decât faptul de a suferi ca urmare a coruperii. Și, de fapt, nici chiar o astfel de bucurie nu poate proveni decât din strângerea de bunuri inferioare, pe când nedreptatea înseamnă pierderea celor superioare. La fel, pentru corp este mai bună o rană însoțită de durere, decât o cangrenă lipsită de durere, numită în mod special corupere. Însă trupul mort al Domnului nu a cunoscut, adică nu a suferit vreo corupere, după cum se spusese și în profeție, că *nu vei îngădui ca sfântul tău să vadă putreziciunea* ¹. Căci, cine oare ar putea nega faptul că El a fost rănit prin pironirea pe cruce și că a fost străpuns

¹ Ps. 16,10

cu sulița ²? Dar însăși cangrena, pe care oamenii o numesc, prin cuvintele lor, putrezire a corpului, dacă are ce consuma din temelie, va determina, prin diminuarea binelui, creșterea gradului de corupere. Iar dacă se va fi diminuat în întregime, după cum nu va mai rămâne nici un bine, tot astfel nu va mai rămâne nici o natură, deoarece nu va mai exista o corupere care să producă coruperea ⁴⁹. De aceea, nici putreziciunea în sine nu va putea exista, deoarece, când va ajunge să fie o putreziciune în sine, nu va mai fi deloc.

² Ioan 19, 18 și 34

21. *Lucrurile măsurate sunt numite astfel după cuvântul măsură*

De aceea, pe bună dreptate, lucrurile mici și mărunte, în limbaj obișnuit, se numesc măsurate, deoarece în unele dintre ele s-a păstrat o măsură, fără de care nu numai că nu ar putea fi măsurate, dar nici nu ar putea exista. Însă lucrurile numite nemăsurate din cauza unei dezvoltări excesive sunt considerate exagerate ⁵⁰. De fapt, înseși lucrurile aflate sub puterea lui Dumnezeu, care le-a rânduit pe toate după măsură, număr și greutate ¹¹, trebuie, într-un anume fel, să fie conținute de o măsură.

¹¹ Înț. 11, 20

22. *Există oare vreun motiv pentru care măsura să se potrivească lui Dumnezeu însuși?*

Însă nu trebuie să se spună că Dumnezeu are măsură, ca să nu se creadă că se vorbește despre un

sfârșit al Său. Dar nici nu este lipsit de măsură Cel de la care toate lucrurile primesc măsură, pentru ca ele să poată fi înzestrate cu o măsură anume. Aceasta nu înseamnă că El trebuie descris ca având măsură, ca și cum ar fi primit-o de la altcineva ⁵¹. Dacă l-am numi măsură supremă, am spune poate ceva corect, în cazul în care prin măsură supremă s-ar înțelege binele suprem. Căci orice măsură, prin faptul că este măsură, este un bine. De aceea, toate lucrurile pe care le numim *măsurate, cu măsură, supuse unei alte măsuri* ⁵² nu pot fi descrise fără a fi și laudate. Totuși, noi folosim cuvântul *măsură* într-un alt înțeles, acela de *limită*, riscând ca acolo unde nu există nici o limită, să nu descriem nici măsura în vreun fel. Ceea ce uneori se spune spre laudă, după cum stă scris: *Împărăția lui nu va avea sfârșit* ¹. Într-adevăr, evanghelistul ar fi putut să spună și *nu va avea măsură* ⁵³, și să înțeleagă prin *măsură: sfârșit*. Căci acela care nu domnește prin nici o măsură ⁵⁴, nu domnește de fapt deloc ⁵⁵.

23. De aceea, câteodată se va spune: măsură rea, formă rea, ordine rea

Drept urmare, măsura, forma sau ordinea rea se numesc așa ori pentru că sunt de mai mică importanță decât ar fi trebuit să fie, ori pentru că nu se potrivesc cu acele lucruri cu care ar trebui să se potrivească. Astfel încât ele sunt numite rele fiindcă sunt străine și nepotrivite. E ca și cum cineva ar spune: nu am făcut bine aceasta pentru că am făcut-o mai puțin bine decât ar fi trebuit, sau pentru că am făcut ceva ce nu

ar fi trebuit să fac, sau pentru că am făcut mai mult decât trebuia să fac, sau pentru că am făcut ceva nepotrivit. De aceea, însuși faptul de a fi făcut ceva rău, fapt pe care noi îl criticăm pe bună dreptate, nu este criticat din alt motiv decât din acela că nu s-a păstrat în el măsura. La fel, numim forma rea, în comparație cu o formă mai plăcută și mai frumoasă, fie pentru că prima este de o importanță mai mică, iar a doua are o importanță mai mare, nu în privința mărimii, ci a aspectului; fie pentru că nu s-a potrivit cu lucrul căruia i-a fost aplicată, încât apare drept străină și nepotrivită. E ca și cum un om în pielea goală ar umbla prin for; el nu ar scandaliza însă atât de tare dacă ar fi văzut într-o baie publică. Același raționament [este valabil] și pentru ordine. O numim rea când a fost mai puțin respectată. De unde și faptul că, dacă un lucru este mai puțin ordonat decât trebuia, sau ordonat altfel decât trebuia, avem de-a face nu cu o ordine rea, ci mai curând cu o dezordine. Și totuși, acolo unde există o anumită măsură, formă sau ordine, există și un anumit bine și o anumită natură. Iar acolo unde nu există nici un fel de măsură, formă sau ordine, nu există nici un fel de bine și nici un fel de natură.

II. Învățătura Scripturii

24. Prin dovezi din Sfânta Scriptură se arată că Dumnezeu este imuabil și că Fiul lui Dumnezeu a fost născut, iar nu creat

Cele spuse până acum, pe care le avem prin credința noastră și pe care rațiunea le-a supus cercetării cu grijă, trebuie întărite prin dovezi din Sfânta Scriptură, pentru ca cei care nu pot ajunge la ele din cauza unei capacități de înțelegere reduse, să se încreadă cel puțin în autoritatea divină, iar din acest motiv să se învrednicească a le înțelege ⁵⁶. În schimb, cei care înțeleg, dar sunt mai puțin deprinși cu învățătura Bisericii, să nu creadă că le-am scos pe acestea la iveală mai mult din propriul meu fel de a înțelege, decât din Sfintele Scripturi. Prin urmare, faptul că Dumnezeu este imuabil apare astfel redat în cartea Psalmilor: *Le vei schimba și nu vor mai fi; dar tu rămâi același* ¹. Sau în cartea Înțelepciunii se spune despre înțelepciune: *rămânând una cu sine însăși, ea toate le înnoiește* ². De unde și apostolul Pavel spunea: *nevăzutului, singurului Dumnezeu, nemuritorului* ³. La fel apostolul Iacov: *toată darea cea bună și tot darul desăvârșit de sus este, pogorându-se de la Părintele luminilor, la care nu este schimbare sau umbră de mutare* ⁴. Și tot așa, despre ceea ce a născut din sine, cu alte cuvinte, despre ceea ce El însuși este, astfel a spus pe scurt Fiul său: *Eu și Tatăl una suntem* ⁵. Căci Fiul nu a fost

¹ Ps. 102, 27-28

² Înț. 7, 27

³ 1 Tim. 1, 17

⁴ Iacov 1, 17

⁵ Ioan 10, 30

creat, din moment ce toate prin El au fost create. La fel, scris este *La început era Cuvântul și Cuvântul era la Dumnezeu și Dumnezeu era Cuvântul. Acesta era întru început la Dumnezeu. Toate printr-însul s-au făcut și fără El nimic nu s-a făcut* ¹, adică fără El nu s-a făcut ceva.

¹ Ioan 1, 1-3

25. Acest verset din Evanghelia: „și fără El nimic nu s-a făcut”, este prost înțeles de unii

Însă nu trebuie să dăm ascultare acelor sminteli ale oamenilor care cred că, în textul Evangheliei, în loc de *nimic* e nevoie să se înțeleagă ceva ⁵⁷. Dar ei cred că această trufie a minții lor poate fi înțeleasă prin cuvântul *ceva*, pentru că însuși cuvântul *nimic* a fost așezat la sfârșitul versetului. De aceea, ei zic *s-a făcut*. Și, drept urmare, fiindcă *s-a făcut*, ei zic că însuși cuvântul *nimic* înseamnă, de fapt, *ceva* ⁵⁸. Căci ei și-au pierdut mințile cu râvna lor pentru contraziceri ⁵⁹ și nici nu-și dau seama că nu folosește la nimic să spunem *fără El s-a făcut nimic* sau *fără El nu s-a făcut nimic* ⁶⁰. Pentru că, și dacă s-ar zice *fără El nu s-a făcut nimic*, ei nu ar putea totuși să spună că însuși cuvântul *nimic* înseamnă *ceva*, devreme ce *s-a făcut* ⁶¹. Într-adevăr, dacă în ambele cazuri o expresie înseamnă *ceva*, atunci la ce bun să spunem, spre exemplu, *fără el s-a făcut casa* sau *fără el casa s-a făcut*, de vreme ce prin *ceva făcut fără el* se înțelege o casă anume? Astfel, fiindcă s-a spus că *fără El nu s-a făcut nimic*, atunci, fie că se va spune *fără El nu s-a făcut nimic*, fie că se va spune *fără El nimic s-a făcut* sau

chiar *fără El s-a făcut nimic*, acest lucru nu folosește la nimic, pentru că, în momentul în care vorbim normal, *nimic* în nici un caz nu înseamnă ceva. Căci cine ar vrea să stea de vorbă cu oameni care, chiar și în cazul expresiei *nu folosește la nimic*, pe care am pronunțat-o mai înainte, ar putea să spună *folosește, așadar, la ceva*, pentru că însuși cuvântul *nimic* înseamnă ceva? Dar cei întregi la minte își dau seama de un lucru cât se poate de evident, și anume că, atunci când am spus *nu folosește la nimic*, prin această expresie se înțelege ceea ce s-ar înțelege dacă aș spune *la nimic nu folosește*. Însă dacă aceștia ar spune cuiva *ce ai făcut?*, iar el ar răspunde că *nu a făcut nimic*, urmarea logică ar fi că l-ar putea critica, zicându-i: *deci, tot ai făcut ceva, deoarece ai făcut nimic; pentru că însuși cuvântul nimic înseamnă ceva!* La fel l-ar putea critica chiar și pe Domnul Iisus, care la sfârșitul unui verset¹ se folosește de acest cuvânt, când spune *și într-ascuns nimic nu am vorbit*². Prin urmare, aceștia să citească și să-și țină gura!

¹ Ioan 18, 20

26. Creaturile au fost create din nimic

Așadar, Dumnezeu a creat toate lucrurile, pe care însă nu le-a născut din sine, ci le-a creat prin Cuvântul Său, și nu din lucrurile care existau deja, ci din ceea ce nu exista deloc, adică din nimic; astfel, și Apostolul neamurilor a putut spune că Dumnezeu este *Cel care cheamă la ființă cele ce încă nu sunt*³. Iar în cartea Macabeilor⁴ s-a scris și mai lămurit: *te rog, copile, uită-te la cer și la pământ și la toate cele ce*

² Rom. 4, 17

³ 2 Mac. 7, 28

*sunt într-însele, și cugetă că Dumnezeu le-a făcut din nimic, sau chiar în Psalmi: El a poruncit și s-au făcut*⁵. De aici reiese cu claritate că El nu le-a născut pe toate acestea din sine însuși, ci le-a creat prin puterea cuvântului, și aceasta nu din sine însuși, ci din nimic. Căci nu exista altceva din care să poată crea, iar despre acest lucru Apostolul neamurilor a spus foarte clar: *Pentru că de la el și prin el și întru el sunt toate*⁶.

⁵ Ps. 148, 5

⁶ Rom. 11, 36

27. Sintagmele „de la El” și „din El” nu semnifică același lucru

Într-adevăr, sintagma *de la El* nu semnifică același lucru ca sintagma *din El*⁷. Căci ceea ce este *din el* poate fi denumit și prin sintagma *de la El*. Dar nu tot ceea ce vine *de la El* se denumește în mod normal și prin sintagma *din El*. Cerul și pământul sunt *de la El*, deoarece el le-a creat, dar nu sunt *din El*, pentru că nu sunt din substanța lui. Să luăm, de exemplu, un om: dacă i se naște un fiu și dacă face o casă, atunci spunem că fiul și casa sunt *de la el*, dar mai spunem și că fiul este *din el*, însă casa este *din pământ și lemn*. Dar dacă el este un om care nu poate crea ceva din nimic, în schimb Dumnezeu, de la care, prin care și în care sunt toate, nu avea nevoie ca atotputernicia lui să fie ajutată de vreo materie, pe care El însuși să nu o fi creat.

28. *Păcatele nu provin de la Dumnezeu, ci din voința celor care păcătuiesc*

Când auzim că toate sunt de la el și prin el și întru el, trebuie să înțelegem prin această sintagmă toate naturile care sunt în mod natural. Dar păcatele, care nu mențin natura, ci o viciază, nu provin de la El ⁶⁴. Sfânta Scriptură dă mărturie în numeroase feluri despre faptul că păcatele provin din voința celor care păcătuiesc, și mai ales în versetele în care Apostolul neamurilor spune: *și socotești oare, omule care judeci pe cei ce fac unele ca acestea, dar le faci și tu, că tu vei scăpa de judecata lui Dumnezeu? Sau disprețuiești tu bogăția bunătății lui și a îngăduinții și a îndelungii lui răbdări și nu știi că bunătatea lui Dumnezeu te îndeamnă la pocăință? Și după împietrirea ta și după inima ta nepocăită îți agonisești mânie în ziua mâniei și a arătării dreptei judecăți a lui Dumnezeu, care va da fiecăruia după faptele lui ¹.*

¹ Rom. 2, 3-6

29. *Dumnezeu nu este întinat de păcatele noastre*

Cu toate acestea, fiindcă în Dumnezeu se află tot ceea ce El a creat, cei care păcătuiesc nu-L întinează pe Cel despre a cărui înțelepciune se spune că: *își face loc pretutindeni prin curăția ei, astfel că nimic nu poate s-o mânjească ²*. Prin urmare, așa cum credem că Dumnezeu este incoruptibil și imuabil, tot astfel trebuie să-L credem cu neputință de întinat.

² Înț. 7, 24-25

30. *Bunurile, chiar și cele mai puțin importante și mai pământești, provin de la Dumnezeu*

Faptul că El însuși a creat chiar și cele mai puțin importante bunuri, adică cele pământești și pieritoare, reiese și din acel verset al Apostolului neamurilor, în care, vorbind despre membrele trupului nostru, spune: *și dacă un mădular este cinstit, toate mădularele se bucură împreună, și dacă un mădular suferă, toate mădularele suferă împreună; iar ceva mai încolo: Dumnezeu a pus în trup aceste mădulare, pe fiecare din ele cum a voit și Dumnezeu a întocmit astfel trupul, dând mai multă cinste acolo unde lipsește, ca să nu fie neură în trup, ci membrele să îngrijească deopotrivă unele de altele ¹*. Căci ceea ce Apostolul neamurilor laudă astfel în măsura, forma și ordinea membrilor trupului, întâlnești în trupul oricărui animal, mare sau mic; deoarece orice trup se socotește printre bunurile pământești și, prin aceasta, printre cele mai puțin importante.

¹ 1 Cor. 12, 26; 28, 24-25

31. *A pedepsi și a ierta păcatele ține în egală măsură de Dumnezeu*

Și fiindcă ține de judecata divină, iar nu de cea umană, să știe câtă și ce fel de pedeapsă se cuvine fiecăruia, stau scrise acestea: *o, adâncime a bogăției și a înțelepciunii și a științei lui Dumnezeu! Cât sunt de nepătrunse judecățile lui și de neurmăte căile lui! ²* Astfel, pentru că prin bunătatea lui Dumnezeu le sunt iertate păcatele celor care se pocăiesc, acest lucru este arătat clar de însuși faptul că Hristos a fost trimis

² Rom. 11, 33

pe pământ; El care a murit pentru noi, nu prin natura sa, prin care este Dumnezeu, ci prin natura noastră, pe care a luat-o asupra-și dintr-o femeie. Iar despre această bunătate și iubire a lui Dumnezeu față de noi, Apostolul neamurilor vorbește astfel: *Dumnezeu învederează dragostea lui către noi prin aceea că, pentru noi, Hristos a murit când noi eram încă păcătoși. Cu atât mai vărtos, prin urmare, fiind acum îndreptați întru sângele lui, izbăvi-ne-vom prin el de mânie. Căci dacă, pe când eram vrăjmași, ne-am împăcat cu Dumnezeu, prin moartea Fiului său, cu atât mai mult, odată împăcați, ne vom mântui prin viața lui*¹. Și dacă păcătoșilor li se dă pedeapsa meritată, aceasta nu este nedreptate în ochii lui Dumnezeu, iar Apostolul neamurilor spune astfel: *Ce vom zice? Nu cumva că Dumnezeu e nedrept, când revarsă mânia lui?*² Dar, într-un verset, ne-a atras pe scurt atenția că bunătatea și asprimea vin de la El, spunând: *Vezi, deci, bunătatea și asprimea lui Dumnezeu: asprimea lui către cei ce au căzut, și bunătatea lui către tine, dacă vei stăruii în această bunătate*³.

¹ Rom. 5, 8-10

² Rom. 3, 5

³ Rom. 11, 22

32. De la Dumnezeu provine chiar și puterea de a vătăma

La fel, despre faptul că puterea celor care vatămă nu provine de altundeva decât de la Dumnezeu, s-a scris astfel [în cartea Pildelor], acolo unde vorbește însăși Înțelepciunea: *Prin mine împărații împărățesc și principii dau drepte hotărâri*⁴. Însuși Apostolul

⁴ Prov. 8, 15

neamurilor spune: *căci nu este stăpânire fără numai de la Dumnezeu*¹. Iar în cartea lui Iov stă scris că aceasta este drept: *ca să împiedice domnia celor fără de lege care prind în laț norodul*². Și Domnul spune despre poporul lui Israel: *Rege îți dădui întru urgia mea*³. Însă nu este nedrept ca răbdarea celor buni să fie încercată prin cei necinstiți care au primit puterea de a vătăma, și nici ca nedreptatea celor răi să fie pedepsită tot prin ei. Căci prin puterea dată diavolului, Iov însuși a fost încercat, ca să se dovedească drept⁴, Petru însuși a fost ispitit, ca să nu mai fie atât de sigur pe sine⁵, și chiar Pavel a fost bătut peste obraz, ca să nu se trufească⁶, iar Iuda a fost osândit să se spânzure⁷. Prin urmare, fiindcă Dumnezeu însuși, prin puterea pe care i-a dat-o diavolului, le-a făcut pe toate cu dreptate, El nu îl va pedepsi totuși, la sfârșitul veacurilor, din cauza acestor fapte drepte, ci din cauza voinței lui de a face rău, care i-a aparținut diavolului însuși. Atunci El va zice celor necredincioși care s-au încăpățânat să dea ascultare răutății diavolului: *duceți-vă în focul cel veșnic care este gătit diavolului și îngerilor lui*⁸.

¹ Rom. 13, 1

² Iov 34, 30

³ Os. 13, 11

⁴ 2 Cor. 12, 7
⁵ Mat. 27, 5

⁶ Mat 25, 41

33. Îngerii răi nu au fost creați răi de Dumnezeu, ci [au devenit astfel] prin păcat

Despre faptul că înșiși îngerii răi nu au fost creați astfel de Dumnezeu, ci au devenit răi păcătuiind, vorbește și Petru în scrisoarea sa: *Căci dacă Dumnezeu n-a cruțat pe îngerii care au păcătuit, ci i-a aruncat în iad și i-a dat peșterilor întunericului, ținându-i spre judecată*¹. Prin aceasta, Petru a vrut să arate că lor li se

¹ 2 Petru 2, 4

cuvine până și pedeapsa Judecării de Apoi, iar despre ei Domnul spune: *duceți-vă în focul cel veșnic care este gătit diavolului și îngerilor lui*^I. Oricât de vrednici de pedeapsă ar fi, îngerii răi au primit această regiune a infernului, adică o regiune întunecată și inferioară⁶⁷, ca pe un fel de închisoare. Această regiune se numește și cer, dar nu este vorba despre acel cer în care se găsesc astrele, ci de acest loc inferior din al cărui strat dens de ceață se formează norii, și pe care îl străbat în zbor păsările⁶⁸ (de fapt, cerul este desemnat și prin nori, iar [păsările] se numesc zburătoarele cerului). În legătură cu acestea, apostolul Pavel îi numește pe îngerii răi și invidioși față de noi *duhuri ale răutății răspândite în văzduhuri*^{II}; împotriva lor, putem lupta ducând o viață sfântă. Dar ca să nu se înțeleagă greșit că ar fi vorba despre cerurile de sus, tot el spune lămurit într-un alt loc: *potrivit stăpânitorului puterilor văzduhului, care lucrează acum în fiii răzvrătirii*^{III}.

34. *Păcatul nu este dorința față de o natură rea, ci lipsa unei [naturi] mai bune*

La fel, despre faptul că păcatul sau nedreptatea nu reprezintă dorința față de naturile rele, ci părăsirea unor naturi mai bune, găsim astfel scris în Scripturi: *Orice faptură a lui Dumnezeu este bună*^{IV}. Prin aceasta, până și ultimul arbore pe care l-a sădit Dumnezeu în grădina paradisiului, este bun. Prin urmare, omul nu a dorit o natură rea atunci când s-a atins de pomul oprit, ci, părăsind starea mai bună, a săvârșit un fapt rău. Într-adevăr, Creatorul este mai bun decât oricare dintre

^I Mat. 25, 41

^{II} Efes. 6, 12

^{III} Efes. 2, 2

^{IV} 1 Tim. 4, 4

creaturile pe care le-a făcut, iar porunca Lui nu ar fi trebuit să treacă neascultată, doar pentru ca Adam să se atingă de pomul oprit, oricât de bun ar fi fost acesta. Căci, părăsind ceea ce este mai bun, el căuta, de fapt, binele creat, la care ajungea împotriva poruncii Creatorului. Prin urmare, Dumnezeu nu a sădit în grădina paradisiului un pom rău, ci El însuși era mai bun decât pomul pe care îl interzisese⁶⁹.

35. *Pomul interzis lui Adam nu [a fost interzis] fiindcă era rău, ci ca să nu fie pus în locul lui Dumnezeu ceea ce-i apărea omului drept bine*

În plus, Dumnezeu a interzis acest [pom] ca să arate că natura sufletului rațional trebuia să-i fie supusă Lui, iar nu să cadă în puterea omului, și că prin ascultare ea păstrează ordinea firească a mântuirii, iar prin neascultare o degradează. De aici și faptul că a numit pomul, pe care l-a interzis să fie atins, [pomul] cunoștinței binelui și răului^I, pentru ca omul, atingându-se de acest pom împotriva opreliștii, să încerce pedeapsa pentru păcat și să cunoască, în acest fel, diferența dintre binele ascultării și răul neascultării.

^I Gen. 2, 9

36. *Nici o creatură a lui Dumnezeu nu este rea, ci rău este a te folosi de ea în mod nepotrivit*

Însă cine ar fi atât de necugetat încât să considere că trebuie să disprețuim creatura lui Dumnezeu, mai

ales că această creatură a fost sădită în grădina paradisiului? Căci nu pot fi disprețuiți nici măcar spinii și mărăcinii iviți din pământ, prin voința Dumnezeului Judecător, ca să-l obosească pe cel păcătos în munca sa. Căci și aceste plante au o măsură, o formă și o ordine a lor, iar oricine va ști să le privească în mod înțelept va descoperi că sunt demne de laudă. Dar ele sunt rele pentru natura omului, care, din cauza păcatului, trebuia să fie astfel pedepsită. Prin urmare, așa cum am mai spus, păcatul nu este dorința față de o natură rea, ci părăsirea uneia mai bune. Deci, actul însuși este rău, iar nu natura de care se folosește în mod nepotrivit cel păcătos ⁷⁰. Căci răul constă în a te folosi în mod nepotrivit de bine ⁷¹. De aceea, și Apostolul neamurilor îi mustră pe cei condamnați de judecata divină ca pe unii care *s-au închinat și au slujit fapturii în loc să-i slujească Făcătorului*¹. Însă el nu mustră creatura, fiindcă cel care ar face-o, L-ar nedreptăți pe Creator, ci îi mustră pe cei care, părăsind natura mai bună, au folosit binele într-un mod nepotrivit.

