

A n a l e l e

Universității din Craiova

Seria:

F i l o s o f i e

Nr. 41 (1/2018)

ANNALES DE L'UNIVERSITÉ DE CRAIOVA – SERIE DE PHILOSOPHIE, nr. 41 (1/2018)
13 rue Al. I. Cuza, Craiova, ROUMANIE

On fait des échanges des publications avec des institutions similaires du pays et de l'étranger

ANNALS OF THE UNIVERSITY OF CRAIOVA – PHILOSOPHY SERIES, nr. 41 (1/2018)
Al. I. Cuza Street, no. 13, Craiova, ROMANIA

We exchange publications with similar institutions of our country and abroad

Annals of The University of Craiova. Philosophy Series publishes two issues per year, in June and December. The journal is available in print, but it is also available for download as PDF document at http://cis01.central.ucv.ro/analele_universitatii/filosofie/

Editor-in-Chief:

Adriana Neacșu, University of Craiova

Editorial Board:

Anton Adămuț, Alexandru Ioan Cuza
University of Iași

Alexandru Boboc, Romanian Academy

Giuseppe Cacciatore, University of Naples
Federico II

Giuseppe Cascione, University of Bari

Teodor Dima, Romanian Academy

Gabriella Farina, Roma Tre University

Ștefan Viorel Ghenea, University of Craiova

Vasile Muscă, Babeș-Bolyai University, Cluj-
Napoca

Niculae Mătășaru, University of Craiova

Alessandro Attilio Negroni, Università di Genova

Ionuț Răduică, University of Craiova

Vasile Sălan, University of Craiova

Giovanni Semeraro, Federal University
of Rio de Janeiro

Alexandru Surdu, Romanian Academy

Tibor Szabó, University of Szeged

Cristinel Nicu Trandafir, University
of Craiova

Gheorghe Vlăduțescu, Romanian Academy

Secretary: Cătălin Stănciulescu

Responsible for this number: Adriana Neacșu

ISSN 1841-8325

e-mails: filosofie_craiova@yahoo.com; neacsuelvira2@gmail.com

webpage: http://cis01.central.ucv.ro/analele_universitatii/filosofie/

Tel./Fax: +40-(0)-251-418515

This publication is present in following **scientific databases:**

SCOPUS, Philosopher's Index (USA), European Reference Index for the Humanities (ERIH, Philosophy), Regesta Imperii - Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz, Excellence in Research for Australia (ERA), COLCIENCIAS - Instituto Colombiano para el Desarrollo de la Ciencia y la Tecnología Francisco José de Caldas, Columbia, and meets on the list of scientific magazines established by l'Agence d'évaluation de la recherche et de l'enseignement supérieur (AERES).

CONDIȚIA FEMEII ÎN POLITICA LUI ARISTOTEL

Adriana NEACȘU¹

Abstract: *Despite recognizing women as a free being and asserting the need for precise rules on women's conduct, Aristotle does not have an original stance on the role of women in society. Criticizing the Platonic concept of the women's community, which he considers to be detrimental to the city and impossible to accomplish, he outlines his vision of the woman's ideal condition in terms very close to the role that the Greek city of his time usually accords to woman. Rejecting the authoritarian position that women have been able to acquire in Sparta, it reduces their social importance to the organization of the house, as wives, as well as to the birth and raising of children, that is, as mothers - which express an attitude of acceptance and legitimacy of the common practices of his time.*

Keywords: *polis, political regime, citizen, woman, wife, mother, man, slave, child, virtue.*

Introducere

Interesul lui Aristotel pentru condiția femeii în cadrul *polisului* se datorează faptului că el consideră că femeile reprezintă jumătate dintre oamenii liberi ai cetății² și că, prin urmare, virtutea cetății depinde în bună măsură de virtutea acestora. Femeia trebuie cu grijă educată în cadrul fiecărei gospodării, căci gospodăriile sunt părțile de bază din care se constituie *polisul*, iar femeia reprezintă un element esențial al gospodăriei. De aceea, din punctul său de vedere, orice discuție despre regimul politic trebuie să abordeze și statutul femeii.

„Căci întrucât orice gospodărie este o parte a cetății și aceste elemente sunt o parte a gospodăriei, iar virtutea părții trebuie văzută în raport cu cea a întregului, este necesar a educa și copiii, și femeile avându-se în vedere regimul, dacă într-adevăr faptul ca și copiii să fie virtuoși, și femeile să fie virtuoașe contează întrucâtva pentru ca o cetate să fie

¹ University of Craiova, Romania.

² Idee pe care, de altfel, o întâlnim, în mod explicit, și la Platon. Vezi, în acest sens, *Legile*.

virtuoasă. Și în mod necesar contează, căci femeile sunt o parte reprezentând jumătate din oamenii liberi”.¹

Înainte însă de a-și expune propriul punct de vedere în ceea ce privește statutul femeii în cadrul gospodăriei și al cetății, Aristotel trece în revistă diverse teorii despre cel mai bun regim politic, care pun în discuție, în mod implicit, și condiția femeii.

Critica poziției lui Platon despre comunitatea femeilor

Astfel, în calitate de discipol al lui Platon, el critică mai întâi concepția acestuia privind comunitatea femeilor, expusă în *Republica*. Din perspectiva lui Platon, comunitatea femeilor ar conduce la o maximă unitate a cetății, ceea ce ar reprezenta binele suprem al acesteia. Or, Aristotel ne atrage atenția că nu trebuie să exagerăm în ceea ce privește unitatea unei cetăți, căci în felul acesta ea își pierde statutul de cetate, care implică diversitatea și pluralitatea, de vreme ce indivizii din care ea este formată au funcții, roluri și statusuri distincte.

„Totuși, este evident că progresând astfel și exagerând unitatea, ea nici nu va mai fi