¹ Rom. 1,
25

37. *Dumnezeu se folosește bine de relele păcătoșilor*

Prin urmare, dacă toate naturile și-ar păstra măsura, forma și ordinea lor, nu ar mai exista nici un rău. Dacă însă cineva ar vrea să se folosească nepotrivit de aceste bunuri, el nu ar înfrânge prin aceasta voința lui Dumnezeu, care știe să-i orânduiască drept chiar și pe cei nedrepti. Așadar, dacă ei, având o voință nedreaptă,

se folosesc în mod nepotrivit de bunuri, Dumnezeu, prin dreptatea puterii sale, știe să se folosească bine de relele lor, rânduindu-le cu dreptate pedepse celor care se rânduiseră prin răutate în păcate ⁷².

38. *Focul cel veșnic îi chinuie pe cei răi, iar nu răul [în sine]*

Dar nici măcar focul cel veșnic, menit a-i chinui pe cei necredincioși, nu este o natură rea, pentru că are o măsură, o formă și o ordine proprie, nealterate de vreo nedreptate. Însă chinul reprezintă pentru cei osândiți un rău datorat păcatelor lor. De fapt, nici lumina care îi face să sufere pe cei bolnavi de ochi ⁷³ nu este o natură rea.

39. *Focul cel veșnic se numește [veșnic] nu fiindcă este ca Dumnezeu, ci fiindcă este fără de sfârșit.*

Însă focul cel veșnic nu este asemenea Dumnezeului cel veșnic, pentru că, deși este fără de sfârșit, are totuși un început. Dumnezeu, însă, nu are început. Apoi, deși este mereu folosit drept ispășire pentru păcate, natura sa este supusă schimbării. Însă adevărata veșnicie, adevărata nemurire, adică suprema imuabilitate, nu aparțin decât lui Dumnezeu, care nu poate fi deloc supus schimbării. Căci una înseamnă să nu fii supus schimbării, deși ai posibilitatea schimbării, și alta înseamnă să nu poți fi supus deloc schimbării.

Așa cum, spre exemplu, se poate spune *om bun*, dar nu în același sens ca *Dumnezeu [cel bun]*, despre care s-a spus: *Nimeni nu este bun, fără numai Unul Dumnezeu*^I. Așa cum se poate zice *suflet nemuritor*, dar nu în același sens ca *Dumnezeu [cel nemuritor]*, despre care s-a spus: *Cel ce singur are nemurire*^{II}. Așa cum se poate zice *om înțelept*, dar nu în același sens ca *Dumnezeu [cel înțelept]*, despre care s-a spus: *Unuia, preaînțeleptului Dumnezeu*^{III}. În mod analog, se spune *focul cel veșnic*, dar nu în același sens ca *Dumnezeu [cel veșnic]*, a cărui unică nemurire este veșnicia cea adevărată.

40. *Pe Dumnezeu nu-l poate afecta nimeni altcineva decât dreapta lui orânduire.*

Și fiindcă acestea sunt conforme cu credința Bisericii universale, cu doctrina sănătoasă, și, pentru cei care înțeleg, cu adevărul cel mai evident, nu este posibil nici ca cineva să vatăme natura lui Dumnezeu, nici ca natura lui Dumnezeu să vatăme în mod nedrept pe cineva sau să suporte ca cineva să vatăme fără a fi pedepsit. *Căci, cel ce umblă cu strâmbătate* – spune Apostolul – *își va lua plata strâmbătății, întrucât nu este părtinire [în ochii lui Dumnezeu]*^{IV}.

^I Marc. 10, 18
^{II} I Tim. 6, 16
^{III} Rom. 16, 27
^{IV} Col. 3, 25

III. Critica maniheismului

41. *Câte bunuri presupun maniheii în natura răului și câte rele în natura binelui*

Dar dacă maniheii ar vrea să gândească, fără dăunătorul lor zel de a-și apăra greșeala, ci cu frică de Dumnezeu, atunci nu ar mai huli îngrozitor, punând la temelia existenței două naturi, una bună, pe care o numesc Dumnezeu, și alta rea, pe care nu a creat-o Dumnezeu⁷⁴. Au ajuns într-atât de mult să greșească și să delireze, ba chiar într-atât de mult și-au pierdut mințile, încât nu-și dau seama că presupun, în ceea ce ei numesc natura răului suprem, atâtea bunuri mari, precum *viața, puterea, mântuirea, memoria, intelectul, simțul măsurii, virtutea, bogăția, simțul, lumina, suavitatea, dimensiunile, numerele, pacea, măsura, forma și ordinea*, iar în ceea ce numesc natura binelui suprem presupun atâtea mari rele, precum *moartea, suferința, uitarea, nesocotința, tulburarea, lipsa de putere, sărăcia, prostia, orbirea, durerea, nedreptatea, dezonoarea, războiul, lipsa de măsură, urâțenia, coruperea*⁷⁵.

Dar ei spun despre prinții întunericului că au trăit în propria lor natură, că s-au mântuit în împărăția lor și că aveau memorie și inteligență. Ei susțin că prințul întunericului cuvânta, dar el nu ar fi putut să spună asemenea cuvinte sau să-i facă să le audă pe cei cu

care vorbea, fără memorie și inteligență. [Despre prinții întunericului mai spun și că] aveau un suflet cumpătat și potrivit corpului lor, că au domnit în virtutea puterii lor, că au avut un belșug și o bogăție de elemente proprii, că se simțeau în vecinătatea luminii, că au avut ochi cu care să privească de departe spre lumină ⁷⁶ (ochi care, de bună seamă, nu ar fi putut să vadă lumina fără să aibă o anumită lumină, de unde, pe bună dreptate, și expresia de „lumină a ochilor”), că s-au bucurat din plin de savoarea plăcerii, că li s-a stabilit o măsură a membrelor și locuri în care să sălășluiască. Dacă nu ar exista în lumea lor o anumită frumusețe, ei nu ar ține la căsătoriile lor ⁷⁷ și nici corpurile lor nu ar păstra întreagă armonia părților care le alcătuiesc. Însă, de îndată ce această frumusețe încetează a mai exista, nici unul dintre acele lucruri pe care și le închipuie în delirul lor nu se mai poate produce. Dacă nu ar exista un sentiment al păcii, nici o creatură de acolo nu ar da ascultare prințului său. Dacă nu ar exista o măsură, ei nu ar face altceva decât să mănânce, să bea, să fie cuprinși de furie, sau orice altceva dezmățat. Chiar și așa, celor care fac acestea nu li s-ar stabili forme proprii dacă nu ar exista în lumea lor o anumită măsură. Mai mult, [maniheii] spun despre acele creaturi din lumea răului că au acționat astfel încât nu se poate nega faptul că în tot ceea ce făceau au avut măsuri pe potriva lor. Dacă nu ar exista acolo o anumită formă, nu s-ar păstra nici un fel de calitate naturală. Dacă nu ar exista o ordine, nu s-ar putea ca unii să stăpânească și alții să se supună, nici nu ar trăi în armonia elementelor lor, și, în sfârșit, nici nu ar avea membrele așezate în pozițiile lor firești,

ca să poată face tot ceea ce acești manihei fabulează fără rost.

Însă, dacă nu recunosc că natura creată de Dumnezeu ⁷⁸ e muritoare, atunci ce altceva înviază Hristos potrivit gândirii lor false? Dacă nu recunosc că e bolnavă, atunci ce altceva vindecă El? Dacă nu recunosc că este înclinată spre uitare, atunci ce altceva aduce El aminte? Dacă nu recunosc că este ignorantă, ce altceva îi învață El? Dacă nu recunosc că este tulburată, atunci ce altceva restabilește El? Dacă nu recunosc că este învinsă și înlănțuită, ce altceva eliberează El? Dacă ea nu cunoaște lipsa, cui îi vine El în ajutor? Dacă nu și-a pierdut simțurile, cui îi mai dă El viață? Dacă nu este orbită, cui îi mai dă lumină? Dacă nu este în durere, pe cine mai alină? Dacă nu este nedreaptă, pe cine mai îndreaptă El prin porunci? Dacă nu este întinată, ce altceva curățește El? Dacă nu se află în război, cui altcuiva aduce El pacea? Dacă nu este lipsită de măsură, cui altcuiva îi impune măsura legii? Dacă nu este urâtă, pe cine mai înfrumusețează El? Dacă nu este degradată, ce altceva restaurează El? Dar ei spun că toate acestea au fost făcute de Hristos nu atât pentru ceea ce a creat Dumnezeu, dar s-a degradat din cauza păcatului săvârșit prin liberul arbitru, cât pentru natura însăși, pentru substanța însăși a lui Dumnezeu, adică pentru ceea ce este Dumnezeu ⁷⁹.

42. *Blasfemiile maniheilor cu privire la natura lui Dumnezeu*

Ce se poate compara cu aceste blasfemii? Fără îndoială, nimic altceva. Dar dacă s-ar lua în seamă eronile altor secte corupte, și dacă această eroare⁸⁰ s-ar compara cu sine dintr-o perspectivă despre care încă nu am vorbit, se va dovedi clar că maniheii proferează asupra naturii create de Dumnezeu blasfemii cu mult mai rele și mai nelegiuite. Căci maniheii vorbesc chiar și despre unele ființe, pe care vor [să și le închipuie ca] provenind din substanța⁸¹ lui Dumnezeu și a întregii sale naturi. Aceste ființe, zic ei, nu au păcătuit din voia lor, ci au fost copleșite și doborâte de neamul întunericului, pe care îl numesc natura răului și spre zdrobirea căruia au coborât din ceruri nu din proprie voință, ci la porunca Tatălui⁸². De aceea, ele sunt ținute, pentru veșnicie, în sfera înfricoșătoare a întunericului⁸³. Astfel, [dacă ar fi să ne luăm] după deșarta lor vorbărie nelegiuită, Dumnezeu s-a eliberat pe sine însuși de răul cel mare într-o anumită parte a lui, iar apoi s-a osândit imediat pe sine însuși într-o altă parte a lui, pe care nu a reușit să o elibereze din mâinile dușmanului, pentru ca în final să iasă biruitor peste toate, ca și cum ar fi triumfat chiar asupra dușmanului învins⁸⁴.

O, ce blasfemie și îndrăzneală de neînchipuit este să crezi, să vorbești și să predici despre Dumnezeu asemenea lucruri! Și străduindu-se din răspuțeri să le apere, ca să se arunce cu ochii închiși într-unele și mai rele, ei spun că acest amestec cu natura rea face ca natura bună a lui Dumnezeu să sufere atâtea rele. Însă natura în sine

a lui Dumnezeu nu a putut și nu poate să sufere nici unul din aceste rele. Ca și cum nu ar trebui să lăudăm acea natură incoruptibilă fiindcă ea nu își poate dăuna, și pentru că nimic nu îi poate dăuna! De aici rezultă că, dacă natura întunericului a afectat natura lui Dumnezeu, atunci și natura lui Dumnezeu a afectat natura întunericului. Ne aflăm, așadar, în fața a două rele care s-au afectat reciproc, iar neamul întunericului s-a aflat într-o dispoziție mai bună, deoarece, chiar dacă a afectat, a făcut-o fără să vrea. Și, de fapt, nu a vrut să afecteze, ci să se bucure de binele lui Dumnezeu⁸⁵. În schimb, Dumnezeu a vrut să nimicască neamul întunericului, după cum Mani, în delirul său, o spune foarte deschis în scrisoarea *Temeliei*⁸⁶, care stă să se prăbușească! Căci uitând ceea ce spusese puțin mai înainte, și anume că *astfel au fost întemeiate stăpânirile lui preastrălucitoare asupra țărâmului luminii*⁸⁷ și a fericirii, încât ele nu pot fi niciodată schimbate sau zguduite de nimeni, ceva mai încolo a spus: *Cu adevărat, Tatăl Luminii celei preafericite, știind că împotriva veacurilor sale sfinte se pregătește o năpastă mare și o forță uriașă, care va să iasă din împărăția întunericului, nu i-a opus acesteia decât o anume putere divină, deosebită, strălucitoare și puternică prin virtute, prin care să întreacă și totodată să distrugă neamul întunericului, iar aceasta odată nimicită, să i se pregătească omenirii eterna odihnă a luminii.*

Și iată [un Dumnezeu care] s-a temut de o năpastă mare și de o forță uriașă care se pregătea veacurilor sale sfinte! Oare chiar atât de ferm îi erau întemeiate stăpânirile asupra țărâmului luminii și al fericirii, încât

să nu poată fi niciodată schimbate sau zguduite? Și iată, din frică, Dumnezeu a vrut să afecteze neamul învecinat, pe care și-a dat silința să-l distrugă și să-l nimicească, pentru a pregăti omenirii eterna odihnă a luminii.

Dar de ce nu a adăugat Mani și să-i pregătească răului lanțuri veșnice? Sau oare acele ființe⁸⁸, pe care Prințul Întunericului le-a pironit, pentru veșnicie, de sfera întunericului, și despre care Mani a spus limpede că *au suferit pentru a se fi îndepărtat de natura primordială a luminii*, nu erau din tărâmul luminii⁸⁹? Și iată cum într-un loc, împotriva voinței lui, iar în alt loc, neștiind ce zice, ca și cum el însuși ar fi fost închis în sfera întunericului pe care a plăsmuit-o⁹⁰, căutând, dar negăsind o cale pe unde să iasă, Mani a fost silit să spună că acele ființe au păcătuit din libera lor voință, el, care nu vrea să așeze păcatul decât în necesitatea unei naturi opuse.

Zică însă Mani ce-o vrea nefericiților seduși de el, care îl cinstesc cu mult mai mult decât pe Hristos⁹¹, doar cu scopul de a le vinde pe un asemenea preț atâtea povești lungi și profanatoare! Zică ce-o vrea! Să închidă, dacă așa îi place, în acea sferă neamul întunericului, ca într-o închisoare, iar afară să țintuiască natura luminii, căreia, prin victoria asupra dușmanului, îi promitea eterna odihnă. Iată, s-a ajuns ca pedeapsa dată luminii să fie mai rea decât cea dată întunericului, iar pedeapsa dată naturii divine să fie mai rea decât cea dată neamului potrivit. Desigur, deși se află în interiorul întunericului, ține de natura luminii faptul de a locui în el⁹². Dar ființele de lumină, care sunt ceea ce este Dumnezeu, nu vor putea,

spune Mani, să fie primite înapoi în acel regat pașnic, ci se vor înstrăina de viața și de libertatea luminii celei sfinte și vor fi ținute în mai sus pomenita sferă înfricoșătoare. Apoi – zice el – *acele ființe de lumină, părăsite în sfera întunericului se vor atașa de lucrurile pe care le-au iubit, pe care le-ar fi obținut pentru meritele lor*⁹³.

Bine, dar nici măcar voința lor nu este liberă? Vedeți cum, la această întrebare, necugetatul nu mai știe ce să spună și, contrazicându-se, poartă împotriva lui însuși o luptă mai grea decât cea pe care o poartă împotriva dumnezeului din neamul întunericului! Și dacă ființele luminii sunt pedepsite fiindcă au iubit întunericul, atunci neamul întunericului, care a iubit lumina, este pedepsit pe nedrept. Căci și neamul întunericului a iubit la început lumina, pe care, deși într-un mod violent, a vrut totuși să o aibă în stăpânire, iar nu să o nimicească. În schimb, natura luminii a vrut să nimicească întunericul prin luptă. Iar odată ce l-a învins, a început să-l iubească.

Acum, alegeți ce vreți: natura lui Dumnezeu iubește întunericul sau din necesitate, sau pentru că este atrasă spre aceasta din voință proprie. Dar, dacă este constrânsă, atunci de ce este pedepsită? Și dacă este atrasă din proprie voință, atunci de ce se lasă prinsă natura lui Dumnezeu în atâtea nedreptate? Dacă natura lui Dumnezeu a fost silită să iubească întunericul, înseamnă, așadar, că a fost învinsă, și nu că a învins. Și dacă [a fost silită să iubească întunericul] din proprie voință, de ce mai stau la îndoială ei, cei vrednici de milă, să atribuie voința de a păcătui naturii pe care Dumnezeu a

creat-o din nimic? Oare numai ca să nu o atribuie luminii, pe care tot Dumnezeu a născut-o ⁹⁴?

43. *Multe rele sunt atribuite de manihei naturii lui Dumnezeu, înainte de amestecul său cu răul*

Dar, dacă vă arăt că înaintea amestecului cu răul ⁹⁵, despre care sminteala lor fără de margini a crezut că s-a realizat în chip misterios, au existat rele mari în chiar ceea ce ei numesc natura luminii? Oare ce vi se pare că s-ar mai putea adăuga la aceste blasfemii?

Căci, spun ei, înainte de a se fi pornit lupta împotriva întunericului, a existat [în natura luminii] o crudă și irezistibilă nevoie de luptă. Iată marele rău de dinaintea amestecării răului cu binele! Dar, să-mi spună ei mie, de unde este aceasta, dacă până atunci nu s-a produs nici un fel de amestec cu răul? Dacă nu exista o nevoie, atunci exista o voință, altminteri cum să ne explicăm un rău atât de mare, și anume că Dumnezeu însuși, care nu putea fi afectat de cineva care să i se opună, a dorit să-și afecteze propria natură, trimițându-și natura să se amestece în mod crud, să se pângărească în mod rușinos și să se osândească pe nedrept. Iată cât rău putea exista într-o voință vătămătoare, dăunătoare și de-a dreptul monstruoasă, chiar înainte de a se fi amestecat în ea vreun rău din neamul potrivit!

Dar oare nu știa nici măcar din întâmplare ce urma să se întâmple cu membrele sale: să ajungă ele, după cum spune Mani, să iubească întunericul și să apară

ca potrivnice sfintei lumini ⁹⁶, adică potrivnice nu doar Dumnezeului lor, ci chiar Tatălui lor, de la care proveneau?! Așadar, cum să existe în Dumnezeu o astfel de ignoranță rea înainte ca el să se fi amestecat cu vreun rău din neamul potrivit? Iar dacă știa ce urma să i se întâmple, atunci fie exista în el o cruzime nesfârșită din moment ce nu-i păsa deloc de o viitoare întinare și osândire a naturii sale, fie exista în el o nesfârșită neputință, dacă îi păsa [dar nu putea face nimic]. De unde vine, așadar, acest rău din binele vostru suprem, anterior unui amestec cu răul vostru suprem?

Dar dacă cea mai mărunță faptură din natura lui ⁹⁷, merită a fi ținută în captivitatea veșnică a acelei sfere, nu știa ce pericol o amenința, atunci în natura lui Dumnezeu era o ignoranță nesfârșită, iar dacă știa, atunci în natura Lui era o nesfârșită nefericire. De unde, așadar, poate exista în Dumnezeu un asemenea rău, înainte ca el să se fi amestecat cu vreun rău din neamul potrivit? Sau poate că acea parte din natura lui se bucura de o mare iubire, devreme ce prin pedepsirea întunericului pregătea restului ființelor din tărâmul luminii o odihnă veșnică? Și [ca să se știe] cât de nelegiuit este să faci asemenea afirmații, autorul lor să fie supus anatemei ⁹⁸.

Însă, dacă cel puțin ea ar face acest lucru fără să devină potrivnică luminii ⁹⁹, ar putea fi lăudată, dar nu ca natură creată de Dumnezeu, ci ca o persoană oarecare, gata pentru patria ei să sufere ceva rău; un asemenea rău nu ar putea exista decât în mod temporar, iar nu veșnic ¹⁰⁰.

Totuși, manihei numesc veșnică tocmai acea ținuire în sfera întunericului. Și nu ținuirea unui lucru

oarecare, ci a naturii lui Dumnezeu! Dar de bună seamă că, dacă natura lui Dumnezeu se bucura că urma să iubească întunericul și să fie vrăjmașă a sfintei lumini, atunci bucuria ei era una foarte nedreaptă, blestemată și nelegiuită într-un fel ce nu poate fi redat prin cuvinte. Dar de unde poate exista în Dumnezeu un rău atât de monstruos și de nelegiuit, înainte de a se fi amestecat în el vreun rău din neamul potrivit? Cine este capabil să poarte în sine o sminteală atât de perversă și de nelegiuită de credință încât să atribuie răului suprem atâtea bunuri, iar binelui suprem, care este Dumnezeu, atâtea rele?

44. *Fapte urâte, imposibil de crezut, puse de Mani pe seama lui Dumnezeu*

Mai mult chiar, ei spun despre însăși acea parte din natura lui Dumnezeu că se găsește amestecată pretutindeni, în ceruri, pe pământ, sub pământ, în toate corpurile, fie ele umede sau uscate, în orice carne, în toate semințele arborilor, ierburilor, oamenilor, animalelor¹⁰¹. Însă ei nu spun despre această natură că este prezentă, nu prin puterea divinității, în toate lucrurile care trebuie administrate și stăpânite, fără nici o necesitate, în mod imaculat, pașnic și incoruptibil, așa cum spunem noi despre Dumnezeu; ci consideră că această natură este înlănțuită, oprimată și întinată, și spun despre ea că trebuie să fie dezlegată, eliberată și purificată, nu doar prin mișcările soarelui și ale lunii¹⁰², precum și prin virtuțile luminii, ci chiar prin intermediul aleșilor lor¹⁰³. Este îngrozitor chiar și numai faptul de a

profera o asemenea eroare nelegiuită, care, deși nu îi împinge spre atâtea blasfemii de necrezut, totuși le recomandă.

Ei spun că virtuțile luminii se preschimbă în bărbați frumoși care se arată femeilor din neamul întunericului și că tot aceleași virtuți ale luminii se preschimbă în femei frumoase care se arată bărbaților din neamul întunericului¹⁰⁴. Astfel, prin frumusețea lor, virtuțile luminii aprind în prinții întunericului o dezgustătoare poftă a cărnii. În acest mod, sămânța păstrătoare de lumină¹⁰⁵, adică natura lui Dumnezeu, despre care ei spun că se află înlănțuită în corpurile prinților întunericului, odată desprinsă din membrele lor slăbite de poftă, scapă, iar dacă este primită sau purificată, se eliberează.

Acești nefericiți citesc, spun, ascultă și cred asemenea lucruri; iar în cartea a șaptea a *Tezaurului*¹⁰⁶ (câci așa numesc maniheii una din scrierile lor, în care sunt prezente blasfemiile acestea), iată ce găsim¹⁰⁷: *Atunci, Tatăl Măreției, care are vehiculele de lumină ca adăposturi, locuințe sau palate, datorită îndurării proprii naturii sale aduce ajutorul prin care sămânța păstrătoare de lumină se desface și se eliberează de legăturile sale nelegiuite, din strâmțorări și întristare. Și astfel, printr-un gest nevăzut, el metamorfozează¹⁰⁸ virtuțile, care se găsesc în acest vehicul strălucitor, și le determină să se supună puterilor potrivnice, care au fost rânduite în toate mișcările cerești. Dar fiindcă aceste puteri sunt de ambele sexe, masculin și feminin, el poruncește ca o parte dintre ele, sub înfățișarea unor tineri goi, să se supună femeilor din neamul potrivit, iar cealaltă parte, sub forma unor fecioare*

strălucitoare, să se supună bărbaților din neamul potrivnic¹⁰⁹; căci El știe că toate acele puteri ostile, datorită unei înnăscute, ucigașe și preaspurcate dorințe sexuale, sunt seduse cu ușurință, cedând în fața formelor preafrumoase care li se înfățișează și, astfel, eliberându-se.

Dar să știți că însuși Tatăl nostru al Măreției este totuna cu virtuțile sale, pe care însă, din necesitate, le transpune sub forma unor tineri și a unor fecioare. Căci se folosește de aceștia ca de propriile arme și prin ele își împlinește voința. Vehiculele de lumină sunt pline de aceste virtuți divine, al căror rol împotriva neamurilor infernale este asemănător celui al unirii prin căsătorie și care înfăptuiesc cu repeziciune și ușurință tot ceea ce gândesc. Astfel, când a fost necesar ca aceste sfinte virtuți să li se arate demonilor masculini, pe loc se și dezvăluie sub chipul unor fecioare foarte frumoase. Din nou, de îndată ce se vor fi arătat demonilor feminini, lăsând deoparte înfățișarea de fecioare, vor scoate la iveală înfățișarea unor tineri goi. Atunci, la vederea frumuseții acestora, focul pasiunii și dorința sexuală cresc în demonii feminini și, astfel, lanțul gândurilor rele se rupe. Cu această ocazie, sufletul viu, care era ținut captiv în membrele demonilor masculini, fiind slăbit din strânsoare, scapă și se amestecă cu aerul foarte pur. Iar sufletele, purificate în întregime, se urcă în vehiculele de lumină, care le-au fost pregătite pentru a le purta la întoarcere în patria lor. Însă acel suflet care poartă petele neamului potrivnic, se fărâmiă și cade într-un tărâm de dogoare și căldură, se amestecă cu arborii, cu plantele și cu celelalte semințe, adică cu aproape toate lucrurile, și

se pătrunde de tot felul de călduri. Astfel, în acest vehicul mare și strălucitor, chipurile de tineri și de fecioare se arată puterilor potrivnice, care trăiesc în ceruri și au o natură de foc. Iar la vederea frumuseții lor, o parte din viața care se afla în membrele acestor puteri, fiind slăbită din strânsoare, este purtată de curenții calzi spre pământ. La fel, acea virtute supremă, ce își are lăcașul în vehiculul apelor dătătoare de viață, se arată, prin îngerii săi, sub forma unor tineri și fecioare sfinte, puterilor a căror natură este rece și umedă și care au fost așezate în ceruri. Ea se arată demonilor feminini sub înfățișarea tinerilor, iar demonilor masculini sub înfățișarea fecioarelor. Însă, prin această schimbare și separare a preafrumoaselor persoane divine, prinții de gen masculin și feminin din neamul umed și rece sunt eliberați, iar ceea ce este în ei sămânță se pierde. Dar ceea ce rămâne, fiind slăbit din strânsoare, este purtat de curenți reci spre pământ și se amestecă cu toate neamurile de aici.

Cine ar putea suporta așa ceva? Cine ar crede nu că aceasta ar fi cu puțință, ci doar că s-ar fi putut spune așa ceva? Iată-i pe cei care se tem să-l supună anatemei pe Mani, care învață asemenea lucruri, dar nu se tem deloc să creadă într-un Dumnezeu care ar fi putut să facă ori să sufere așa ceva!

45. Câteva fapte infame și nelegiuite, care sunt puse pe bună dreptate pe seama maniheilor

Maniheii mai spun că atunci când mănâncă și beau, aleșii lor purifică în ei acea parte și natură din

Dumnezeu, care a fost amestecată; căci ei cred că această parte se găsește înlănțuită în toate alimentele. Când acestea sunt luate de aleși sau de sfinți, spre a le mânca și bea, pentru a-și reface puterile, partea din Dumnezeu amestecată este, prin sfințenia lor, dezlegată, pecetluită și eliberată ¹¹⁰. Dar, nefericiții, nu se gândesc cât de firesc este să crezi despre ei acele lucruri pe care în zadar le neagă, atât timp cât nu vor renunța la cărțile lor și nu vor fi încetat să mai fie manihei.

Însă dacă, precum spun ei, acea parte din Dumnezeu este înlănțuită în toate semințele și este purificată de aleși prin actul mâncării, cine nu ar crede, pe bună dreptate, că fac ei înșiși ceea ce citesc în *Tezaurul* lor că se întâmplă între virtuțile cerului și prinții întunericului? Căci ei spun acolo că, pe de o parte, corpurile lor provin din neamul întunericului, dar nu ezită, pe de altă parte, să creadă și să afirme că acea substanță păstrătoare de lumină, adică partea din Dumnezeu, este înlănțuită în aceste corpuri. Însă, dacă acea parte din Dumnezeu trebuie să fie dezlegată și purificată, prin actul mâncării – după cum îi constrânge să afirme funesta lor eroare – atunci cine nu ar vedea și nu s-ar îngrozi de câte și de ce fel de fapte infame și nelegiuite s-ar ivi de aici?

46. Nelegiuita doctrină din scrisoarea „Temeliei”

Mai mult, ei spun că Adam, primul om, a fost creat de unii prinți ai întunericului pentru a reține lumina și a nu o lăsa să le scape ¹¹¹. Astfel, în scrisoarea numită de ei a *Temeliei*, la întrebarea în ce fel a vorbit și s-a purtat prințul întunericului, pe care ei îl consideră a fi

tatăl primului om, cu ceilalți prinți ai întunericului, însoțitorii săi, Mani a lăsat în scris acestea:

Așadar, cu aceste minciuni sfruntate s-a adresat celor care erau în preajma lui: „Cum vi se pare această lumină imensă care se înalță ¹¹²? Luați seama la felul în care ea mișcă cerul și strânge în sine multe puteri! De aceea, este drept să-mi încredințați acea parte de lumină pe care o aveți în puterile voastre. Astfel, aș alcătui o imagine asemănătoare cu această ființă măreață care s-a arătat biruitoare, o imagine care ne-ar face să domnim, eliberați, în fine, din legăturile întunericului”. Auzind ei acestea și cumpănindu-le între ei mai multă vreme, au considerat ca foarte îndreptățit faptul de a pune la dispoziție ceea ce li se cerea. Căci nu aveau încredere că vor putea să țină în ei mereu acea lumină. De aceea, au socotit că e mai bine să o ofere prințului lor, fără să-și piardă speranța că vor domni astfel vreodată.

Așadar, trebuie să luăm seama în ce fel și-au oferit ei lumina pe care o aveau. Căci acest lucru este risipit prin toate scrierile divine și tainele cerești. Pentru cei înțelepți, într-adevăr, nu este deloc greu să știe în ce fel a fost dată lumina, deoarece aceasta se poate cunoaște pe față și în mod evident de cel care cu adevărat și în mod sincer a vrut să o vadă. Așadar, pentru că mulțimea celor care se adunaseră atunci la un loc era amestecată, adică formată din bărbați și femei, aceasta i-a determinat să se împerecheze unii cu alții. Prin împerecherea lor, unii și-au lăsat sămânța, iar celelalte au rămas însărcinate. Și astfel au apărut progenituri asemănătoare celor care le-au dat naștere, obținând multe puteri de la părinții lor. Adunându-le pentru

sine, prințul întunericului s-a bucurat de aceste pro-
genituri ca de un dar foarte însemnat. Și după cum
vedem că se întâmplă și acum, și anume că natura
răului care plăsmuiește corpuri, le dă chip și formă
luându-și puterile de la rău, tot așa mai sus amintitul
prinț, de îndată ce primea o progenitură a însoțitorilor
săi, înzestrată de la părinți cu simțuri, inteligență și
lumină creată prin actul reproducerii, o mânca. Iar
după ce și-a strâns mai multe puteri din acest fel de
hrană, în care nu se găsea nici urmă de tărie, ci mai
degrabă viclenie și judecată pervertită din partea ne-
mului crud al părinților, și-a ales pentru sine o soție
¹¹³, ce se trăgea din stirpea din care el însuși făcea
parte. Și după ce s-a împreunat cu ea, a semănat, ca
și ceilalți prinți ai întunericului, o mulțime de rele pe
care le înghițise, adăugând totuși ceva din cugetul și
puterea sa, astfel încât inteligența sa îi forma și îi plăs-
muia pe toți cei pe care i-a semănat. Iar [ființa] ¹¹⁴
asemănătoare cu el i-a primit așa cum pământul bine
cultivat este obișnuit să primească sămânța. Căci în ea
se plăsmuiau și se urzeau imaginile tuturor virtuților
cerești și pământești, pentru ca ceea ce prindea formă
să obțină asemănarea cu o lume aparent completă.

47. [Prin acestea], el crede că poate duce la îm-
plinire îngrozitoarele sale fapte infame

O, arătare nelegiuită! O, pierzanie blestemată și
cădere a sufletelor amăgite! N-am să mai vorbesc
despre o natură divină astfel înlănțuită!. Măcar de-ar
fi ca acești nefericiți, amăgiți și înveninați de o eroare

aducătoare de moarte, să ia seama la aceasta. Ei spun
că prin împreunarea părții masculine cu cea feminină
este înlănțuită o parte din Dumnezeu, pe care mărtu-
risesc că o dezleagă și o purifică prin actul mâncării.
Atunci, caracterul necesar al unei asemenea erori uci-
gașe îi constrânge ca nu numai mâncând pâine, legu-
me și fructe (se pare că doar pe acestea le acceptă ¹¹⁵)
să dezlege și să purifice acea parte din Dumnezeu, ci și
din ceea ce femeia a conceput în urma relațiilor sexua-
le ¹¹⁶. Se spune că mai mulți manihei au mărturisit,
într-un proces public, că au făcut așa ¹¹⁷, nu numai în
Paflagonia, ci chiar și în Gallia, după cum am auzit eu
însumi de la un creștin al Bisericii universale din Roma
¹¹⁸. Și fiind întrebați prin autoritatea cărei scrieri
săvârșesc acestea, ei au citat din cartea *Tezaurului*
despre care am vorbit mai înainte. Dar când li se re-
proșează aceste practici, au obiceiul de a răspunde că
nu știu care potrivnic al lor, s-a desprins dintre ei,
adică dintre aleșii lor, a produs o schismă ¹¹⁹ și a înter-
meiat o astfel de dezgustătoare erezie ¹²⁰. De aici
rezultă în mod evident că, deși unii spun că nu fac
asemenea lucruri, oricine le săvârșește o face având
ca model cărțile lor ¹²¹. Prin urmare, să respingă ace-
ste cărți, dacă se îngrozesc la gândul săvârșirii unei
crime, pe care sunt constrânși să o comită dacă le
urmează. Iar dacă nu o comit, atunci să se străduiască
să ducă o viață mai curată, în ciuda sfaturilor din
cărțile lor.

Dar să vedem ce fac ei când li se spune: sau purifi-
cați lumina din toate semințele din care veți putea, ca să
nu fiți nevoiți să refuzați ceea ce voi înșivă mărturisiți
că nu faceți, sau supuneți-l anatemei pe Mani, care a

spus că în toate semințele se află o parte din Dumnezeu, care este înlănțuită prin relațiile sexuale, și că fiecare părticică de lumină, adică acea parte din Dumnezeu, ce va ajunge în hrana aleșilor, este purificată prin actul mâncării. Văzând ce vă sfătuiește acesta să faceți, mai stați încă pe gânduri dacă să-l supuneți anatemei?

Așadar, să vedem ce fac ei când li se spun acestea? Cât mai ezită când fie trebuie să supună anatemei o doctrină atât de ucigașă, fie trebuie să săvârșească în continuare un act atât de nelegiuit, față de care toate acele rele despre care aminteam ceva mai înainte că sunt de netolerat, sunt totuși, după cum vom vedea, tolerabile, deși nu pot să se susțină prin ele însele. [Și când spun rele de netolerat, mă gândesc] la faptul că dintr-o necesitate [internă], natura lui Dumnezeu a fost constrânsă să poarte un război, sau la faptul că printr-o ignoranță eternă era ferită de griji iar printr-o durere și o teamă eternă era împovărată de griji, atunci când urma să vină asupra ei provenită din amestecul cu partea rea sau înlănțuirea într-o pedeapsă nesfârșită; la faptul că, în cele din urmă, după purtarea aceluia război, partea din Dumnezeu va fi făcută prizonieră, va fi constrânsă, va fi întinată; la faptul că după această falsă victorie, ea va fi astfel ținută pentru veșnicie în acea îngrozitoare sferă și va fi despărțită de originea fericirii sale.

IV. Rugăciune

48. Augustin se roagă pentru trezirea maniheilor [din această eroare]

Mare este răbdarea ta, Doamne, Cel ce ești milostiv și îndurător, îndelungrăbdător, multmilostiv și adevărat^I. Tu care faci să răsară soarele tău peste cei buni și peste cei răi și care dai ploaie peste drepti și peste nedrepti^{II}. Tu care nu voiești moartea păcătosului, ci să se întoarcă și să fie viu^{III}. Tu care atingându-te de trupul celor ce cad, le dăruiești și puțința de a se căi, ca lăsându-se de răutatea lor, să creadă în tine, Doamne^{IV}; Tu care prin răbdarea ta aduci la pocăință, deși, după împietrirea și nepocăința inimii lor, mulți își agonisesc mânie în ziua mâniei și a arătării dreptei tale judecări, când vei da fiecăruia după faptele sale^V. Tu care în ziua când omul se va fi îndreptat de la ticăloșia lui la îndurarea și adevărul tău, vei uita toate nedreptățile sale^{VI}, oferă-ne și dă-ne ca prin slujirea noastră, prin care ai voit să te lupți cu această eroare blestemată și cu totul îngrozitoare, după cum mulți au fost deja eliberați de ea, tot așa și alții să fie eliberați și să fie vrednici să primească, fie prin taina sfântului tău botez, fie prin jertfa duhului umilit și a inimii înfrânte și smerite^{VII}, în durerea căinței, iertarea păcatelor și a blasfemiilor prin care din neștiință te-au mâhnit. Căci atât de mari sunt în Sfânta Biserică îndurarea-ți preainaltă,

^I Ps. 103 (102), 8

^{II} Mat. 5, 45

^{III} Iez. 33, 11

^{IV} Înț. 12, 2

^V Rom. 2, 4-6

^{VI} Iez. 18, 21

^{VII} Ps. 51, (50), 19

puterea ta și adevărul botezului tău, cheile împărăției cerurilor, încât nici măcar nu trebuie să ne pierdem speranța, atât timp cât trăiesc pe acest pământ datorită răbdării tale, pentru cei care, deși știu cât este de rău să simtă sau să spună despre tine asemenea lucruri, se mențin totuși cu tărie în acea funestă mărturisire de credință, din pricina obișnuinței ori pentru a dobândi vreun folos vremelnic sau pământesc. Însă, chiar dacă sunt doar muștrați prin îndreptările tale, aleargă la negrăita ta bunătate și aleg în locul tuturor farmecelor vieții trupești, viața cerească și veșnică.

NOTE ȘI COMENTARIU

¹ În original, *non nisi ab illo, sed non de illo*. Prepoziția *ab* arată originea, proveniența, iar prepoziția *de* ajunge, în perioada Antichității târzii, să semnifice partea luată dintr-un întreg. Aceasta înseamnă că tot ceea ce există își are principiul în Dumnezeu, *ab illo*, dar nu face parte din natura Lui, *de illo*, care continuă să fie ceea ce este, *hoc quod ipse est*. Pentru o definiție a binelui suprem anterioară acestui tratat, vezi *De duabus animabus* VIII, 10 (o perspectivă mai amplă în R. Holte, *Béatitude et Sagesse. Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne*, Études Augustiniennes, 1962, pp. 207-220). Dezvoltarea sensului formulei *ab illo*, în *Contra Iulianum opus imperfectum*, VI, 5.

² Augustin reia aici o problemă discutată anterior într-o controversă cu Felix maniheul. Întrebat de acesta din urmă dacă sufletul, afectat de păcatul original, aparține naturii lui Dumnezeu, Augustin îi răspunde că sufletul aparține lui Dumnezeu, dar nu este o parte a lui, adică o parte din el; în continuarea controversei lor, episcopul din Hippo Regius își justifică punctul de vedere susținând că sufletul provine de la Dumnezeu, și nu din Dumnezeu, *ex Deo, non de Deo*, întrucât a fost creat de acesta, *sed ex Deo vel a Deo facta est [anima]*. Pentru detalii, a se vedea *De actis cum Felice Manichaeo, liber secundus*, cap. XXI, PL 42, col. 550. În textul prezentei lucrări, se spune că toate bunurile nu au altă origine în afară de Dumnezeu, *non nisi ab illo*, dar se arată și că tot ceea ce provine de la Dumnezeu nu are natura acestuia, *ab illo quae facta sunt, non sunt quod ipse*. Se formulează astfel clar ideea că, pe de o parte, Dumnezeu în esența sa imuabilă este identic mereu cu sine însuși, iar, pe de altă parte, tot ceea ce a fost

creat de El nu este esența sa; altminteri, faptul ar echivala cu o diminuare a esenței sale sau cu o anulare a ideii de divinitate imuabilă și mereu egală cu sine însăși.

³ Cf. *De Musica* VI, 17, 57.

⁴ Afirmând că lucrurile, atât cele mari, cât și cele mici, atât cele importante, cât și cele mai puțin importante, provin de la Dumnezeu, Augustin se desprinde de influența doctrinei maniheiste, care considera că existența de tip superior se datorează lui Dumnezeu, iar existența de tip inferior este cauzată de diavol sau, în limbajul maniheist, de Prințul Întunericului, *princeps tenebrarum*.

⁵ Este vorba despre etimologia cuvântului *spiritus*, care în limba latină provine de la verbul *spirare*, a sufla. Pentru cei din Antichitate, vântul era considerat ca o suflare, *ventus – spiritus*, și, drept urmare, era încadrat în categoria elementelor fizice, corporale (*corpus*), deoarece modul său de manifestare, deși nevăzut, putea fi perceput prin efecte, *quia nobis invisibilis est, et tamen vis ejus non parva sentitur*. De aceea, corpul nu este suflet decât accidental, ca atunci când numim vântul suflare. Astfel de etimologii sunt frecvent întâlnite la Augustin și ele dau mărturie despre calitatea de orator și literat pe care episcopul de Hippo Regius o dobândise în viața profană, ca profesor de retorică la Carthagina, Roma și Milan.

⁶ Referință la manihei, cu a căror doctrină Augustin era familiarizat, întrucât făcuse parte din secta lor peste nouă ani. Doctrina maniheilor a fost deseori confundată în mod greșit cu un dualism metafizic. Polaritatea *bine/rău, lumină/întuneric, Divinitate a luminii/Prințul Tenebrelor* nu are rolul de a pune în discuție supremația Divinității, cât de a servi drept contrast necesar pentru explicarea construcției lumii. În urma unei complicate mitologii, care avea o funcție mai curând figurativă, maniheii ajung să creadă că existența se sprijină pe două naturi, una bună și alta rea, una de lumină și alta de întuneric. Augustin, după ce renunțase

a mai face parte din secta maniheilor, neagă vehement că natura ar putea intra într-o structură de tip dualist. Natura este, de fapt, de la Dumnezeu – dar nu *din el!* – indiferent de gradul ei; explicațiile pentru apariția răului sunt cu atât mai originale, cu cât Augustin crede cu tărie că tot ce există este opera divinității. A se vedea pentru aceasta paragrafele 35 și 36. Despre ideea de natură la Augustin, vezi Ch. Boyer, „The Notion of Nature in St. Augustine”, în *Studia Patristica*, II, ed. K. Aland und F.L. Cross, Berlin, 1957, pp. 175-186.

⁷ Vezi Augustin, *Contra epistolam Manichaei quam vocant Fundamenti*, XXXIV, 37-38.

⁸ Augustin, *Contra Fortunatum*, 14-15 (BA 17, Desclée de Brouwer, 1961, trad., introd. et notes par R. Jolivet et M. Jourjon, pp. 148-149: *Hinc vere constat ex ratione rerum, quod duae sunt substantiae in hoc mundo, quae speciebus et nominibus constant; quarum est una corporis, alia vero aeterna, Patris omnipotentis quam esse credimus*).

⁹ În traducerea termenului *catholicus* am optat pentru varianta *creștin al Bisericii universale*, conștienți fiind că prin aceasta riscăm să primim o serie de critici. Astăzi, după două mii de ani de creștinism în care termenii de *katholikos* și *orthodoxos* au primit varii și adânci conotații, asistăm, din nefericire, la un fenomen de neînțelegere și reducere doctrinar în traducerea lor. Pentru primele secole creștine, deci și pentru epoca în care a trăit Augustin (sec. IV-V), termenul nu avea înțelesul pe care i-l dăm acum. Termenul de *catolic* începe să fie folosit într-un sens creștin odată cu secolul II d. Hr. Începând din secolul IV, această manieră de a desemna Biserica devine definitivă. De acum înainte, se pune problema păstrării unei Biserici care, în raport cu schismele sau ereziile, să fie *katholikos kai orthodoxos*, adică universală și adevărată în păstrarea dogmei, *doxa*. Cf. *Dictionnaire Encyclopédique du*

Christianisme Ancien (D.E.C.A.), articolul „Catholique”, t. I, p. 441. În ceea ce privește perioada în care a trăit Augustin, credem că problema se complică, deoarece Africa romană era împărțită între donatiștii majoritari – care, paradoxal, se numeau pe sine *vere catholici*! – și creștinii care afirmau despre ei că sunt adevărații păstrători ai universalității Bisericii, *catholici*. De aici, dificultatea de a traduce cuvântul *catholicus* prin catolic. Ne-am menținut însă pe linia unei traduceri etimologice, fără a afecta – credem – prea mult realitatea semantică, acoperită de termen în secolele IV-V.

¹⁰ În continuare, Augustin folosește trei categorii pentru a descrie natura, și anume măsura (*modus*), forma (*species*), și ordinea (*ordo*). *Ordo* este lucrarea rațiunii, *modus* desemnează măsura ontologică, iar *forma* corespunde „numărului” din Înt. 11, 20. Cf. B. Roland-Gosselin, *Oeuvres de saint Augustin*, t. I, Paris, Desclée, 1949, pp. 525-527. Pentru definiția ordinii, vezi *De ordine* I, IX, 27; *De Civ. Dei* XIX, XIII, 1. Despre viziunea augustiniană asupra ordinii, Josef Rief, *Der Ordobegriff des jungen Augustins*, Paderborn, 1962.

¹¹ În original, *spatiis locorum*, adică prin dimensiunile sale, care cuprind tot spațiul. *Spatium* în limba latină desemnează dimensiunea în sens abstract, întinderea care delimitează, iar *locum*, cu pluralul *loca*, desemnează aici ceea ce noi, modernii, înțelegem prin conținut al dimensiunii. Am optat pentru varianta *dimensiune* în speranța că acest cuvânt va sugera cele două sensuri, atât cel abstract de delimitare, cât și cel concret de conținut spațial propriu-zis.

¹² Vezi Augustin, *Contra epistolam...*, XXXV, 39 (BA 17, pp. 486-487: *sed quod omnium rerum malum sit, in quibus mali aliquid animadverti potest, corruptio est*) și XL, 46 (pp. 500-501 sq.)

¹³ În original, *corruptus*. Astăzi am spune *degradat*, deoarece cuvântul *corruptus* acoperă o altă sferă seman-

tică, cu toate că în limbajul filosofic se folosește și cuvântul *corrupt*.

¹⁴ Augustin sugerează că nu putem vorbi despre o natură coruptă în mod absolut, altminteri nu am mai avea de-a face cu o natură care, așa cum s-a văzut în concluzia paragrafului anterior, este bună, *omnis ergo natura bona est*. Așadar, în cazul naturii corupte vorbim de un fundament bun, care aparține naturii înseși, provenind de la Dumnezeu, iar în ceea ce privește gradul de coruptibilitate, care ține de accident, putem vorbi de o natură rea. Concepția lui Augustin cu privire la natura răului se desprinde astfel de întreaga Antichitate care se obișnuise să vadă în rău o natură în sine. Pentru comparație, a se vedea Aristotel, *Metafizica* 1029 a, 1034 a, 1035 b, 1070 b, *De anima* II, 412 a, *Fizica* I, 192 a, II 194 b; Plotin, *Enn.* I, 8, 5, trad. L. Peculea, ed. bilingvă, IRI, 2003, pp. 216-217. De asemenea, art. „hyle” din F. E. Peters, *Termenii filosofiei grecești*, trad. de D. Stoianovici, Humanitas, 1993, pp. 131-135. Augustin concepe răul mai degrabă ca un fel de virtualitate, care, pe măsură ce pune stăpânire pe materie, se situează într-o zonă intermediară. Pentru detalii, a se vedea Henri-Irénée Marrou, *Patristică și umanism*, pp. 507-510, și R. Jolivet, *Le problème du mal chez saint Augustin*, Paris, Beauchesne, 1929.

¹⁵ Observăm cum filosoful Augustin este dublat și uneori dominat de literatul Augustin. În cazul de față, el știe să îmbine în mod elegant cele trei bunuri cu caracter universal, aflate în lucrurile create de Dumnezeu, după cum spunea în preambulul paragrafului 3, și anume măsura, forma și ordinea, astfel că natura este ordonată prin măsură și formă naturală, *modo et specie naturali ordinata*. Am ținut să precizăm acestea, deoarece lui Augustin i se reproșează adesea o anumită inconsecvență terminologică. Ea este explicabilă tocmai prin faptul că literatul din el căuta moduri de a exprima același lucru prin sinonime și

sintagme echivalente. Așa se face că, dincolo de orice terminologie precisă, Augustin impresionează mai mult prin fluenta gândirii căutând prin varietatea expresiilor adevărul de dincolo de lucruri, care rămâne *ineffabilis* și, deci, intuibil doar prin iubire, *charitas*.

¹⁶ Literal, aur corupt, *corruptum aurum*. Augustin face aici referire la o practică bine cunoscută de-a lungul timpurilor, cu privire la puritatea metalului folosit în monezi. În perioada Antichității târzii, datorită frecventelor crize financiare ale Imperiului Roman, împărații s-au văzut nevoiți în numeroase rânduri să altereze această puritate a metalului din monedă. Încununarea paradoxală a acestor practici a reprezentat-o ordinul unor guvernatori ai monetiilor imperiale ale Alexandriei, care au poruncit ca oamenii să accepte monedele bătute aici, deși se știa că puritatea lor în metal prețios lăsa mult de dorit.

¹⁷ Literal, argint necorupt, *incorruptum argentum*.

¹⁸ Despre descoperirea teoriei plotiniene asupra frumuseții inteligibile, v. *Conf.* IV, 15, 24 (pentru comparație, Plotin, *Enn.* I, 6, trad. V. Rus, IRI, 2003, pp. 182-201). Pentru detaliile inclusiv textuale ale receptării augustiniene a lui Plotin, a se vedea P. Henry, *Plotin et l'Occident*, Louvain, 1934, pp. 63-145.

¹⁹ Augustin, *Contra epistolam...*, XXXVIII, 44 (BA 17, pp. 496 sq.).

²⁰ *Ibid.*, XXXVII, 43: *quaeso, patere, natura animae rationalis, aliquando minus te esse quam Deus est, et tanto minus, ut post ipsum te melius aliquid non sit.*

²¹ Este vorba despre lipsa oricărei semnificații morale la nivelul lucrurilor, acolo unde nu intervine ordinea superioară a rațiunii.

²² Augustin se referă la un discurs bine alcătuit, căruia frumusețea îi este inerentă, deși nu luăm seama la faptul că elementele sale cele mai mici dispar aproape imediat ce au luat naștere prin vorbire. Tot astfel, frumusețea lumii este

dată de un ansamblu uriaș și coerent, pus la punct până în cele mai mici detalii de rațiunea supremă, deși noi suntem înclinați a nu vedea că această frumusețe globală se sprijină pe farmecul efemer al clipei, propriu lucrurilor mărunte. În acest sens înțelege Augustin că din disoluția și coruptibilitatea lucrurilor inferioare poate lua naștere un fel de frumusețe vremelnică. Vezi și E. Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris, Vrin, 1943, p. 188: „l'univers dure à la manière d'un poème dont le déroulement même fait la beauté”. Despre frumusețea ordinii universale, *De civitate Dei*, XII, 4-5, PL 41, col. 351-353. Argumentul este prezent și în *De ordine*, I, 1, 2, PL 32, col. 979; *De musica*, VI, 2, 30, PL 32, col. 1179-1180; *De civ.*, XI, 22, PL 41, 335-336. Despre posteritatea modernă a acestui argument, vezi Gilson, *La liberté chez Descartes et la théologie*, Paris, F. Alcan, 1913, pp. 211-235.

²³ Cf. Plotin, *Enn.*, III, 2 și 3; IV, 3, 16.

²⁴ Vezi și Platon, *Gorgias*, 474 c-476 a.

²⁵ Adică măsura, forma și ordinea. Dacă ele vor dispărea de la nivelul naturii, atunci nu vom mai avea de-a face cu nici un fel de natură. Și cum nici o natură nu este lipsită de bine, rezultă că prin extincția măsurii, a formei și a ordinii din natura lucrurilor, va dispărea și binele din ele. Astfel se explică și necesitatea pedepsei, care trebuie să corecteze în lucruri o tendință de a depăși limitele impuse de Divinitate. În plan moral, Augustin pare a sugera aici că tot ceea ce Divinitatea a făcut este bun, iar noi trebuie să știm să ne încadrăm în limitele fixate.

²⁶ Cf. nota 1. Augustin desfășoară același tip de raționament: o natură supusă coruperii nu este nici natură în sens deplin, căci este afectată într-un anumit grad, dar nu este nici corupere absolută, pentru că altminteri nu ar mai fi natură. Dar fiindcă este și natură, ea trimite la faptul că provine de la Dumnezeu, fără ca, prin aceasta, să afecteze esența divină.

²⁷ În original, *natura alicuius sub Deo*. Sintagma *sub Deo Domino* este caracteristică latinei creștine. Literal, ea înseamnă *sub puterea Domnului*, adică sub autoritatea lui eternă. Am preferat să o traducem sintetic prin expresia *în Domnul*, prin ea înțelegând atât *sub autoritatea*, cât și *în esența Divinității*, în sensul că în afara ei nu se poate săvârși nimic. Pentru un înțeles analog, a se vedea capitolul 7, *obedientiam conservaverint sub Domino Deo suo*.

²⁸ [illi] *qui aliam naturam inducunt* face referire la manihei. După cum s-a văzut și din notele anterioare, maniheii considerau lumea ca un amestec de două principii. Pe baza acestora, ei credeau că pot fi explicate materia și relele în ordinea existenței umane. De aceea, maniheii practicau asceza riguroasă, urmărind purificarea elementului luminos din lucruri, în care acesta era prizonierul materiei, iar aleșii lor, *electi*, se supuneau unor reguli de viață foarte dure.

²⁹ *Hae omnia* trimite la toate argumentele și demonstrațiile anterioare ale lui Augustin, prin care a încercat să arate că Dumnezeu este singurul bine suprem, că în afara lui nu poate exista o altă natură și că până și coruperea din lucruri îl are drept cauză tot pe el, întrucât a creat naturile din nimic. Toate acestea îi apar ca evidente și sigure, *perspicua et certa*, celui care dorește să înțeleagă care este adevărata natură a binelui și originea sa.

³⁰ Cf. capitolul 2, spre sfârșit.

³¹ A căror enumerare, desigur nu exhaustivă, a fost făcută în capitolul anterior.

³² În original, *contrariis nominibus*, adică printr-un nume opus celui care se dă binelui de importanță mai mare.

³³ Aceasta se explică prin faptul că omul este superior ontologic regnului animal, și, drept urmare, frumusețea lui este superioară celei a animalului, a cărui frumusețe se va chema prin antonimie *urâțenie*, *deformitas*, etimologic

abatere de la formă. Augustin este moștenitorul unei concepții antice potrivit căreia cu cât ființa este mai prinsă în vârtejul materiei, cu atât este mai lipsită de frumusețe, iar frumusețea adevărată se dezvăluie tot mai strălucitoare pe măsură ce urcăm pe scara ființei.

³⁴ *Bonum pulchritudinis* face parte din categoria bunurilor relative care, după cum s-a văzut în capitolul 13, provin de la Dumnezeu, fără a fi însă una cu binele suprem. Diformitatea sau urâțenia ființelor se explică prin caracterul relativ al acestui bine, care participă la binele suprem.

³⁵ Din nou, raționamentul vizează concepția maniheilor asupra naturii în care vedeau răul prin excelență. Însă Augustin se străduiește să prezinte contrariul. Pentru că natura nu poate fi ceea ce este decât dacă își are temelia, ca întreg, în binele suprem, iar în particular, într-un anume bine, atunci ea este bună, participând la esența Binelui. Dar nu trebuie să înțelegem din acest fragment că binele se epuizează, *consumitur*. Este vorba doar de aspectul relativ, de proiecția lui în lumea materiei; această proiecție particulară încetează să mai existe o dată ce și-a îndeplinit menirea pentru care a fost gândită, și atinge o a treia stare, în care se anulează contrariile. În mod analog ia sfârșit și veșmântul acestei proiecții, care este ceea ce noi numim natură.

³⁶ Vezi Gilson, *Introduction...*, pp. 275, n. 1: despre întuneric și tăcere, cf. *De civ.*, XII, 8. Fraza poate fi interpretată în acest fel: dacă în existența umană, binele relativ și natura se îmbină, ele se anulează reciproc după moarte, pentru a-și găsi fundamentul în absolut; la fel cum două calități sau stări contrare se anulează reciproc într-o a treia care le depășește și le conține creator. Ideea este că nu putem vorbi adecvat despre binele suprem, deoarece termenii noștri fac parte dintr-o structură duală a gândirii și nu reușesc să trimită la sensul deplin de dincolo de cuvinte.

³⁷ Cf. definiția privațiunii la Aristotel, *Metafizica* Δ, 6, 1011 b; 22, 1022 b; Γ, 2, 1004 a; *Fizica* I, 191 a-191 b.

³⁸ În original, *certa loca et tempora*. Întunericul, potrivit gândirii lui Augustin, a apărut ca urmare a unei decizii a lui Dumnezeu de a nu lumina părți din dimensiunea pe care deja o predestinase vieții. Astfel, că peste tot în această existență, caracterul dualist al lucrurilor se manifestă și în împărțirea universului. În el există zone de lumină și zone de întuneric, însă nu în mod independent, ci ca urmare a planului lui Dumnezeu de a umple cu viață prima zonă și de a crea a doua zonă ca un fel de contrast. Pe acest fundal se petrece existența noastră, în acord cu intenția divină.

³⁹ *Contra Fortunatum*, 15 și 21.

⁴⁰ Aristotel, *Metafizica* A, III, 983 b; Plotin, *Enn.*, I, 8, 4, trad. L. Peculea, pp. 212-215; II, 4, trad. Al. Baumgarten, pp. 301-325. De asemenea, Augustin, *Contra Faustum* XX, 14.

⁴¹ În original, *formatrix corporum*. În măsura în care Augustin nu exagerează – și trebuie mărturisit că o face adesea prin hiperbolizare, atunci când vorbește despre manihei și doctrina acestora – s-ar părea că Mani făcea o confuzie între *hyle* ca principiu activ, generator al universului, și *hyle* ca principiu pasiv, substrat al universului.

⁴² În original, *silva*, care înseamnă *pădure, tufăriș, materie lemnoasă*. Într-adevăr, în limba greacă, *hyle* desemna mai întâi materia lemnoasă, lemnul propriu-zis din care urmau să se obțină produsele finite. În limbaj filosofic, *hyle* ajunge să desemneze materia lipsită de formă sau materia informă, *informis materies*.

⁴³ Cf. Aristotel, *De anima* II, 412 a. În original, *capacitas formarum*.

⁴⁴ În original, avem cuplurile *forma/formosus, species/speciosus*. Am atras atenția și mai sus că literatului Augustin îi erau întotdeauna dragi aceste jocuri etimologice. *Species* preia în latină ambivalența termenului platonician

idea, cf. E. des Places, *Lexique*, în Platon, *Oeuvres complètes*, t. XIV, Paris, Les Belles Lettres, 1964, p. 260. Pentru echivalența termenilor *species, idea, forma* la Augustin, *De div. quaest.* LXXXIII, q. 46, 1-2. Vezi de asemenea J.-M. Fontanier, *La beauté selon saint Augustin*, Presses Universitaires de Rennes, 1998: despre proximitatea semantică a termenilor *species, forma* (pp. 29-36; sursă posibilă: Cicero, *Topicele* VII; vezi de asemenea Augustin, *De Gen. ad litt.*, X, 32; *De lib. arb.*, II, XVI, 44) și echivalența dintre *speciosus* și *pulcher*. Frumusețea este indiciul gradului ontologic.

⁴⁵ Augustin, *De moribus ecclesiae catholicae*, XXII, 41; *Serm.* CCCXLVIII, 3.

⁴⁶ Revenind la concepția lui Augustin cu privire la natura răului, trebuie spus că răul nu are o natură specifică, în ciuda faptului că maniheii credeau că, așa cum se poate vorbi despre un bine suprem, se poate vorbi și despre un rău suprem. De aceea, atunci când natura din noi este afectată, acesta este semnul că răul, din virtual cum era până atunci, a devenit prezent, chiar dacă această prezență nu justifică faptul de a i se atribui o natură proprie.

⁴⁷ Natura care refuză să fie ceea ce era, *recusat esse quod erat*, este prin acest fapt o natură relativă. S-a văzut în paragraful anterior că schimbarea face ca lucrurile să nu mai fie ceea ce erau, fiind Dumnezeu singur este imuabil. Astfel, și în cazul naturii care e pe cale să fie afectată de durere, avem ceva în genul unui refuz de a fi ceea ce era. Căci o natură imuabilă în sens absolut nu s-ar arăta afectată de durere. Drept urmare, numai în naturile relative se poate manifesta durerea, deoarece acestea tind mereu să nu fie ceea ce sunt.

⁴⁸ Această nu înseamnă că voința și simțurile ar fi cauzele durerii. Ele sunt doar intermediare între propria noastră interioritate și ceea ce ne este exterior. În eventualitatea că sufletului sau corpului nostru nu li se împlinesc

toate exigențele, ne aflăm în fața unei limitări, o putere mai mare decât a noastră opunându-se dorințelor sufletului și apetențelor corpului.

⁴⁹ Ideea frazei este că răul, reprezentat aici fizic prin putreziciune, *putredo* sau *corruptio* în sensul biblic, nu are o natură proprie, ci, pentru a se manifesta, depinde de natura lucrurilor, care este bună. Prin urmare, nu putem vorbi de un rău absolut, căci ar trebui să mergem pe firul cauzalității până la o natură proprie a răului; la fel cum putreziciunea, dacă ar avea o natură în care să se manifeste și dacă ar măcina-o din temelie, *alte consumat*, ar ajunge să nu mai fie ca putreziciune, odată consumată natura în care se manifestă; căci, diminuându-se natura, se diminuează și binele din ea, iar diminuându-se binele din natură, nu mai există nici posibilitatea putreziciunii.

⁵⁰ În original, *nimum progressum*, ceea ce în limba greacă s-ar fi putut exprima prin termenul de *hybris*, care se referă la creșterea nemăsurată a unui lucru sau a unei acțiuni. Antichitatea clasică a purtat mereu această spaimă față de lucruri sau acțiuni care ar depăși măsura. De aceea, tot ceea ce depășea limita naturală se numea nemăsurat, *immodicus*. Astfel, spiritul anticului a fost mereu înclinat spre armonie și păstrarea proporțiilor, lucru pe care lumea modernă l-a pierdut parțial dedicându-se ideii de progres, adică de creștere și evoluție în istorie. Orice tendință de a-ți depăși propria limită era văzută de cei din vechime ca o impietate și era pasibilă de pedeapsă din partea unei divinități veșnic geloase pe dimensiunea prometeică a omului. De aceea, tragediile grecești aduceau în scenă caractere precum Prometeu, care erau aspru pedepsite, tocmai pentru a-i inculca spectatorului ideea că divinitatea veghează asupra oricărei nemăsuri și că omul trebuie să se supună destinului ce i-a fost dat.

⁵¹ Sensul acestor două afirmații este următorul: pentru Augustin, Dumnezeu nu poate fi gândit în termenii vreunei

categorii. El nu este nici măsură, nici limită, dar este totodată ceva în genul acestora, de vreme ce lucrurile, având o măsură și o limită în funcție de care sunt percepute, nu le pot avea decât în virtutea unui principiu întemeietor; iar acest principiu nu este altul decât Dumnezeu. Prin urmare, Dumnezeu este măsură, dar una dincolo de orice gândire, depășind conceptele prin care este indicat.

⁵² În original, *moderatus*, *modestus*, *modificatus*, adjective care conțin substantivul *modus*, măsură. Termenii respectivi descriu o serie de caracteristici ale naturii lucrurilor, prezentate într-o anume gradație. *Moderatus* este un lucru în care predomină măsura ca putere de echilibru. *Modestus* se spune despre calitatea unui lucru care comportă un grad mai mic al măsurii. *Modificatus* este un lucru care a suferit transformări în modul său de a fi.

⁵³ În textul latin, Augustin și-a construit fraza sa pe ambiguitatea termenilor *modus/finis*, care se bucură de o sinonimie parțială, având sensul de hotar, limită.

⁵⁴ În original, *nullo modo*, care în mod obișnuit înseamnă *defel, deloc*, dar aici, date fiind implicațiile secundare pe care le poate avea cuvântul măsură, am optat pentru varianta *prin nici o măsură*.

⁵⁵ Sfârșitul acestui paragraf aduce în discuție un caz de ambiguitate în folosirea obișnuită a cuvântului *măsură, modus*. Cel mai adesea, vorbirea curentă suprapune acestui sens înțelesul de *limită, hotar, sfârșit*. Augustin vrea să spună că atunci când descriem calitatea unui lucru în care este înscrisă ideea de măsură (după cum transpare, din punct de vedere etimologic, în *moderat, modic, modificat*), de fapt mintea noastră tinde să înțeleagă și sensul de *limită, finis, de limitare, finitus*. Astfel, avem tendința de a vedea în orice măsură o limită. De aceea, Dumnezeu nu este o măsură, fiindcă în El nu poate exista limitarea. Și totuși, fiindcă observăm că măsura există, și ea este un bine, atunci înseamnă că și Dumnezeu este un fel de măsură, dar

dincolo de orice înțeles limitat pe care l-am putea conferi termenului.

⁵⁶ Problema rațiunii, *ratio*, și a credinței, *fides*, este una de foarte mare importanță la Augustin. El a oscilat mult timp în privința preeminenței unuia dintre acești termeni. Într-o primă fază, imediat după convertirea sa, a încercat să așeze rațiunea pe același plan cu credința. Treptat, el s-a lăsat convins de ideea că rațiunea trebuie să vină în sprijinul credinței și să confirme prin date certe ceea ce era cunoscut deja prin credință. Această etapă a convingerilor sale a influențat întregul Ev Mediu occidental, care va ajunge uneori să vadă în rațiune nimic altceva decât o slujitoare a credinței: *ratio, ancilla fidei*. Lucrurile însă trebuie oarecum nuanțate, iar aici, din nefericire, Augustin este victima unor interpretări vicioase. Augustin a afirmat întotdeauna importanța rațiunii și a credinței în încercarea omului de a cunoaște finalitatea existenței. Însă rațiunea și credința sunt pentru el mai mult complementare, decât subordonate. Spunem complementare, gândindu-ne la faptul că ele nu se aplică la fel fiecărui om. Există persoane mai puțin înzestrate, *minore intellectu*, pentru filosofie, dar dispuse să creadă mai mult, așa cum există persoane înzestrate pentru filosofie, dar mai puțin înclinate spre credință. Omul cu adevărat rațional trebuie să înțeleagă că mai întâi se cuvine să accepte actul credinței, pentru ca apoi intelectul să intervină și să justifice ceea ce credința i-a revelat. Într-una din predicile sale, Augustin spunea: *Ergo intellige, ut credas: crede, ut intelligas. [...] Intellige, ut credas, verbum meum; crede, ut intelligas, verbum Dei.* (*Sermo XVIII, 7, 9, PL 38, col. 258: așadar, înțelege ca să crezi; crede ca să înțelegi! Înțelege, ca să te încrezi în cuvântul meu; crede, ca să înțelegi cuvântul lui Dumnezeu.*) Vezi și John Rist, „Faith and reason”, în *Cambridge Companion to Augustine*, pp. 26-39.

⁵⁷ Curentul gnostic a supus acest verset unor variate interpretări. Astfel, secta naasenilor dădea materiei numele de *nimic* și, conform mărturiilor lui Hippolit, înțelegea începutul Evangheliei după Ioan astfel: „toate s-au făcut prin *El*, iar *nimicul* s-a făcut fără *El*”. Abilitatea aceasta hermeneutică le permitea naasenilor să fie dualiști și moniști în același timp. Pentru detalii, a se vedea Simone Pétrement, *Eseu asupra dualismului la Platon, la gnostici și la maniheeni*, p. 259.

⁵⁸ Este vorba despre o confuzie de ordin gramatical, speculată, precum s-a arătat și mai sus, de unii interpreți ai Evangheliei după Ioan, pentru a introduce în ea înțelesuri pe care nu le avea. Astfel, urmând varianta latină a textului, *sine ipso factum est nihil*, sintagma suportă două interpretări, cea normală, *fără El nu s-a făcut nimic*, și cea deviată, *fără El s-a făcut nimic*. Dacă în cea de-a doua variantă, prin *nimic* înțelegem din punct de vedere gramatical un substantiv, atunci se poate interpreta textul în sensul că s-a făcut ceva, deoarece zicând *nimic* postulăm *ipso facto* o anumită substanță acestui *nimic*: s-a făcut *nimic*, deci s-a făcut ceva. Raționamente de acest gen sunt numite de Augustin *deliramenta, sminteli, deliruri verbale*.

⁵⁹ Augustin este cu atât mai vehement în reproșurile sale, cu cât el însuși, în perioada când fusese profesor de retorică, s-a ocupat cu astfel de sofisme. Era o adevărată modă la sfârșitul Antichității ca intelectualii să se ocupe cu acest tip de hermeneutică a înțelesurilor ultime ale unor cuvinte. Existau chiar sofști sau profesori de oratorie care-și duceau existența din asemenea îndeletniciri și care își învățau discipolii că, în orice confruntare, pot atât de bine să manevreze limbajul încât să-l dispună, nu după înțelesul său propriu, ci în funcție de interesul momentan al celui care vorbește.

⁶⁰ Să privim puțin cu atenție cele două variante ale textului latin: *Sine illo factum est nihil; an, sine illo nihil factum*

est. Confuzia apare în prima variantă, cea folosită și în Vulgata. Cel care a tradus după modelul grecesc a urmat fidel topica originalului. Astfel, în greacă se spune *choris autoú egéneto oudé*, iar traducătorul a redat în aceeași ordine: *sine illo factum est nihil*. Printr-o fericită coincidență, traducerea sa are și o ușoară notă de eleganță, care face însă posibilă o interpretare eronată, dacă mintea celui care citea textul latin era prea impregnată de cultura oratorică a timpului. Nemulțumit cu o simplă traducere, acesta considera, în virtutea unor practici interpretative exercitate asupra textelor autorilor clasici, că textul trebuie să conțină ceva ascuns. Prin urmare, ar fi prea banal să se înțeleagă în mod obișnuit *fără El nu s-a făcut nimic*, ci ar fi mai bine să înțelegem *fără El s-a făcut nimic*, adică tot s-a făcut ceva, din moment ce spunem *s-a făcut nimic*. Zădărniciile acestea discursive au stârnit în mod normal indignarea lui Augustin, care va spune că nu contează dacă spunem *nu s-a făcut nimic* sau *s-a făcut nimic*, câtă vreme nu știm să primim înțelesul profund. Dumnezeu nu se lasă prins în plasa cuvintelor. Nici nimicul, nici altceva nu pot exista fără El. Aristotel însuși spunea că astfel de confuzii sunt posibile câtă vreme vorbitorul nu-și dă seama că, de fapt, cuvintele nu conțin lucrul în sine, ci doar transmit o stare a sufletului, *pathemata tes psyches*. Pentru detalii, a se vedea Pierre Aubenque, *Problema ființei la Aristotel*, trad. de Daniela Gheorghe, Ed. Teora, 1998, p.88.

⁶¹ Ideea este că oricum am spune, încercând să dezlegăm enigma acestei expresii, ea nu evită ambiguitățile, dar nu pentru că Dumnezeu este astfel, ci pentru că mintea umană se lasă prinsă în labirintul limbajului. Deci, dacă s-ar spune *fără El s-a făcut nimic*, am înțelege, căzând în capcana cuvintelor, că *s-a făcut ceva*, adică materia – după cum considera secta naasenilor. Dar, argumentează Augustin, chiar dacă am spune *fără El nu s-a făcut nimic*, am putea interpreta tot în sensul unei substanțe, adică nu

s-a făcut nimic, deci s-a făcut altceva decât nimicul, adică tot ceva.

⁶² *kai en kryptó elálesa oudén*. A se vedea aici același tip de traducere după topica din limba greacă: *elálesa oudén/locutus sum nihil*.

⁶³ Sintagmele *ex ipso (de la care)* și *de ipso (din care)* trebuie privite într-un raport de subordonare. De obicei, în limba latină prepoziția *ex* semnifică originea, proveniența, iar prepoziția *de* ne trimite cu gândul la substanța din care se ia ceva. Așadar, sintagma *ex ipso* este inclusă în sintagma *de ipso*, fiindu-i subordonată. Augustin simte nevoia acestor precizări, cu atât mai mult cu cât latina folosită în timpul său trecea printr-un proces de înnoire creatoare. Latina creștină a fost acuzată de decadentă, când, de fapt, ea este un fenomen de înnoire, pe care orice limbă vorbită îl cunoaște de-a lungul timpului.

⁶⁴ Cf. Augustin, *De duabus animabus* X, 12 sq.

⁶⁵ Aici se face referire la episodul din cartea lui Iov în care Dumnezeu îl ispitește pe Iov cel bogat dându-i diavolului puterea de a-l încerca cu felurite necazuri. Cf. Iov I-II.

⁶⁶ Este vorba despre episodul în care Iisus le prezice discipolilor săi, și mai ales lui Petru, că toți îl vor trăda în clipa mării încercări la care urma să fie supus. Cf. Mat. 26, 31-35 și 69-75.

⁶⁷ Augustin are în vedere aici etimologia cuvântului *infern*, *inferum*, care desemnează locul în care au fost închiși îngerii răi și trimite la adjectivul *inferus*, *de jos*, precum și la comparativul acestuia, *inferior*. De aici, spunem că *infernul* este un loc inferior, în primul rând în sens fizic, el fiind situat undeva mai jos decât pământul, dar și spiritual, căci este un spațiu al degradării condiției sufletului.

⁶⁸ În acest pasaj poate fi întâlnit enciclopedistul Augustin. Este vorba despre modul în care își imaginau anticii universul. Pentru a-i înțelege, nu trebuie să pornim

de la premisele copernicane caracteristice lumii moderne, ci să ne închipuim un univers stratificat: anticii credeau că pe pământ trăiesc într-o realitate intermediară, mărginită în partea superioară de cer, lăcașul zeilor sau al elementelor subtile, cum ar fi focul sau eterul (în această parte superioară se află stelele, despre care unii intelectuali credeau că au un suflet propriu, motiv pentru care oamenii simpli le asimilau unor zeități). Există însă și un cer opus celui de sus, numit cerul de jos, *inferus*, locuit de spirite inferioare și destinat a cuprinde sufletele muritorilor care în viața pământească nu au știut să urmeze părții bune din ei. Anticii mai credeau și că undeva, la marginile pământului, cerul de sus și cerul de jos se întâlneau, explicând astfel apariția norilor, aburi formați din întâlnirea caldului cu recele. Curiozități de acest gen erau foarte gustate în Antichitate. În fapt, ele făceau parte din cultura generală a acelei vremi. Pentru detalii, a se vedea Marrou, *Sfântul Augustin și sfârșitul Antichității*, p. 98 sqq.

⁶⁹ Augustin, *Contra Secundinum*, XVI. Referitor la episodul pomului interzis, ceea ce vrea să sugereze Augustin este faptul că Dumnezeu i-a dat omului posibilitatea alegerii. Răul a apărut printr-o alegere care nu se face în favoarea unei naturi rele, ci pentru un lucru care are aparența unui bine superior. Prin urmare, păcatul nu înseamnă a opta pentru o natură rea; ar fi absurd, din moment ce toți oamenii caută binele; ci înseamnă o părăsire a naturii bune pentru una inferioară. La fel, Adam nu a optat pentru ceva rău; el a crezut că alege ceva mai bun decât avea în momentul opțiunii sale, dar alegerea lui s-a dovedit a nu putea depăși natura binelui suprem. Dumnezeu era cu mult mai mult decât pomul interzis.

⁷⁰ Augustin susține că, dacă păcatul apare ca urmare a lipsei unei naturi mai bune, aceasta nu înseamnă, *ipso facto*, că s-ar crea o natură proprie în care să se manifeste această lipsă. Dimpotrivă, natura supusă privațiunii, din

dorința omului de a dobândi ceva mai bun decât are, continuă să fie bună, în măsura în care este natură. Doar raportarea noastră la ea determină manifestarea răului în lucruri. Astfel a apărut răul, *ideo factum est malum*, dar nu și o natură rea prin care omul să poată greși, *non illa natura qua male utitur peccans*.

⁷¹ Augustin, *Contra Fortunatum*, VII, 21.

⁷² Construcția frazei în originalul latin este ceva mai complicată, dar înțelesul ei poate fi surprins prin două raționamente complementare. Primul: omul, care voiește să se folosească în mod nepotrivit de bunurile ce provin de la Dumnezeu, nu afectează în vreun fel esența divină. Iar al doilea: dacă omul se folosește în mod nepotrivit de bunurile care provin de la Dumnezeu, atunci Dumnezeu știe să răstoarne această situație, în sensul că se folosește în mod potrivit de relele pe care omul le săvârșește. În ce fel? Făcându-i pe cei în cauză să suporte o pedeapsă pe măsura greșelii lor. Este ceea ce Augustin numește *dreptate divină*, *divina iustitia*. Dacă Dumnezeu nu ar interveni astfel, lumea ar risca să intre în dezechilibru, deoarece natura, care în sine este bună, ar fi prea puternic afectată.

⁷³ În original, *lippos*. *Lippi* desemnează persoanele care sufereau de scurgeri la nivelul ochilor, astfel încât nu puteau suporta nici măcar lumina zilei. Deci, s-ar putea spune că, din punctul lor de vedere, lumina este ceva dăunător, ceva rău. Extrapolând, s-ar putea afirma că natura în sine este bună, dar când este folosită de Dumnezeu pentru îndreptarea păcătoșilor, mintea umană are tendința de a o numi rea.

⁷⁴ Augustin, *De moribus* X, 16-17.

⁷⁵ Pentru analogii, a se vedea paragraful 13. Aici, însă, trebuie menționate unele aspecte ale doctrinei maniheiste. Augustin, exagerând puțin, pretinde că maniheii așază, în ceea ce ei numesc *natura răului suprem*, câteva bunuri, precum *viața*, *intelectul*, *lumina* etc. Dar se știe că maniheii

considerau *lumina* ca un bine emanând de la divinitate, bine care în lupta cu puterile întunericului a fost făcut captiv, iar ulterior închis în forme. De aceea, aleșii maniheilor se străduiau ca în tot ceea ce făceau să elibereze lumina. Regula lor îi supunea pe credincioși la posturi severe și interdicții de tot soiul, de la cele alimentare (a nu consuma carne, lactate, vin etc.) la cele comportamentale (10 porunci, patru rugăciuni zilnice, postul și mărturisirea păcatelor). Dacă maniheii ajung să considere *viața* sau *bogăția* sau *senzațiile/simțurile* și altele asemănătoare, drept bunuri rele, *bona mala*, ei se comportă astfel în virtutea credinței că aceste așa-zise bunuri sunt mijloace prin care prinții întunericului caută să-l împiedice pe om să elibereze lumina din el, făcându-l și mai mult prizonier al materiei. Evident că în acest sens sunt elogiate *moartea*, *suferința*, *uitarea*, *neștiința*, *sărăcia*, *războiul*, ca tot atâtea mijloace de eliberare de sub povara constrângerilor la care omul este permanent supus de elementul rău din el.

⁷⁶ Conform mitologiei sincretice maniheiste, înaintea cerului și a pământului au existat două naturi, una bună și alta rea. Cândva, în timpul mijlociu, Prințul Întunericului, întrezărind frumusețea luminii, s-ar fi pregătit să o ia cu asalt din dorința de a o cuceri. Astfel se explică de ce Prințul Întunericului, *princeps tenebrarum*, simțea lumina ca fiindu-i vecină, *sensisse se sibi vicinum lumen*, și fusese înzestrat cu privire, *oculos habuisse*, spre a putea privi departe, *illud longe conspicerent*, spre tărâmul luminii. Pentru detalii, a se vedea Michel Tardieu, *Maniheizmul*, pp. 129-138.

⁷⁷ Printre altele, demonologia maniheistă amintește că Prințul Întunericului avea alături fii și fiice, din care au ieșit demoni, masculini și feminini, iar apoi arhonți de gen masculin și de gen feminin. Acești *arhonți* trăiau împreună, în căsătorii din care au rezultat tot felul de avortoni, pe care Prințul Întunericului și perechea sa îi vor mânca pentru a

putea da naștere lui Adam și Evei, văzuți ca ultima cale de a reține prizonieră lumina.

⁷⁸ În original, *Dei naturam*. Am preferat traducerea sintagmei prin *natura creată de Dumnezeu*. Dacă am fi tradus-o prin *natura lui Dumnezeu*, s-ar fi creat o confuzie, crezându-se că natura lui Dumnezeu este supusă morții, bolii și tuturor celorlalte însușiri pe care Augustin le descrie în continuare. Sintagma latină însă permite această accepțiune, deoarece genitivul partitiv conturează ideea că natura nu este a lui Dumnezeu, ci de la Dumnezeu, deci creată de El. Este adevărat, totodată, că acest tip de construcție cu înțeles partitiv este mai rar pentru expresii de acest fel. În mod normal, ele indică posesia.

⁷⁹ Maniheii cred că faptele omului sunt copleșite de natura răului, *praestari ipsi naturae*. Creștinii însă cred că toate faptele omului au fost răscumpărate de Hristos, *omnia haec a Christo*, și se supun voinței lui Dumnezeu, dar pentru că omul este o ființă înzestrată cu liber arbitru, faptele sale au ajuns, prin păcat, să se depraveze, *arbitrio proprio peccando depravata*. Însă, așa cum s-a văzut de-a lungul expunerii anterioare, Augustin demonstrează că natura este de la Dumnezeu, motiv pentru care faptele noastre, supunându-se naturii, *praestari ipsi naturae*, se supun de fapt lui Dumnezeu, *ipsi substantiae Dei, quae hoc est quod Deus*.

⁸⁰ Adică, eroarea sectei maniheilor.

⁸¹ Augustin denunță aici o eroare legată de proveniența sufletului din substanța lui Dumnezeu sau de la Dumnezeu, chestiune tratată la paragraful 27.

⁸² Complicata cosmologie maniheistă spune că la declanșarea ostilităților dintre Prințul Întunericului și Tatăl Măreției sau al Luminii, acesta din urmă a decis să riposteze atacului printr-o serie de chemări. Așa a apărut prima creație. Tatăl Măreției a evocat-o, adică a proiectat-o în afara Lui pe Mama Vieții, iar ea l-a proiectat într-o nouă

ipostază pe Omul Primordial. Acesta, împreună cu cei cinci fii de lumină ai săi, înfruntă forțele întunericului, dar este învins, fiii săi de lumină având să fie devorați de cei cinci fii ai întunericului. Din acel moment, fiii de lumină au devenit *Sufletul Viu*, care suferă în materie. Ei sunt ființele luate din substanța Tatălui Măreției, *nonnullas animas, quas volunt esse de substantia Dei*, și au fost trimiși prin porunca Tatălui să lupte împotriva întunericului, *ad debellandam mali naturam non ultro, sed patris imperio descenderunt*, fapt care explică de ce captivitatea lor nu se datorează vreunui păcat personal, *non sponte peccaverint*.

⁸³ Scenariul soteriologic maniheist susține că la sfârșitul veacurilor aleșii și toate personificările Binelui se vor ridica la Cer, lumea se va purifica printr-un incendiu, urmând a fi nimicită, iar materia cu toate personificările sale, cu toți demonii și victimele lor – cei damnați, va fi întemnițată într-o sferă, *globus* în limba latină sau *bolos* în limba greacă, și aruncată în adâncul unei gropi uriașe, fixată de o stâncă. Cf. Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, vol. 2, pp. 377-380.

⁸⁴ În conformitate cu argumentația din paragrafele anterioare, privitoare la natura creată de Dumnezeu, Augustin susține că este o absurditate din partea maniheilor ca aceștia să creadă că Dumnezeu ar putea fi făcut captiv – fie și printr-una din părțile sale – de rău, iar ulterior să se elibereze parțial de acest rău, pentru ca în final să biruie complet natura răului. În acest fel, însă, el descrie structura cosmologiei maniheiste. Religia lui Mani se mai numește și religia celor două rădăcini (dualismul *bine/rău; lumină/întuneric*) și a celor trei stadii (separația inițială, amestecul prezent și separația finală). Separația inițială se referă la momentul luptei dintre Tatăl Măreției și Prințul Întunericului, urmată de înfrângerea primului și luarea în captivitate a celor cinci fii ai luminii. Amestecul prezent este starea în care trăiește omul și prin care acesta continuă să mențină

prizonieră lumina. Separația finală se referă la biruința totală a Tatălui Măreției, *tanquam de ipso hoste devicto insuper triumphavit*, și la timpul final, numit și marele război, când vor fi judecata de apoi, prăbușirea lumilor, focul distrugător și separarea definitivă a naturilor. Pentru detalii, a se vedea Michel Tardieu, *Maniheizmul*, pp. 129-138, și Simone Pétrement, *Eseu asupra dualismului la Platon, la gnostici și la maniheeni*, p. 254.

⁸⁵ Mitologia maniheistă spune că la vederea luminii, Prințul Întunericului a dorit-o atât de mult, încât s-a hotărât să o cucerească, iar Tatăl Măreției a fost nevoit, pentru a i se opune, să se folosească de forță. Așa se explică de ce i s-a atribuit Întunericului o intenție bună (de a fi ca lumina), iar Tatălui Măreției mijloace agresive (utilizarea forței în vederea apărării).

⁸⁶ Mani a înțeles că doctrinele decad datorită faptului că întemeietorii lor nu s-au preocupat ca să le transmită exact în scris. Prin urmare, el a visat să lase o doctrină care să nu se poată degrada nicicând. De aceea, și-a scris singur mesajul. Lucrările sale se compuneau din șapte tratate care constituiau Canonul și erau transmise mai departe cu fidelitate, în ediții de lux. Însuși Augustin a vorbit despre calitatea manuscriselor maniheene, care impresionau prin grafia și picturile lor. Pe lângă aceste șapte tratate, Mani a mai redactat și numeroase scrisori. Una dintre ele este *Scrisoarea Temeliei* sau a *Fundamentului*, *Epistula Fundamenti*, care trata despre întemeierea universului. Pentru detalii, a se vedea Michel Tardieu, *Maniheizmul*, pp. 61-68.

⁸⁷ Pentru Mani, cele două principii ale lumii sunt ele însele două lumi. La origine au fost separate, fiecare având spațiul său. În înălțimi se afla *terra lucida*, tărâmul luminii, stăpânit de Tatăl Măreției, având lângă el *Lumina*, *Tăria* și *Înțelepciunea*, iar jos se găsea *terra pestifera*, tărâmul aducător de nenorocire, stăpânit de Prințul Întunericului. Cf.

Simone Pétrement, *Eseu asupra dualismului la Platon, la gnostici și la maniheeni*, p. 250.

⁸⁸ Acele ființe, *illae animae*, sunt cei cinci fii de lumină ai Omului Primordial, devorați de cei cinci fii ai întunericului și făcuți captivi în sânul materiei.

⁸⁹ Augustin pare a-i reproșa lui Mani faptul de a se fi contrazis atunci când credea că fiii luminii au fost ținutuiți în sfera întunericului pe vecie, dar că la sfârșitul veacurilor, răul nu va fi înlăturat pe vecie, *vinculum aeternum* (probabil o omisiune în textul lui Mani?). A spune așa ceva echivalează – în opinia lui Augustin – cu a nu-i considera pe fiii luminii eterni, deci cu a afirma că ei nu ar fi ieșit din Tatăl Măreției spre a se lupta cu Prințul Întunericului.

⁹⁰ Ironia lui Augustin îl vizează pe Mani: *tanquam ipse iam inclusus sit in tenebrarum globo quem finxit*.

⁹¹ În cosmologia maniheistă se spune că Tatăl Măreției a trimis descendenților săi un șir de apostoli, de soli, de luminători și mai ales de mesageri ai religiei adevărate, precum Zarathustra, Buddha, Iisus sau Mani. De aceea, lui Hristos nu i se aducea o cinstită deosebită, ca lui Mani însuși, adevăratul profet – după opinia lor – trimis de Dumnezeu pentru trezirea oamenilor din sclavia materiei. Totuși, maniheii respectau data Paștelui, dar mai importantă pentru ei era data morții lui Mani, celebrată cândva la sfârșitul lui martie.

⁹² Lumina nu poate rămâne captivă în întuneric, *in tenebris intus est*, decât dacă are o proprietate internă de a locui acolo. Pe când ființele de lumină, spune Mani, pot fi ispite să rămână în întuneric, departe de țărâmul luminii, *illa pacifica regna*, nemaifiind capabile să se întoarcă.

⁹³ Pasajul acesta din scrisoarea lui Mani este de certă influență iraniană. Astfel, *ființele de lumină părăsite în sfera întunericului, care se atașează de materie și de lucrurile pe care le-au iubit pe pământ, căutându-le spre folos propriu, amintesc de fravashii* (spirite preexistente, locuind în Cer)

din doctrina sincretică iraniană de tip mazdeist. În această doctrină, se spune că Ohrmazd, principiul Binelui, îi întreabă pe *fravashii* dacă acceptă o existență trupească pentru a putea lupta cu Ahriman, principiul Răului. *Fravashii* acceptă această sarcină și se atașează de viața întrupată, de muncă și, în final, de materie. Însă, din perspectiva mazdeismului, pesimismul maniheist ce condamnă ființele de lumină sau *fravashii* la o pedeapsă eternă ca urmare a atașamentului lor față de materie, este perceput ca o erezie. Căci mazdeismul vedea în creația materială, *getik*, ceva bun și desăvârșit, pe care abia agresiunea lui Ahriman a corupt-o, instaurând răul. Pentru detalii, a se vedea Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, vol. 2, pp. 307-308.

⁹⁴ Dacă maniheii cred că lumina a ajuns să iubească întunericul dintr-o necesitate, atunci – raționează Augustin – lumina nu a biruit întunericul, ci a fost biruită de el. Iar dacă a ajuns să iubească întunericul din proprie voință, atunci – conchide Augustin – ei nu mai pot să pună relele pe seama naturii, căci astfel le-ar pune pe seama lui Dumnezeu sau a naturii luminii, care tot de la Dumnezeu vine; ceea ce ar fi o contradicție!

⁹⁵ La început, cele două naturi, Binele și Răul, sau Lumina și Întunericul, coexistau despărțite. Dar mișcarea dezordonată a materiei l-a împins pe Prințul Întunericului spre țărâmul Luminii. Din dorința de a o cuceri, ca și din cauza riposteii Tatălui Măreției, Răul a ajuns să se amestece cu Binele, *commixtionem mali*, făcând lumina captivă în materie.

⁹⁶ *Potrivnice sfintei lumini* în sensul că, o dată amestecate cu materia, ființele de lumină se atașează puternic de aceasta, uitând de unde au plecat.

⁹⁷ Adică partea compusă din ființele de lumină, văzute în cosmologia maniheistă ca un soi de *armură* din cinci straturi de lumină, pe care Omul Primordial a folosit-o în

lupta contra Prințului Întunericului. Cf. Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, vol. 2, p. 377.

⁹⁸ În original, *anathemet*. Verbul *anathemare* în limba latină înseamnă a pune deoparte. Raportat la divinitate, *anathema* însemna dar votiv sau chiar consacrare (din grecescul *ana* – „pe lângă” și *tithemai* – „a pune, a așeza”). Se încredința ca dar divinității fie o persoană, fie o cetate, care, drept urmare, nu mai puteau intra în posesia altcuiva. Astfel, o cetate *anatemizată* era o cetate consacrată unei divinități și, în consecință, era distrusă. Privitor la persoanele *anatemizate*, ele erau lovite de interdicție, adică nu mai puteau rămâne în sânul unei comunități și nu mai aveau voie să îndeplinească vreo funcție. În Antichitatea creștină, *anathemare* ajunge să însemne, în principal, exilarea dintr-o comunitate, practică folosită mai târziu în mod frecvent față de eretici. Însă, începând chiar din secolele V-VI, *anathemare* este diferit de *excommunicare*. În cazul din urmă, o persoană era îndepărtată de la sacrameinte și de la participarea la liturghie, în vreme ce a fi lovit de anatema însemna a fi separat cu totul de Biserică. Cf. D.E.C.A., t. I, articolul „Anathème”, p. 118.

⁹⁹ Ea însăși, adică partea de lumină a lui Dumnezeu, *particula naturae ipsius*, despre care Augustin spunea că este cuprins fie de o nesfârșită cruzime, *sempiterna crudelitas*, fie de o nesfârșită neputință, *sempiterna miseria*, dacă nu poate prevedea că va cădea victimă răului.

¹⁰⁰ Augustin nu-și poate imagina că ceva din natura lui Dumnezeu ar putea suferi un rău pentru veșnicie, doar pentru ca celelalte părți din Dumnezeu să nu poată fi afectate de rău. El susține că orice rău ar suferi vreo parte din natura lui Dumnezeu, este un rău temporar, *ad tempus*, iar nu veșnic, *aeternum*.

¹⁰¹ În cosmologia maniheistă, după ce Tatăl Măreției a evocat-o pe Mama Vieții, iar aceasta l-a evocat pe Omul Primordial, el a făcut o ultimă evocare, proiectându-l pe al

Treilea Trimis. Acesta organizează universul astfel încât să capteze ultimele particule de lumină rămase prizoniere. Însă s-au mai păstrat particulele înghițite de demoni, pe care le țineau captive în sămânța lor. De aici, ele s-au răspândit în semințele vegetale, animale și umane. Astfel se explică recomandarea insistentă pentru manihei – cel puțin în cazul aleșilor, *electi* – de a nu întreține raporturi sexuale, căci altminteri ar menține lumina, un timp nesfârșit, în captivitate.

¹⁰² Pentru manihei, lumea este un fel de mașină de absorbit sufletele. Astfel, cel de-al Treilea Trimis aduna sufletele prin Stâlpul de Lumină și le reda locului lor de origine. Se credea că în primele cincisprezece zile ale unei luni, particulele încărcate cu lumină urcau până la lună, care ajungea astfel la stadiul de lună plină. De aici, lumina era mutată în soare prin niște vehicule imense, iar din soare, în cele din urmă, se întorceau în patria lor cerească. Cf. Simone Pétrement, *Eseu asupra dualismului la Platon, la gnostici și la maniheeni*, p. 251, și Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, vol. 2, pp. 377-378.

¹⁰³ Biserica maniheistă era compusă din două categorii, *professiones*, adică aleșii, *electi*, și auditorii, *auditores*. Aleșii, *electi*, se compuneau din ordine majore (doisprezece învățători, *magistri*, având în frunte pe un al treisprezecelea care era mai marele lor, *princeps*, apoi șaptezeci și doi de episcopi de care depind preoții, *presbyteri*, în număr de 360, și diaconii, *diaconi*) și din ordine minore (călugări, maestrii de cor, predicatori, scribi, cântăreți). Cf. *De haeresibus ad Quodvultdeum*, PL 42, cap. 46.

¹⁰⁴ În cosmologia maniheistă, se mai spune că, pentru desăvârșirea creației Tatăl Măreției face apel la cel de-al Treilea Trimis sau la Mesager. Acesta își dezvăluie înfățișările masculină și feminină – evident, este vorba despre natura androgenă a Solului ceresc – iar la vederea lui, toți fiii și toate fiicele Întunericului, adică demonii, se aprind de

dorință pentru el: bărbații pentru figura feminină, iar femeile pentru figura masculină. O dată cu dorința, demonii masculini își răspândesc sămânța pe pământ, lăsând să scape lumina pe care o înghițiseră, în timp ce demonii feminini, la vederea tânărului frumos și gol, nasc prematur, iar avortonii lor mănâncă muguri de arbori, asimilându-și astfel lumina acestora. Cf. Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, vol. 2, p. 378, și Michel Tardieu, *Maniheismul*, pp. 129-138.

¹⁰⁵ În original, *vitalis substantia*, care conținea lumina pe care demonii o înghițiseră în timpul confruntării cu fiii de lumină ai Omului Primordial. Ispitiți de androgenul Mesager, demonii au eliberat sămânța, care s-a răspândit în lumea vegetală, animală și umană.

¹⁰⁶ Între cele șapte tratate despre care se spune că le-a redactat Mani însuși, se află și cartea *Comorii* sau a *Tezaurului vieții*. Se pare că ea trata despre cel de-al Treilea Trimis sau despre Mesager. Acesta avea grijă, în lumea de sus, de punerea în lucrare a energiilor divine și sarcina de a exploata fenomenul de atragere și respingere între corpurile cerești antagonice. În urma acestor fenomene, particulele de lumină eliberate urcă în Cer și se reintegrează puterilor luminoase, iar reziduurile coboară și formează amestecul terestru. Pentru o prezentare mai detaliată a tuturor tratatelor compuse de Mani, a se vedea Michel Tardieu, *Maniheismul*, pp. 61-68. Augustin mai amintește de cartea *Tezaurului* în lucrarea sa polemică *Contra Felicem Manichaeum* II, 5.

¹⁰⁷ Augustin, *Contra Fortunatum*, 3 și 14; *Contra Secundinum*, 20.

¹⁰⁸ În original, *transfiguratus*. Tatăl Măreției, pentru a se lupta cu Prințul Întunericului, este nevoit să ia o formă, să se *trans-figureze*.

¹⁰⁹ Referire directă la cel de-al Treilea Trimis sau Mesager. Acesta se arată demonilor masculini sub forma

unei fecioare strălucitoare, în timp ce demonii feminini îl văd ca pe un tânăr gol și frumos.

¹¹⁰ Maniheii credeau despre aleșii lor că sunt capabili să filtreze lumina conținută în fiecare aliment, separând ceea ce este întinat și păstrând intactă partea filtrată, pe care o înapoiază lumii de sus. Procesul cuprindea două operații: o coborâre a alimentelor în stomac, unde are loc filtrarea (*purgatio*), și o reîntoarcere a particulelor filtrate (*reditus*). Cf. Michel Tardieu, *Maniheismul*, p. 151.

¹¹¹ Pasajul trimite la concepția maniheistă despre crearea primului om. Conform acesteia, tulburată de sosirea celui de-al Treilea Mesager, care se pregătea să elibereze ultimele particule de lumină, materia, personificată de dorința sexuală, *concupiscentia*, se hotărăște să întindă o altă capcană luminii pe care o ținea captivă. Astfel, doi demoni, unul masculin, altul feminin, îi devorează pe toți avortonii demonilor feminini pentru a putea înghiți toate particulele de lumină rămase. Apoi, acești doi demoni se împerechează și dau naștere lui Adam și Evei. Astfel se explică de ce în viziunea maniheistă omul este prin natura sa rău (căci se trage din Adam, creație a demonilor), iar orice dorință a lui de a se împerechea este nefastă, deoarece menține în continuare captivă lumina. Cf. Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, vol. 2, p. 378.

¹¹² În original *hoc lumen*, care se referă la cel de-al Treilea Trimis, care a luat o formă androgenă, ispitindu-i pe demoni spre a-și împrăști sămânța pe pământ. Dar, conform spuselor lui Mani, o parte din lumină a rămas captivă în demoni. De aceea, prințul lor îi îndeamnă să strângă lumina la un loc și să i-o dea pentru a crea o altă ființă (omul), prin care să poată menține captivă în continuare lumina.

¹¹³ Prințul Întunericului, numit în persană *Ashaqlun*, și-a luat soție pe *Nebroel*, ființă din neamul său. În continuare, Mani spune că *Ashaqlun* le-a cerut demonilor să-i

fie dați copiii lor spre a putea face o formă a idoma celui de-al Treilea Trimis. Ei și-au adus odraslele și i le-au dat. Ashaqlun a mâncat progeniturile de gen masculin, iar pe cele de gen feminin le-a dat soției sale, Nebroel. Apoi, Nebroel și Ashaqlun s-au unit, concepându-i pe Adam și pe Eva. Cf. Michel Tardieu, *Maniheismul*, pp. 138-151.

¹¹⁴ Adică Adam.

¹¹⁵ Mâncarea aleșilor se compunea din cereale, struguri, pepeni, lăptuci și măslina, deoarece culorile acestor fructe și legume erau considerate semne ale prezenței lui Dumnezeu, căci culoarea era – în opinia maniheilor – primul din cele trei bunuri pe care lumina le seamănă în ochi. Cf. Michel Tardieu, *Maniheismul*, pp. 138-151.

¹¹⁶ Augustin face aici referire la o serie de acuze ce li se aduceau maniheilor cu privire la raporturile sexuale în vederea eliberării luminii din corpuri. Însă morala maniheistă era, de fapt, destul de aspră. Aleșilor li se interzicea cu desăvârșire orice raport sexual și li se impunea abstenența totală de la anumite mâncăruri și gesturi. Augustin exagerază și nedreptățește într-un fel casta aleșilor. Desigur că vor fi fost și credincioși care nu respectau aceste reguli. Privitor la acuzele aduse de Augustin moralei maniheiste, a se vedea *De moribus Manichaeorum, liber secundus*, XVIII, 65-66 și XIX, 73.

¹¹⁷ Cf. mărturiile lui Augustin din *De haeresibus ad Quodvultdeum*, PL 42, col. 36.

¹¹⁸ În original, *a quodam Romae christiano catholico*. Reamintim cu această ocazie că riscăm a comite un anacronism traducând termenul de *catholicus* prin echivalentul lui *catolic*. În timpul lui Augustin, termenul de *catolic* făcea trimitere la un creștin care se menținea în sânul Bisericii celei adevărate și universale, indiferent că era vorba despre un creștin din partea occidentală sau orientală a Imperiului Roman (în vremea lui Augustin, unui creștin *catolic* i se opunea, în Africa, un creștin donatist – acesta

din urmă numindu-se pe sine însuși *adevăratul creștin al Bisericii universale, vere catholicus christianus*). Pentru detalii, a se vedea F. Van der Meer, *Saint Augustin pasteur d'âmes*, p. 143 sq.

¹¹⁹ În original, *schisma fecisse*. Termenul de *schisma* (care în limba greacă înseamnă *ruptură, sciziune*) începe să fie folosit în latina creștină odată cu secolul al III-lea, având rolul de a descrie acele persoane care răspândesc într-o comunitate sentimentul de nemulțumire. Astfel, cuvântul *schismatic* nu desemna un creștin separat de comunitate, ci un contestatar. Prin *schisma*, nu trebuie, așadar, să înțelegem neapărat o serie de creștini ce doreau cu orice preț o ruptură de tradiția Bisericii, ci, mai degrabă, să vedem în ea semnul unei trufii personale; unii creștini credeau că pot nuanța în felul lor mesajul christic, și de aceea, atunci când erau avertizați că riscă să devieze, mândria personală nu accepta consecințele acestei muștrări, iar ei se rupeau nu de Biserică – dimpotrivă, considerau că prin modul lor de a concepe adevărul păstrau puritatea Bisericii inițiale – ci de un grup care afirma un adevăr contrar lor. Cf. D.E.C.A., t. II, articolul „Schisme”, pp. 2250-2251.

¹²⁰ În original, *huiusmodi spurcissimam haeresim*. Deși este foarte greu să se facă o diferență clară între *erezie* (cuvântul desemna în limba greacă o *opțiune, o alegere – hairezis*) și *schismă*, prima are deja o conotație ce trimitte la o deviere de la o doctrină mărturisită de o comunitate. La Augustin, ca și la alți autori creștini, cuvântul *haeresis* nu se referă doar la o eroare doctrinară, ci și la un grup care aderă la o asemenea viziune asupra credinței. Ereticul este persoana care nu a făcut alegerea corectă, ci a optat pentru o judecată personală, neținând cont de părerea comunității. Astfel, el ajunge a fi desemnat ca *dușman al credinței*. Cf. D.E.C.A., t. I, articolul „Hérèsie”, pp. 1136-1139. Privitor la diferența dintre *erezie* și *schismă*, Ieronim o definea astfel: *inter haeresim et schisma hoc esse arbitran-*

tur, quod haeresis perversus dogma habeat, schisma propter episcopalem dissensionem ab ecclesia separetur... Ceterum, nullum schisma non sibi aliquam confingit haeresim, ut recte ab ecclesia recississe videatur (In epistolam Titi, 3, 10-11). Adică, diferența dintre erezie și schismă se consideră a fi aceasta: erezia presupune o dogmă eronată, iar schisma este o separare de Biserică, ca urmare a unei neînțelegeri între episcopi. De altminteri, nu există schismă care să nu atragă după sine o erezie, astfel încât se pare că schisma a dus la o îndreptățită separare de Biserică.

¹²¹ Maniheismul nu era o religie a libertinajului, ci, dimpotrivă, după cum s-a mai spus, era o religie caracterizată printr-o severitate excesivă. Mitului maniheist i se pot „reproșa” o serie de episoade cosmologice, dar autorul acestora nu a fost în totalitate Mani. Se pare că el a cules mai multe tradiții doar de dragul sintezei, fără a insista prea mult asupra armonizării lor. Însă tocmai pe aceste tradiții își întemeiază Augustin acuzele. Sensul acestui pasaj este următorul: dacă maniheii povestesc asemenea lucruri, de ce nu ar fi și capabili să comită fapte pe măsura celor povestite în miturile lor? Cf. Simone Pétrement, *Eseu asupra dualismului la Platon, la gnostici și la maniheeni*, p. 370.

ORDINEA CREAȚIEI ȘI RĂUL ÎN VIZIUNEA AUGUSTINIANĂ

...tel est le sort de semblables recherches:
on commence bien en philosophe,
mais on finit en théologien¹.

Născând fascinații sumbre sau indispoziții persistente, problema răului nu ratează niciodată să provoace gândirii o crampă. Ce este răul? Putem vorbi oare despre esența sa? Cum se face că îi percepem prezența, dar ne scapă continuu când vrem să-l definim? Mai mult: ce ne permite, în ființa noastră, să-l identificăm și să îi rezistăm sau să i ne supunem? Sunt tot atâtea direcții în care gândirea este solicitată atunci când întâlnește provocarea polimorfă a răului. Un lucru este cert: în fața unei atari provocări, incertitudinile sporesc, reperele de până atunci se fluidizează, soluțiile par sumare și ineficace; un aer de singurătate iremediabilă pune stăpânire peste toate. Astfel, și în planul reflecției pure, răul își exercită capacitatea disolutivă; blochează, cutremură, risipește și induce conștiința epuizantă a imposibilității ieșirii din criză. Pentru un filosof de strictă observață, criza este aproape totul (ceea ce, desigur, nu vrea să însemne că filosofia ar avea o afinitate specială cu răul!); însă pentru teolog, ea nu este decât prilejul, locul deciziei esențiale. Dacă peisajul accidentat al crizei, ritmul sincopat al luminii și al întunericului, confruntarea nemijlocită cu situarea aporetică a gândirii conturează

spațiul unei sondări filosofice a problemei răului, teologia propune un salt care se cere mereu reluat și nu se epuizează în banalitatea unei soluții de rutină. Cu alte cuvinte, meditația teologică asupra răului nu poate face abstracție de criză și nici nu oferă un răspuns previzibil și, tocmai din acest motiv, neconvingător. Dimpotrivă, surpriza ei constă în acceptarea profundă a crizei ca situație paradoxală, care abia prin desfășurarea sa în timp va conduce la o dezlegare a tensiunii. Pentru un teolog, așadar, încordarea gândirii în fața răului este o experiență a incapacității umane de a avea o privire sincronă asupra răului, de a-i cuprinde dintr-o dată provocarea, de a-i dejuca suveran înșelătoriile; este experiența dureroasă a unei înfrângerii. Or, dacă ne-am oferi, nu fără efort, o privire diacronică asupra manifestărilor răului, nu pentru a le găsi cauzele, ci pentru a le observa, mai modest, locul într-o istorie care ne poartă, am ieși din criză temporalizând-o, adică tocmai într-un fel propriu ființei umane. Morala acestui îndemn la narativitate ar fi că omului îi este refuzată, din rațiuni constitutive, înțelegerea instantanee, fără rest, ceea ce îi permite, în schimb, un întreg interval al deciziei, al îndepărtării și al (re-)convertirii. Altfel spus, gândirea noastră se întâlnește cu răul fiind întrupată și având, prin urmare, la dispoziție timpul confruntării decisive. Este șansa pe care omul o are spre deosebire de spiritul pur: „Îngerul este incapabil de pocăință, pentru că este necorporal. Omul, însă, din pricina slăbiciunii corpului are parte de pocăință”². Un astfel de om a fost și Augustin, episcopul Hipponiei.

În tinerețe adoptase maniheismul, adus la Carthagina de misionari cu chipuri palide, austeri și „înconjurați de o atmosferă irezistibilă de mister: rugăciuni secrete și complicate, scrieri ale lui Mani păstrate în somptuoase pergamente, aluzii la câteva mesaje ascunse în spatele discursurilor despre *Lumină și Întuneric*”³. Deși erau persecutați de autoritățile romane încă din 302⁴ și priviți ca o amenințare de membrii riguroși ai Bisericii africane, maniheii, „plini de elocință și învățați”⁵, continuau să atragă oameni cultivați, răscoliți de întrebări, cărora le promiteau o eliberare prin cunoaștere. Rațiunea, și nu autoritatea; căutarea, și nu supunerea: astfel își prezentau adeziunea la propria lor credință. Ei criticau necruțător Vechiul Testament, mai ales *Geneza*, alcătuiau o listă impresionantă de contradicții între cele două Testamente, adoptând doar unele părți din Noul Testament, mai ales din *Epistolele* pauline, și eliminând toate pasajele pe care le considerau interpolate de cei ce voiau cu orice preț să lege vestea cea bună a lui Iisus de iudaism⁶. Întrucât avusese o primă întâlnire dezamăgitoare cu Biblia, tânărul Augustin era foarte sensibil la o astfel de analiză a textelor venerate de creștini. Dar nu numai acest aspect îl atrăgea. Maniheismul aducea o soluție radicală la problema răului, părând că îl va elibera de chinurile lăuntrice⁷, dar oferindu-i, de fapt, o comoditate morală pe care avea să o mărturisească după convertire⁸. Ca „auditor”, Augustin participa la lectura solemnă din scrierile lui Mani, în urma căreia adeptii primeau experiența decisivă a „iluminării”, a cunoașterii sufletului bun înlănțuit în materie și presupus a reveni împreună cu toate particulele de lumină

răspândite prin lume în tărâmul de slavă al Tatălui – *terra lucida*⁹. Dacă cineva ar fi avut totuși rezerve creștine față de doctrina minuțios consemnată în scrierile fondatoare ale maniheilor, numele lui Iisus i-ar fi fost numaidecât înfățișat cu o fervoare capabilă să reconforteze. În textele liturgice descoperite la Medinet Mâdi, în Egipt¹⁰, care ne oferă informații esențiale nu numai despre cultul manihean, ci și despre interferențele liturgice dintre comunitățile creștine și cele gnostice¹¹, ilustrând și modul în care psalmiștii manihei veneau în întâmpinarea sensibilității creștine¹², numele lui Iisus era pretutindeni invocat: „Vino, Iisuse, Mântuitorul meu, nu mă părăsi. Te-am iubit, Ți-am dăruit sufletul meu”¹³. Aceiași Psalmi descriu și rolul gnostic atribuit lui Iisus: „El a venit, ne-a despărțit de Greșeala Lumii; ne-a adus o oglindă, iar noi am privit în ea și am văzut universul”¹⁴. Totuși, dincolo de invocări și psalmodieri, credința maniheilor în Iisus era cu totul diferită de cea a creștinilor: ea suprapunea un Iisus cosmic, ființă transcendentă, un *Jesus patibilis*, jertfit pe „Crucea de lumină” a lumii, prezent în toată natura, și un Iisus al Evangheliilor, Fiu al lui Dumnezeu, dar fără a se fi întrupat din Fecioara Maria și fără a fi suferit real pe cruce – un Iisus, așadar, în stil „docetist”¹⁵. Departate de a fi un aspect printre altele, această hristologie definește misiunea însăși a lui Mani, care în *Kephalaion* I se prezenta ca restauratorul Bisericii lui Iisus, astfel încât va deveni una dintre ținutele predilecte ale polemicii augustiniene de mai târziu¹⁶.

La început fascinat de promisiunea unei înțelepciuni aflate dincolo de mituri, încântat de succesul

oratoric pe care îl avea în fața creștinilor ignoranți și oarecum liniștit că „numele lui Iisus era mereu prezent în gura”¹⁷ maniheilor, Augustin avea să trăiască lent experiența dezamăgirii, în primul rând intelectuale. Ceea ce îl atrăsese inițial se dovedea a fi acum inconsistent și fals. Celebru este episodul astronomic relatat în *Confesiuni*¹⁸: grație curiozității sale, citind probabil pe Apuleius, Varro sau Aratos, Augustin descoperă că explicația mitică a eclipselor prezentată de manihei ca o cunoaștere sigură și eliberatoare, potrivit căreia Omul primordial își acoperea fața cu un văl ca să nu vadă soarta sufletelor chinuite pentru că nu reușiseră să se elibereze din materie, se afla complet în fals față de știința vremii. Pe de altă parte, marele învățat maniheu Faustus, întâlnit după înfrigate așteptări, se vede în cele din urmă obligat să-și recunoască ignoranța în problemele care îl frământau pe Augustin¹⁹.

Imediat după ce primește botezul, Augustin se lansează într-o amplă controversă cu cei care îi promisese adevărul, dar nu făceau decât să construiască fabulații deșarte²⁰; laudau raționalitatea, crezând de fapt în mituri contradictorii; aveau aerul unei superiorități ascetice absolute, fără a fi aflat însă și calea adevărată: „După ce mă botezasem, fiind la Roma și neputând suferi în tăcere lauda de sine a maniheilor referitoare la falsa și înșelătoare continentă sau abstenență prin care, spre a-i înșela pe cei neiscușiți, se consideră mai presus de adevărații creștini, cu care însă nu se pot compara, am scris două cărți: una despre *Obiceiurile Bisericii universale* și alta despre *Obiceiurile maniheilor*”²¹.

Convins acum de inspirația unitară a Scripturilor creștine, întrucât asistase la interpretările ambroziene de la amvon, și eliberat de materialismul funciar al maniheilor, din cauza căruia nu reușea să și-L închi- puie pe Iisus altfel decât sub forma unei emanații a corpului de lumină al Tatălui, Augustin este pregătit să respingă cosmogonia fostei sale religii printr-o ontologie a creației *de nihilo*²², principiile criticii scripturale maniheene printr-o exegeză întemeiată pe concordanța intertestamentară, precum și dualismul (eroarea gravă a lui Mani) printr-o schimbare de perspectivă asupra originii răului, în definirea căreia cărțile filosofilor neoplatonicieni jucaseră un rol decisiv.

Prima teologie a creației *ex nihilo* pe teren latin o realizase Tertulian, mai ales în *Contra lui Hermogene*²³, unde opunea viziunea creștină asupra creației ca manifestare a generozității divine înțelegerii gnostice a actului creator în sensul unei ordonări a materiei primordiale. Posibilitatea răului consta, potrivit lui Hermogene, în rezistența materiei infinite la acțiunea ordonatoare divină. Pentru Augustin, creația din nimic este întâi de toate expresia atotputerniciei lui Dumnezeu²⁴, urma voinței Sale bune regăsindu-se în toate lucrurile create care alcătuiesc împreună o ierarhie a binelui²⁵. Natura creată, deopotrivă rațională și sensibilă, este bună²⁶, dar bunătatea sa nu își are temeiul în ea însăși, ci este efectul voinței divine. Prin creație, ființa imuabilă și desăvârșit bună a lui Dumnezeu dăruiește ființa lucrurilor. Această donație inaugurală dă naștere unei relații care întemeiază, definește și orientează esențial creatura. Întreaga măsură a ființei create constă tocmai în bogăția acestei relații pe care

Creatorul nu o va nega niciodată. Cu alte cuvinte, chiar dacă este amenințată de o nimicnicie originală, natura ca natură este bună, întrucât voința și proximitatea perpetuă a divinității sunt o garanție cu neputință de înlăturat. Devine clar că ceea ce se opune bunătății naturii nu înseamnă altceva decât o afectare a relației, o opacizare, o diminuare a receptivității, denumită și *distanță*. Dacă bunătatea ca *relație* întemeietoare cu Binele suprem înseamnă bogăție, atunci răul ca *distanță* care des-temeiază nu poate fi decât o lipsă²⁷. Nici corpul, nici simțurile tratate atât de sever de toate formele de asceză, nu constituie sursa unei astfel de lipse²⁸; nu reprezintă locul original al răului. Dimpotrivă, răul se manifestă ca rezistență față de bunătatea care traversează și susține întreaga creație, și nu face decât să se slujească de natura creată pentru a pune pe lume o lipsă.

Definind răul ca *privatio boni* (lipsă a binelui)²⁹ și refuzându-i astfel substanțialitatea, Augustin adoptă o soluție de inspirație neoplatonică. Dar nu este nicidecum vorba despre un simplu transfer, ci de o interpretare capabilă să illustreze fecunditatea filosofică a întâlnirii dintre neoplatonism și creștinism în secolul al IV-lea. Viziunea augustiniană asupra non-substanțialității răului este într-atât de celebră, datorită, poate, și forței polemice cu care a fost construită, încât suntem tentați adeseori să o considerăm originală³⁰. De fapt, ea este proprie întregii tradiții teologice patristice și marchează o raportare specifică acestei tradiții la filosofia elenistică. Trebuie spus de la bun început că deși sursa textuală cea mai apropiată se dovedește a fi Plotin (*Enneade* I, 8)³¹, Părinții nu preiau prin aceasta

concepția propriu-zis plotiniană, ci, dimpotrivă, o obiecție pe care Plotin o aduce tezelor sale anterioare³².

În *Enn.* I, 8, dacă binele este principiul, suficient sieși, măsură și limită a tuturor lucrurilor, centrul dorinței, al aspirației și al nostalgiei ontologice a toate cele ce sunt prin el, „regele” regiunii inteligibile, aflat deasupra Frumosului³³, atunci contrariul său – răul – nu poate fi descris decât ca indeterminarea însăși, deficiența eternă, lipsa completă de măsură, pasivitatea și sărăcia totală³⁴. Or, toată această desfășurare „atributivă” a contrarietății în raport cu Binele se referă chiar la substanța răului, la răul în sine, la care participă toate relele care agresează proteic traseele emanației. Materia, a cărei natură constă tocmai în lipsa oricărei calități, a oricărei determinații – epuizare fatală a puterii emanative a Binelui³⁵ –, afectează lucrurile în alcătuirea cărora intră, cauzând ignoranța, dorințele rele, viciile, bolile. „Căci materia nu este ființă, fiindcă [atunci] ar fi avut parte de acest bine, ci ea este un omonim al ei, deoarece adevărata expresie a materiei ar fi „neființă”. Așadar, pe de o parte lipsa înseamnă faptul de a nu exista binele, iar pe de altă parte lipsa totală [înseamnă] răul; [lipsa] cea mai mare [constă în] posibilitatea de a cădea în rău, căci răul deja se află în ea însăși. Nu trebuie să ne gândim că răul este acesta sau acela, precum nedreptatea sau un alt viciu, ci că este ceva care nu face parte dintre cele ce sunt ca niște forme ale lui determinate de particularitățile proprii; precum răutatea din suflet și formele ei [sunt determinate] fie de materia cu care [este în legătură sufletul], fie de părțile sufletului, fie [de fap-

tul] că una [din părți] este ca o privire iar cealaltă ca un impuls sau ca o afectare.”³⁶ Neavând subsistență, neființa sau răul se transmit printr-o „proximitate contagioasă”, pentru că, potrivit lui Plotin, nu poate fi vorba de o unire substanțială: „Când materia devine stăpâna [forme] întruchipate în ea, o distruge și o corupe, aplicându-i propria natură, opusă ei (...)”³⁷. În universul sensibil, amestecul cu materia lasă zone de penumbră în care se manifestă deficiența, lipsa formei sau obscuritatea însăși. Pentru Plotin, răul nu poate fi o simplă lipsă sau absență a Binelui, ci este mai degrabă adăugarea a ceva străin, „ asemenea flegmei sau bilei în corp ”³⁸, la o natură bună prin ea însăși. Dacă răul nu ar fi decât o lipsă, atunci viciul nu s-ar explica decât printr-o deficiență a sufletului. Dar sufletul este formă și măsură, deci un bine, și nu ar putea comporta o absență a ceea ce este în mod deplin prin natura sa. De fapt, pentru Plotin, viciul nu afectează propriu-zis sufletul; el este mai curând o maladie de coabitare cu trupul material. Doar coexistând cu materia, sufletul intră în regimul devenirii, primind în el ceea ce nu este, și devine rău³⁹.

Or, ceea ce Plotin respinge, și anume ideea potrivit căreia răul nu are subsistență proprie și nu își află cauza în materie, ci doar la nivelul sufletului, este o constantă a gândirii patristice, aflată aici în deplină consonanță cu Proclus⁴⁰, care considera că răul cosmic este tot de natură morală. Dacă pentru Plotin, corpul de lumină rotitoare al lumii are noduri de opacitate materială, prin care se manifestă răul, pentru Titus de Bostra⁴¹ (într-un context polemic similar celui augustinian), corpul lumii este în întregime bun,

înțelepciunea divină conferindu-i o unitate constitutivă. Astfel, răul nu poate fi altceva decât afectarea acestei unități a creației în diversitatea finalităților sale bune. În *Omiliile la Hexaemeron*, Sfântul Vasile cel Mare argumentează împotriva subsistenței răului invocând principiul potrivit căruia contrariile nu se nasc unele din altele⁴². El ne îndeamnă să privim mai degrabă spre omul lăuntric, acolo unde răul apare ca o stare a sufletului contrară virtuții⁴³. Tot în aceste *Omilii*, se întâlnesc și câteva referințe la maniheism, pe care Sfântul Vasile îl numește „puroiul Bisericii”⁴⁴ și „gândire dezgustătoare”⁴⁵. Date fiind însă prea puținele referințe explicite, se pare că Sfântul Vasile nu a avut o „cunoaștere directă a sectei”⁴⁶. Augustin se va referi o singură dată în *Contra Iulianum*⁴⁷ la o carte scrisă de Sfântul Vasile împotriva maniheilor, cărora nu le reproșă ipocrizia, cum avea să facă Augustin, ci inconsecvența și absurditatea, întrucât își supuneau trupul unei asceze severe, deși credeau că el provine din neamul întunericului și este, prin urmare, „esențialmente impur și rău”⁴⁸.

Dar întreaga dialectică augustiniană își află un excepțional corespondent de limbă greacă în gândirea Sfântului Grigorie de Nyssa asupra răului ca neființă. Ceea ce la Sfântul Vasile avea aerul de a plasa în mod frust problema doar în plan moral, redobândește la Sfântul Grigorie o amplă respirație metafizică: dacă răul constă în viciu, adică într-o stare contrară virtuții, atunci el se situează în zona neființei, întrucât viciul nu are altă origine decât lipsa (στέρησις) a ceea ce este⁴⁹. Paradoxul răului este aici pe deplin exprimat: răul există ca neființă; el nu are substanțialitate, ci este

tocmai lipsa a ceea ce dă consistență realității; astfel, el are doar aparența unei realități sau, mai bine-zis, realitatea unei absențe sau a unei lipse⁵⁰. Cum este cu putință ca ceea ce nu este să fie, rămânând în același timp neființă? Cu alte cuvinte, cum se poate ca răul să își facă apariția într-o creație bună, care își primește ființa de la Bine, prin participație? Răul nu este nici creat (nu primește ființă) și nici nu există independent de Bine (nu are ființă prin el însuși), ci apare în momentul în care creatura caută o exterioritate în raport cu Binele, un spațiu aflat în afara ființei, ceva diferit de Dumnezeu⁵¹. Or, această deplasare a atenției de la nivelul voinței libere comportă ceea ce s-ar putea numi „riscul”⁵² creației: a avea posibilitatea constitutivă de a te orienta spre altceva decât Binele creator care se dăruiește pe sine, înseamnă a cădea, a te îndepărta, a nu mai vedea și, în fine, a nu mai fi. Căutând un *în afară* care nu există, întrucât plenitudinea ființei nu are exterioritate, nici penumbră, nici alteritate, răul ca neființă se naște *înăuntru* ca absență a binelui, asemenea unei umbre (σκιά) care „însoțește retragerea luminii”⁵³. Imaginea pe care ne-o oferă Sfântul Grigorie pare a sugera o permisivitate din partea Binelui, care se retrage pentru a face loc răului; dar acest aspect „pasiv” se explică doar prin decizia omului de a nu mai lăsa lumina să pătrundă. Așadar, umbra răului nu este îngăduită metafizic de o pudoare a binelui, ci este produsă de voința omului care împiedică lumina să se difuzeze. Răul apare astfel în urma unei „orbiri voluntare care devine principiu activ al întunericului”⁵⁴... Viziunea Sfântului Grigorie de Nyssa este aici „foarte apropiată de Salustius”⁵⁵ (care susținea că

nu putem vorbi în cazul răului de o natură (φύσις), ci numai de o absență (ἀπουσία), originea sa fiind exclusiv voința), deși „din punct de vedere literar este mai apropiată de Plotin”. Există aspecte terminologice ale gândirii Sfântului Grigorie care denotă în același timp subtilitate și originalitate în aplicarea la problema răului a categoriilor (în sens larg) aristotelice, trecute prin interpretarea stoicilor. Spre exemplu, Sfântul Grigorie este, pe de o parte, aristotelic când argumentează că răul nu poate fi o *substanță* (οὐσία) din moment ce el ține de ignoranță, iar ignoranța și cunoașterea nu se referă la *substanță*, ci la relație (πρὸς τί); iar pe de altă parte, schimbă sensul aristotelic al termenilor când susține că răul este ca un obstacol (ἐμπόδιον) care face ca dispoziția habituală (ἔξις) să nu se realizeze, înțelegând această dispoziție în planul ființei, și nu ca fiind dobândită.⁵⁶

Cadrul general al viziunii Sfântului Grigorie de Nyssa, mai puțin inflexiunile aristotelice, este propriu și lui Augustin. Influența textuală plotiniană a fost studiată în amănunt⁵⁷ și considerată dacă nu exclusivă, oricum hotărâtoare⁵⁸. Cert este că, pentru Augustin, răul presupune binele așa cum dezordinea presupune ordinea, întunericul presupune lumina, iar eroarea adevărul.⁵⁹ Această ultimă analogie, întâlnită în *Soliloquii*⁶⁰, amintește de analiza platoniciană din *Sofistul*, potrivit căreia existența erorii la nivelul discursului presupune instituirea ontologică a neființei: adevărul *logos*-ului înseamnă manifestarea ființei în el, reflectarea relațiilor între idei, pe când falsitatea este posibilă doar ca violentare a relațiilor eidetice. *Logos*-ul fals exprimă alteritatea în raport cu ființa; ființa lui e neființa.

Așa cum am văzut, răul nu poate fi nici o natură, întrucât orice natură creată este bună⁶¹; nici materia, întrucât și ea a fost creată⁶²; și nici un principiu, deoarece Dumnezeu nu ar mai fi atunci Binele *suprem*, nu ar mai avea, deci, suveranitate⁶³. Astfel, într-o primă etapă, Augustin conturează dependența răului de bine, la nivel inteligibil, ceea ce înseamnă de bună seamă o respingere a dualismului. „Binele poate exista fără rău”⁶⁴, pe când răul nu poate fi înțeles decât ca absență și nu poate fi decât într-o natură bună. Răul este ceva care sălășluiește în natura bună fiind contrar acesteia, tinzând să o distrugă. Dar posibilitatea ca răul să survină stă tocmai în înclinația pe care o au creaturile spre neantul din care au fost scoase⁶⁵. Ele au primit ființă, sunt bune ca naturi definite prin *măsură*, *formă* și *ordine*⁶⁶, dar au o instabilitate originară⁶⁷ – sursă a unei dinamici constitutive. Altfel spus, creaturile sunt chemate la ființă, sunt întemeiate prin voința Binelui de a le face să fie, primind totodată și posibilitatea unei pierderi voluntare (în cazul omului) a temeiului sau a ființei prin îndepărtarea de Bine și cădere. Dacă la nivelul lucrurilor, instabilitatea originară se manifestă prin schimbare și alterare, ducând la dispariție și integrându-se într-o ordine ale cărei modulații le cunoaște doar Creatorul⁶⁸, în cazul omului, aproape totul este voință⁶⁹. Neființa se insinuează și dobândește drept de cetate prin devierea voinței libere, care nu constă atât în „dorința pentru naturile rele”, cât în „părăsirea unora mai bune”⁷⁰. Dobândind astfel o „realitate” paradoxală, neființa este, la nivelul voinței, păcatul care se opune naturii și ordinii creației. Misterul răului este

redus la misterul libertății umane, prin care se dezvăluie statutul ontologic al întregii creații definite de o dublă participare: la ființă și la neființă. Ontologia creației, la Augustin, este fundamentată pe această tensiune originară (*nec omnino esse nec omnino non esse*⁷¹) care explică failibilitatea naturilor și a voințelor⁷², drama cosmică a căderii și a rătăcirii ca *aversio* a *Deo*, precum și spectacolul convertirii, al întoarcerii și al înrădăcinării definitive în bine⁷³. Dacă întrebările rămân (Cum se poate ca un Creator atotputernic și bun să permită manifestările deconcertante ale răului? Ce rost mai are aducerea la ființă dacă toate sfârșesc inevitabil? Dacă voința este un bine, cum se explică înclinația ei uneori covârșitoare spre rău, apetitul ei spre neant?), Augustin ne oferă două perspective de pornire: ordinea creației și libertatea. Într-o scrisoare către Ieronim⁷⁴, el propunea muzica – știința sau sentimentul modulației adecvate – ca *analogon* al lumii pe care Dumnezeu a creat-o ca o „desfășurare minunată împodobită și rânduită” (*cursus ornatissimum atque ordinatissimum*): „Un muzician iscusit cunoaște valoarea sunetelor și măsoară durata lor pentru a face armonioasă efemera melodie a unui cântec. Dacă în admirabilul cântec al lucrurilor, unele durează mai mult decât altele, aceasta se datorează preștiinței eterne a lui Dumnezeu, care a vrut să armonizeze El însuși lucrurile”. Altfel spus, cine înțelege ordinea lumii, vede în ea înțelepciunea Creatorului, dar, potrivit unei definiții timpurii, ordinea este și suport al exercitării libertății: „ordo est, quem si tenerimus in vita perducet ad Deum, et quem nisi tenerimus in vita, non pervenimus ad Deum”⁷⁵.

Dacă forța aparentă a răului fizic se dizolvă în frumusețea creației care se desfășoară în timp, în ordinea prin care se exprimă voința Creatorului, cunoscătoare a rațiunii fiecărui lucru, soluția răului moral constă în convertire: așa cum păcatul nu e decât absența iubirii de Dumnezeu⁷⁶ în voință, lipsa finalității bune, virtutea nu poate fi obținută decât prin căutarea și primirea acestei iubiri. Astfel se restabilește o ordine launtrică al cărei laitmotiv în întregul Ev Mediu va fi: *caritas ordinata*⁷⁷.

Bogdan Tătaru-Cazaban

NOTE

¹ E. Lasbax, *Le problème du mal*, Paris, Alcan, 1919, p. 446.

² Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, trad. de pr. D. Fecioru, București, EIBMBOR, 1943, p. 81.

³ P. Brown, *La vie de saint Augustin*, trad. par J.-H. Marrou, Paris, Seuil, 2001, p. 55-56; cf. Augustin, *De beata vita* I (4); *Conf.* III, 6, 2; *Contra Fortunat.*, 3; *Contra Faustum* XIII, 18.

⁴ Cf. J.-D. Dubois, „La redécouverte actuelle du manichéisme”, în *Connaissance des Pères de l'Église* 83, 2001, pp. 3-15.

⁵ Augustin, *De utilitate credendi* I (3).

⁶ Cf. J. J. O'Meara, *La jeunesse de saint Augustin*, trad. par J.-H. Marrou, Éditions Universitaires de Fribourg, Suisse, 1988, pp. 82-85. De asemenea, despre manicheismul african ca sectă paulinică, v. W. H. C. Frend, „The Gnostic-Manichaean Tradition in Roman North Africa”, în *Journal of Ecclesiastical History*, 4, 1953, pp. 13-26.

⁷ Augustin, *De libero arbitrio* I, 4.

⁸ S. Lancel, *Saint Augustin*, Fayard, Paris, 1999, p. 66.

⁹ Cf. F. Decret, *Aspects du manichéisme dans l'Afrique romaine. Les controverses de Fortunatus, Faustus et Felix avec saint Augustin*, Paris, 1970, pp. 246-252.

¹⁰ C. R. C. Allbery, *A Manichaeon Psalmbook. Part II*, Stuttgart, 1938 (Manichaeon Manuscripts in the Chester Beatty Collection 2) și S. Giversen, *The Manichaeon Coptic Papyri in the Chester Beatty Library. Volume III-IV. Psalmbook Part I-II*, Genève, 1988 (Cahiers d'Orientalisme 16-17).

¹¹ Cf. G. Wurst, „Le Psautier manichéen copte de Medinet Mâdi”, în *Connaissance des Pères de l'Église* 83, 2001, p. 27.

¹² J. de Menasce, „Augustin manichéen”, în *Freundesgabe für Ernst Robert Curtius*, Berna, 1956, pp. 79-93.

¹³ Ps. 244 (în C.R.C. Allbery, *A Manichaeon Psalmbook...*), cf. S. Lancel, *op. cit.*, p. 65.

¹⁴ C.R.C. Allbery, *op. cit.*, p. 9.

¹⁵ S. Lancel, *op. cit.*, p. 65.

¹⁶ J. Ries, „Jésus-Christ dans la religion de Mani. Quelques éléments d'une confrontation de saint Augustin avec une hymnaire christologique manichéen copte”, în *Augustiniana*, 14, 1964, pp. 437-454, și „Jésus Sauveur dans la controverse anti-manichéenne de saint Augustin”, în J. Van Oort, O. Wermelinger and G. Wurst (eds.), *Augustine and Manichaeism in the Latin West*, Brill, 2001, pp. 185-194.

¹⁷ Augustin, *Conf.* III, 6, 10.

¹⁸ Augustin, *Conf.* V, 4 și 6.

¹⁹ Vezi S. Lancel, *op. cit.*, pp. 87-88.

²⁰ Augustin, *Conf.* III, 6, 10; V, 7, 12.

²¹ Augustin, *Retractationes/Revizuire*, I, 7 (6), traducere de N. I. Barbu, postfață de I. G. Coman, București, Anastasia, 1997, p. 32 (traducere revizuită).

²² Vezi M.-A. Vannier, *Creatio, conversio, formatio chez s. Augustin*, Fribourg, 1991, pp. 42-62.

²³ Tertullien, *Contre Hermogène*, introduction, texte critique, traduction et commentaire par Frédéric Chapot, Paris, Cerf, *Sources Chrétiennes* no. 439, 1999.

²⁴ Augustin, *De Genesi contra manichaeos* I, 6, 10.

²⁵ Augustin, *De libero arbitrio* III, 5, 12-16; *De natura boni* 5; *De civ. Dei* XI, 22.

²⁶ Augustin, *De Civitate Dei* XII, 3. Am abordat relația dintre ontologia creației și omul interior, în „*Homo interior. Între metafizică și mistică speculativă*”, *Iter sapientiae. Studii patristice*

și medievale (în colaborare cu Miruna Tătaru-Cazaban), Editura Galaxia Gutenberg, 2003, pp. 124-132.

²⁷ Augustin, *De Civitate Dei* XII, 1.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ Augustin, *Conf.* III, 7, 12; *Enchiridion* XI, PL 40, col. 236.

³⁰ H.-I. Marrou, „Dogma învierii corpului și teologia valorilor umane în învățătura Sfântului Augustin”, în *Patristică și umanism*, trad. de Cristina și Costin Popescu, Meridiane, 1996, p. 558.

³¹ Plotin, *Enn.* I, 8, trad. L. Peculea, în *Enneade I-II*, ed. bilingvă, București, Ed. IRI, 2003, pp. 208-233.

³² J. Daniélou, „L'origine du mal chez Grégoire de Nysse”, în J. A. de Aldama (ed.), *Diakonia Pisteôs*, 1969, p. 35.

³³ Plotin, *Enn.* I, 8, 2; cf. R. Jolivet, *Essai sur les rapports entre la pensée grecque et la pensée chrétienne*, Paris, Vrin, 1931, pp. 102-111.

³⁴ Plotin, *Enn.* I, 8, 3.

³⁵ Plotin, *Enn.* I, 8, 7.

³⁶ Plotin, *Enn.* I, 8, 5; trad. rom., p. 217.

³⁷ Plotin, *Enn.* I, 8, 8; trad. rom., p. 223.

³⁸ Plotin, *Enn.* I, 8, 14.

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ Proclus, *Elements of Theology*, ed. and transl. E. R. Dodds, Oxford, 1963², p. 233.

⁴¹ Titus de Bostra, *Adv. manichaeos* II, c. I, II, PG 18, col. 1132-1133.

⁴² Sf. Vasile cel Mare, *Omilia la Hexaemeron*, trad. și note de pr. D. Fecioru, București, Ed. Sophia, 2004², p. 46.

⁴³ *Ibid.*, p. 47.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 44.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 176.

⁴⁶ F. Decret, „Basile le Grand et la polémique antimanichéenne en Asie Mineure au IVe siècle”, în *Studia Patristica*, vol. XVII, 1982, p. 1061.

⁴⁷ Augustin, *Contra Iulianum* I, 5, 16, PL 44, col. 650-651.

⁴⁸ Cf. Decret, art. cit., p. 1063.

⁴⁹ Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre suflet și înviere*, PG 44, 93 B (trad. de T. Lațcu, PSB 30).

⁵⁰ Sf. Grigorie de Nyssa, *In Eccl.* 5, PG 44, 681 B-C (trad. de T. Bodogae, PSB 30, p. 235); cf. Daniélou, *op. cit.*, p. 33.

⁵¹ Sf. Grigorie de Nyssa, *In Eccl.* 7, PG 44, 705 A-B (trad. rom., PSB 30, pp. 262-263); *Cat.* 5, 24 D (trad. rom., PSB 30, pp. 295-296).

⁵² Arhim. Sofronie, *Rugăciunea – experiența vieții veșnice*, trad. și prezentare de diac. Ioan I. Ică jr., Sibiu, Deisis, 2001, p. 36 sq.

⁵³ Sf. Grigorie de Nyssa, *Cat.* 7, 28 C (trad. rom., PSB 30, pp. 300-301).

⁵⁴ Sf. Grigorie de Nyssa, *Vir.* XII, 2.

⁵⁵ Cf. Daniélou, *op. cit.*, p. 36.

⁵⁶ *Ibid.*, pp. 36-37. Potrivit lui Aristotel, există o opoziție între ἔξις și στέρησις (cf. *Cat.* 10, 11 b 18); ἔξις este dobândită, iar δύνωμις naturală (vezi *Eth. Nich.* 1005 b), astfel încât lipsa (στέρησις) nu se refră la ceea ce este natural, ci la dispoziție (ἔξις).

⁵⁷ P. Henry, *Plotin et l'Occident*, Louvain, 1934, pp. 63-145.

⁵⁸ În dezbaterea dintre cunoscătorii operei augustiniene cu privire la identitatea acelor „libri platoniorum” citite înainte de botez, s-a susținut că nu ar fi vorba de o lectură directă a textelor lui Plotin, ci numai de fragmente din Porfir (W. Theiler); P. Courcelle și J.J. O'Meara au argumentat ambele variante, iar O. du Roy și A. Mandouze au încercat să stabilească o cronologie: mai întâi Plotin și apoi Porfir. Cf. G. Madec, *S. Augustin et la philosophie. Notes critiques*, Paris, 1996, p. 38.

⁵⁹ Vezi R. Jolivet, *Le problème du mal chez saint Augustin*, Paris, Beauchesne, 1927; E. Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris, Vrin, 1982, pp. 185 sq; C. C. Pavel, *Introducere în gândirea Fericitului Augustin*, București, Anastasia, 1998, pp. 101-192.

⁶⁰ Augustin, *Soliloquii* II, 3, 3, PL 32, col. 886-887; II, 4, 5, col. 887; II, 5, 8, col. 889.

⁶¹ Augustin, *De natura boni* I.

⁶² Augustin, *Conf.* XIII, 33, 48; *Contra Faustum* XX, 14.

⁶³ Cf. W. E. Mann, „Augustine on evil and original sin”, în *The Cambridge Companion to Augustine*, Cambridge University Press, 2001 pp. 40-48.

⁶⁴ Augustin, *De civ. Dei* XIV, 11.

⁶⁵ Augustin, *De natura boni* 10.

⁶⁶ Augustin, *De libero arbitrio* II, 20, 54; *De natura boni* 3.

⁶⁷ Augustin, *Enchiridion* XII, 4, PL 40, col. 236-237; *Contra Secundinum* VIII, PL 42, col. 584.

⁶⁸ Augustin, *Ep.* CLXVI, 13.

⁶⁹ Augustin, *De libero arbitrio* I, 16, 35; *Contra Felicem* II, 4.

⁷⁰ Augustin, *De natura boni* 34.

⁷¹ Augustin, *Conf.* VII, 2, 17.

⁷² Cf. Gilson, *op. cit.*, p. 187.

⁷³ Vezi M.-A. Vannier, „L'interprétation augustiniene de la création et l'émanatisme manichéen”, în J. van Oort, O. Wermelinger and G. Wurst (eds.), *Augustine and Manichaeism in the Latin West*, Brill, 2001, p. 290.

⁷⁴ Augustin, *Ep.* CLXVI, 13.

⁷⁵ Augustin, *De ordine* I, IX, 27.

⁷⁶ Cf. Gilson, *op. cit.*, p. 191.

⁷⁷ Vezi R. Javelet, *Image et ressemblance au douzième siècle*, I, 1967, pp. 407-435.

BIBLIOGRAFIE

Ediții și traduceri ale tratatului „De natura boni”

Patrologia latina, vol. 42, col. 551-572

Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, ed. Josephus Zycha, t. XXV, 2, 855-889, 1892.

De natura boni contra Manichaeos, texte, traduction et notes par B. Roland-Gosselin, în *La morale chrétienne, Opuscules*, I^{ère} série, Bibliothèque augustinienne I, Paris, Desclée de Brouwer, 1936

Traduceri în limba română din opera lui Augustin

De dialectica, ediție, traducere, introducere, note, comentarii și bibliografie de Eugen Munteanu, București, Humanitas, 1991

Soliloquia/Vorbiri însingurate și Sermones/Predici, traducere, studiu introductiv și note de Dan Negrescu, biografie și bibliografie de Claudiu T. Arieșan, Timișoara, Editura de Vest, 1992

Solilocvii, ediție bilingvă, traducere, studiu introductiv și note de Gh. I. Șerban, București, Humanitas, 1993

De magistro, ediție bilingvă, traducere de Mihai Rădulescu și Constantin Noica, introducere și note de Lucia Wald, București, Humanitas, 1994

Mărturisiri, traducere și indici de N. I. Barbu, introducere și note de Ioan Rămureanu, București, EIBMBOR, 1994² (1985¹)

De magistro/Despre învățător, traducere, introducere, note și comentarii, tabel cronologic și bibliografie de Eugen Munteanu, Editura Institutul European, Iași, 1995

Retractationes/Revizuirii, traducere de N. I. Barbu, postfață de I. G. Coman, București, Anastasia, 1997

Confesiuni, traducere, studiu introductiv și note de Gh. I. Șerban, București, Humanitas, 1998

Despre Cetatea lui Dumnezeu, vol. I, traducere, notiță introductivă, note și tabel cronologic de Paul Găleşanu, studiu introductiv de Gheorghe Vlăduțescu, București, Editura Științifică, 1998

Prima cateheză. Inițiere în viața creștină, ediție bilingvă, traducere de George Bogdan Țâra, introducere de Lorenzo Perrone, ediție îngrijită de Cristian Bădiliță, Iași, Polirom, 2002

De doctrina christiana, Introducere in exegeza biblică, ediție bilingvă, stabilirea textului latin, traducere, notă asupra ediției și indici de Marian Ciucă, introducere și bibliografie de Lucia Wald, București, Humanitas, 2002

Confesiuni, ediție bilingvă, traducere, introducere și note de Eugen Munteanu, București, Nemira, 2003

Despre iubirea absolută. Comentariu la Prima Epistolă a lui Ioan, ediție bilingvă, traducere de Roxana Matei, introducere de Marie-Anne Vannier, ediție îngrijită de Cristian Bădiliță, Iași, Polirom, 2003

Despre liberul arbitru, ediție bilingvă, traducere, studiu introductiv și note de Gh. I. Șerban, București, Humanitas, 2004

Monografii și studii generale despre Augustin

ADĂMUȚ A., *Filosofia Sfântului Augustin*, Iași, Polirom, 2001

Augustinus Magister. Communications et actes du Congrès international augustinien, Paris, 1954, 3 vol.

BARDY G., *Saint Augustin, l'homme et l'oeuvre*, Paris, Desclée de Brouwer, 1940

BROWN P., *Agustine of Hippo. A Biography*, London, Farber and Farber 2001 (1967¹)

BURNABY J., *Amor Dei. A Study of the Religion of St. Augustine*, London, Hodder and Stoughton, 1938

CALLAHAN J. F., *Augustine and the Greek Philosophers*, Villanova University Press, 1967

CHADWICK H., *Augustin*, trad. de Ioan-Lucian Muntean, București, Humanitas, 1998

FITZGERALD A. D. (ed.), *Augustine through the Ages: an Encyclopaedia*, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1999

FONTANIER J.-M., *La beauté selon saint Augustin*, Presses Universitaires de Rennes, 1998

GILSON E., *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris, Vrin, 1929

HOLTE R., *Béatitude et Sagesse. S. Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne*, Paris, Études Augustiniennes, 1962

JOLIVET R., *Le problème du mal chez saint Augustin*, Paris, Beauchesne, 1927

LANCEL S., *Saint Augustin*, Paris, Fayard, 1999

LA BONNARDIÈRE A.-M., *Recherches de chronologie augustinienne*, Paris, 1965

MADEC G., *La Patrie et la Voie. Le Christ dans la pensée et la vie de saint Augustin*, Paris, Desclée, 1989

IDEM (ed.), *Augustin prédicateur, 395-411, Actes du Colloque international du Chantilly, 5-7 septembre 1996*, Paris, 1998

IDEM, *Le Dieu d'Augustin*, Paris, Cerf, 1998

MANDOUZE A., *Saint Augustin. L'aventure de la raison et de la grâce*, Paris, Études Augustiniennes, 1968

MARKUS R. A., *Saeculum History and Society in the Theology of St. Augustine*, Cambridge, 1970

MARROU H.-I. (în colab. cu A.-M. La Bonnardière), *Saint Augustin et l'augustinisme*, Paris, Seuil, 1955

IDEM, *Patristică și umanism*, trad. de Cristina și Costin Popescu, București, Meridiane, 1996

IDEM, *Sfântul Augustin și sfârșitul culturii antice*, trad. de Dragan Stoianovici și Lucia Wald, București, Humanitas, 1997

NEUTSCH M., *Initiation à saint Augustin, maître spirituel*, Paris, Cerf, 1996

O'CONNELL R. J., *St. Augustine's Confessions. The Odyssey of Soul*, Cambridge Mass., 1969

O'MEARA John J., *La jeunesse de saint Augustin. Introduction à la lecture des Confessions*, trad. fr. par J.-H. Marrou, Éditions Universitaires de Fribourg, Suisse, 1988

PAVEL Const. C., *Problema răului la Fericitul Augustin. Studii de filosofie*, Tipografia Universul, București, 1937 (reed. Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1996)

IDEM, *Introducere în gândirea Fericitului*

Augustin, București, Anastasia, 1998

PORTALIÉ E., „Saint Augustin”, în Vacant-Manginot-Amann (dir.), *Dict. de theol. cath.* I, col. 2268-2474

RIST J. M., *Augustine: Ancient Thought baptized*, Cambridge University Press, 1994

SERTILLANGES R. P., *Le problème du mal*, Paris, Éditions Montaigne, 1948

SIACCA M. F., *St. Augustin et le néoplatonisme. La possibilité d'une philosophie chrétienne*, Louvain, 1956

STUMP Eleonore and KRETZMANN Norman (eds), *The Cambridge Companion to Augustine*, Cambridge University Press, 2001

VAN DER MEER F., *Saint Augustin, pasteur d'âmes*, Éditions Alsatia, Colmar-Paris, 1955, t. I

VANNIER Marie-Anne, *Creatio, conversio, formatio chez S. Augustin*, Éditions Universitaires de Fribourg, 1991(1997²)

IDEM, „Augustin: creația și desăvârșirea sa”, în *Creația*, volum coordonat de M.-A. Vannier, trad. de Miruna Tătaru-Cazaban, Anastasia, 2003

ZUM BRUNN E., *Le dilemme de l'être et du néant chez S. Augustin. Des premiers dialogues aux „Confessions”*, Paris, 1969

Augustin și maniheismul

ADAM A., „Der Manichäische Ursprung von den zwei Reichen bei Augustinus”, în *Theologische Literaturzeitung*, 77, 1952, pp. 385-390

IDEM, „Das Fortwirken des Manichäismus bei Augustinus”, în *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 69, 1958, pp. 1-25

BUONAIUTI E., „Manicheism and Augustine's Idea of *Massa Perditionis*”, în *Harvard Theological Review*, 20, 2, 1927, pp. 117-127

COURCELLE P., „Saint Augustin manichéen à Milan”, în *Orpheus*, 1, 1954, pp. 81-85

COYLE J. K., „Augustin et le manichéisme”, în *Connaissance des Pères de l'Église*, 83, 2001, pp. 45-55

DE CAPITANI, F., „*Corruptio* negli scritti antimanichei di Sant' Agostino. Il fenomeno e la natura della corruzione”, în *Rivista di Filosofia Neoscolastica* 72, 1980, pp. 640-669; 73, 1981, pp. 132-156, 264-282

DECRET F., *Aspects du manichéisme dans l'Afrique romaine. Les controverses de Fortunatus, Faustus et Felix avec saint Augustin*, Paris, 1970

IDEM, *L'Afrique manichéenne, IVe-Ve siècle. Étude historique et doctrinale*, Paris, 1978

IDEM, „L'utilisation des épîtres de Paul chez les manichéens d'Afrique”, în *Sussidi patristici*, V, Roma, Augustinianum, 1989, pp. 29-83

ELIADE M., *Istoria credințelor și ideilor religioase*, trad. Cezar Baltag, București, Editura Științifică și Enciclopedică, vol. II, 1986

FREND W. H. C., „The Gnostic-Manichaean Tradition in Roman North Africa”, în *Journal of Ecclesiastical History*, 4, 1953, pp. 13-26

IDEM, „Manicheism in the Struggle between saint Augustine and Petilian of Constantine”, în *Augustinus Magister*, 2, Paris, 1954, pp. 859-866

GRONDIJS L. H., „Numidian Manicheaism in Augustinus' Time”, în *Nederlands Theological Tijdschrift*, 9, 1954-1955, pp. 21-42

IDEM, „Analyse du manichéisme numidien au IVe siècle”, în *Augustinus Magister*, 3, Paris, 1954, pp. 391-410

LIM R., „Manichaeans and Public Disputation in Late Antiquity”, în *Recherches augustiniennes* 26, 1992, pp. 233-272

MAHER J. P., „S. Augustine and manichaeian cosmogony”, în *Augustinian Studies*, 10, 1979, pp. 91-103.

MAIER C. P., „Die antimachäischen Schriften Augustins”, în *Augustinianum* 14, 1974, pp. 277-313.

MENASCE P. J. de, „Augustin manichéen”, în *Freundesgabe für Ernst Robert Curtius*, 1956, pp. 79-93

PELLAND G., „Augustin rencontre le livre de la Genèse”, în *Lectio Augustini*, VII, Palermo, 1992, pp. 15-53

PÉTREMENT Simone, *Eseu asupra dualismului la Platon, la gnostici și la maniheeni*, trad. de Ioana Munteanu și Daria Octavia Murgu, București, Editura Symposion, 1996

PUECH H.-Ch., „Der Begriff der Erlösung in Manichäismus”, în *Erano Jahrbuch*, 1936, pp. 183-286

IDEM, *Le manichéisme: son fondateur, sa doctrine*, Musée Guimet, Bibliothèque de diffusion 56, 1949

IDEM, *Sur le manichéisme et autres essais*, Paris, Flammarion, 1981

RICKABY J., *The Manichees as St. Augustine saw them*, London, 1925

RIÈS J., „Introduction aux études manichéennes”, în *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 33, 1957, pp. 453-483, și 35, 1959, pp. 362-409

IDEM, „La Bible chez saint Augustin et chez les manichéens”, în *Revue des études augustiniennes*, 9, 1963, pp. 201-215

IDEM, „Jésus-Christ dans la religion de Mani. Quelques éléments d'une confrontation de saint Augustin avec une hymnaire christologique manichéenne copte”, în *Augustiniana*, 14, 1964, pp. 437-454

ROCHE D., „Saint Augustin et les manichéens de son temps”, în *Études manichéennes et cathares*, Paris-Toulouse, 1952, pp. 57-86

TARDIEU M., „Principes de l'exégèse manichéenne du Nouveau Testament”, în *Idem* (ed.), *Les règles de l'interprétation*, Paris, Cerf, 1987, pp. 123-146.

IDEM, *Maniheismul*, trad. rom., Timișoara, Editura de Vest, 1995

VAN OORT J., WERMELINGER O. and WURST Gr. (eds.), *Augustine and Manichaeism in the Latin West. Proceedings of the Fribourg-Utrecht Symposium of the International Association of Manichaen Studies*, Brill, 2001

INDICE GENERAL

A

Adam 43, 60, 84, 87, 95, 96
 adevăr 24, 26, 46, 65, 72, 97, 103, 110
 Aristotel 71 (n. 14), 76 (n. 37, 40, 43), 82 (n. 60),
 116 (n. 56)
 Apostolul (neamurilor) 34, 36-40, 42, 44, 46

B

bine 17-19, 21-24, 26, 28-33, 43-45, 47, 51, 54-
 56, 67 (n.1), 68 (n.6), 73 (n. 25), 74 (n. 29), 75
 (n. 34, 35), 77 (n. 46), 78 (n. 49), 79 (n. 55),
 84 (n. 69), 86 (n. 75), 88 (n. 83, 84), 91 (n. 93,
 95), 104-107, 109-112
 bine suprem 17, 21, 24, 47, 55-56, 67 (n. 1), 74
 (n. 29), 75 (n. 34-36), 77 (n. 46), 84 (n. 69),
 105, 111
 Biserică 65, 92 (n. 98), 97 (n. 119), 98 (n. 120)

C

corp, corporal 17-20, 25-26, 28, 30-31, 48, 56-
 57, 60, 62, 68 (n. 5), 69 (n. 8), 76 (n. 41), 77
 (n. 48), 78 (n. 48), 94 (n. 106), 96 (n. 116),
 104, 105, 107, 115 (n. 30)
 corupt, corupție 19-23, 26, 30-31, 47, 50, 71 (n.
 13, 14), 72 (n. 16), 73 (n. 22, 26), 74 (n. 29),
 91 (n. 93), 107
 Creator 24-25, 27, 29, 42-44, 105, 111-113
 creație 87 (n. 82), 93 (n. 104), 99, 104-105,
 108-109, 111-114 (n. 26)

creștin 18, 63, 69 (n. 9), 70 (n. 9), 87 (n. 79), 96
 (n. 118), 97 (n. 118, 119), 101-104

D

Daniel 27
 demon 58-59, 86 (n. 77), 88 (n. 83), 93 (n. 101,
 104), 94 (n. 104, 105, 109), 95 (n. 109, 111-
 113)
 dorință 42, 44, 58, 78 (n. 48), 85 (n. 70), 86 (n.
 76), 91 (n. 95), 94 (n. 104), 95 (n. 111),
 106, 111
 Dumnezeu 17-25, 27-31, 34-57, 60, 63-64, 67 (n.
 1, 2), 68 (n. 4), 69 (n. 6), 71 (n. 14, 15), 73 (n.
 26), 74 (n. 29), 75 (n. 34), 76 (n. 38), 77
 (n. 47), 78 (n. 51), 79 (n. 51, 55), 80 (n. 56),
 82 (n. 60, 61), 83 (n. 65), 84 (n. 69), 85 (n. 72,
 73), 87 (n. 78, 79, 81), 88 (n. 84), 90 (n.91),
 91 (n. 94), 92 (n. 99), 92 (n. 100), 96 (n. 115),
 102, 104, 109, 111-113

E

Exodul 29
Efeseni (Epistolă) 42

F

ființă 17, 19, 36, 50, 52-53, 61-62, 75 (n. 33, 34),
 82 (n. 60), 87 (n. 79), 88 (n. 82, 90), 90 (n. 92,
 93), 91 (n. 93, 96, 97), 95 (n. 112, 113),
 99-100, 102, 104, 106, 109-110, 112
 formă 19, 20, 23, 28, 29, 32, 33, 44, 45, 48, 62,
 71 (n. 15), 75 (n. 33), 76 (n. 42), 96 (n. 113),
 107, 111

Fortunatus 69 (n. 8), 76 (n. 39), 85 (n. 71), 94 (n. 107), 113 (n. 3, 9)
 frumusețe 21, 22, 25, 25, 29, 33, 48, 57-59, 72 (n. 18, 22), 73 (n. 22), 74 (n. 33), 77 (n. 44), 86 (n. 76), 94 (n. 104), 95 (n. 109), 106, 113

G

Geneza 43

I

Iacob (Epistola) 34

Iezechiel 65

Ioan 34-36

Iov 41

ignoranță 55, 64, 103, 106, 110

imuabil 17, 18, 29, 34, 38, 45, 67 (n. 2), 68 (n. 2), 77 (n. 47), 104

infern 42, 58, 83 (n. 67)

inteligentă 25, 47, 48, 62

irațional 20

Î

îngeri 100

răi 41, 42, 59, 83 (n. 67)

întuneric 27, 41, 47, 48, 50-57, 60-62, 68 (n. 4, 6), 75 (n. 36), 76 (n. 37, 38), 86 (n. 75, 76, 77), 87 (n. 82), 88 (n. 82, 84), 89 (n. 85, 87), 90 (n. 88, 89, 92), 91 (n. 94, 95), 92 (n. 97), 93 (n. 104), 94 (n. 108), 95 (n. 113), 99, 101, 108-110

înțelepciune 29, 34, 38, 40, 89 (n. 87), 108, 112

Înțelepciunea lui Solomon 31, 34, 38, 65

L

lumină 25, 27, 34, 45, 47-49, 51-58, 60-64, 68 (n. 6), 74 (n. 28), 85 (n. 75), 86 (n. 75), 87 (n. 77, 82), 88 (n. 82, 84), 89 (n. 85, 87), 90 (n. 88, 89, 92, 93), 91 (n. 93-97), 92 (n. 99), 93 (n. 101, 102), 94 (n. 104-106), 95 (n. 110-112), 96 (n. 115, 116), 99, 101, 102, 104, 107, 109, 110

Luca 32

M

materie 28, 29, 71 (n. 14), 74 (n. 28), 75 (n. 33, 35), 76 (n. 42), 81 (n. 57), 82 (n. 61), 86 (n. 75), 88 (n. 82-83), 90 (n. 88, 91, 93), 91 (n. 93, 95, 96), 95 (n. 111), 101, 103, 104, 106, 107, 111

Mani 28, 51, 52, 54, 56, 59, 61, 63, 76 (n. 41), 88 (n. 84), 89 (n. 86), 90 (n. 89, 91, 93), 94 (n. 106), 95 (n. 113), 101

Marcu 46

Matei 41, 42, 65

măsură 17-23, 25, 26, 28, 31-33, 39, 44, 45, 47-49, 70 (n. 10), 71 (n. 14, 15), 73 (n. 25), 79 (n. 51, 52, 54, 55), 85 (n. 70), 104, 106, 111

N

natură 17-33, 38, 40-59, 62, 64, 67 (n. 1, 2), 68 (n. 6), 70 (n. 10), 71 (n. 14, 15), 72 (n. 20, 25, 26), 74 (n. 27-29), 75 (35, 36), 77 (n. 46-47), 78 (n. 49), 79 (n. 52), 84 (n. 69, 70), 85 (n. 72, 73, 75), 86 (n. 76), 87 (n. 78, 79), 88 (n. 82,

84), 91 (n. 94, 95), 92 (n. 99, 100), 93 (n. 104), 95 (n. 111), 102, 104-107, 110-112

O

ordine 18-23, 25, 28, 32, 33, 39, 43-45, 47, 70 (n. 10), 71 (n. 15), 72 (n. 21), 73 (n. 22, 25), 99, 110-113

Osea 41

P

păcat 21, 23, 38-45, 49, 52, 65, 67 (n. 2), 84 (n. 69, 70), 86 (n. 75), 87 (n. 79), 88 (n. 82), 111, 113

Petru, Sfântul 41

Plotin 71 (n. 14), 72 (n. 18), 105-107, 115, 116

poftă 57

psalm 34, 37, 65

R

rațional 20-23, 43, 80 (n. 56), 104

rău 17-19, 24-30, 33, 41-45, 47, 48, 50, 52, 54, 55, 62, 68 (n. 6), 71 (n. 14), 75 (n. 35), 77 (n. 46), 78 (n. 49), 84 (n. 69), 85 (n. 70, 73, 75), 86 (n. 75), 87 (n. 79), 88 (n. 84), 90 (n. 89), 91 (n. 93, 95), 92 (n. 99, 100), 95 (n. 111), 99-101, 104-113

Romani (Epistola) 36-40, 44, 46, 65

S

spirit, spiritual 17-21, 25, 68 (n. 5), 78 (n. 50), 83 (n. 67), 84 (n. 68), 90 (n. 93), 100

suflet 18, 20, 30, 43, 46, 48, 58, 62, 67 (n. 2), 68 (n. 5), 77 (n. 48), 82 (n. 60), 83 (n. 67), 84 (n. 68), 87 (n. 81), 88 (n. 82), 93 (n. 102), 101-103, 106-108

T

Temelia (scrisoare, text manihean) 51, 60, 89 (n. 86)

Tezaurul (text manihean) 57, 60, 63, 94 (n. 106)
trup, trupesc 30, 39, 65, 66, 91 (n. 93), 107, 108

Timotei (Epistola) 34, 42, 46

V

viață 20, 25, 40, 42, 47, 49, 53, 59, 63, 66, 68 (n. 5), 84 (n. 68), 85 (n. 75), 91 (n. 93)

virtute 25, 47, 51, 59, 113

voință 20, 21, 24, 30, 38, 41, 44, 50, 52-54, 58, 77 (n. 48), 87 (n. 79), 91 (n. 94), 104, 105, 109-113

BIBLIOTECA M.M.B.

PROVENIENȚĂ

ado

PREȚ

RMF 488

160.000 lei

În colecția Biblioteca Patristică
vor apărea

Fericitul Ieronim, *Comentariu la Cartea Profetului Iona*

Sfântul Grigorie de Nyssa, *Marele cuvânt catehetic*

Origen, *Omilii la Geneză*

Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Epistole teologice*

Sfântul Ioan Damaschin, *Despre cele două voințe
în Hristos*

Tertulian, *Despre Trupul lui Hristos*

BIBLIOTECA M.M.
MONTENEGRU
KUCI
1911

In cadrul Bibliotecii Publice
de la

Centrul Cultural European de la Ploiești
Strada 29, nr. 10, Ploiești, Județul Prahova
Căminul Cultural
Strada 19, nr. 1, Ploiești, Județul Prahova
Biblioteca Municipală
Strada 19, nr. 1, Ploiești, Județul Prahova
Biblioteca Municipală



Corector: Monica Dunitrescu
Tehnoredactor: Jora Grecea

LIVRARIILE BANATULUI

BIBLIOTECA PATRISTICA



De asemenea și filosoful De
deosebit de relevant
din Antichitate
epistolă către Platon
cu privire la
teologie, înțelegând
mai bine în general a
măsurătorii din noi
în contextul
deosebit de
în epistolă către Platon
deosebit de
deosebit de
deosebit de

Librăria Marelui Banat
București, România

www.librariilebanatului.ro

Colecție binecuvântată

de IRS NICOLAE COGNELANU, MITROPOLITUL SAINTULUI

Scriere de maturitate, de mare forță polemică și filosofică. De natura boni contra manichaeos este un text deosebit de relevant pentru istoria ideilor și credințelor religioase din Antichitatea târzie. Augustin propune aici viziunea creștină asupra naturii binelui, a creației și a originii răului, în opoziție cu teologia maniheistă. Astfel, alături de semnificația sa teologică fondatoare, acest text are și o relevanță istorică întrucât, mai ales în partea a II-a, oferă detalii despre practicile și scrierile maniheiste din nordul Africii, pe care Augustin, odinioară adept, le combate acum în calitate de episcop. Nu putem ocoli, așadar, nici aspectul biografic al acestei scrieri celebre, care i-a influențat decisiv pe autorii creștini ulteriori. Interesant este că la sfârșitul vieții, în Revizuin, Augustin nu aduce nici o corecție acestei lucrări, ceea ce ne îndeamnă să vedem în ea expresia reușită a unei gândiri îndrăznețe care nu a încetat să se examineze critic.

160,000E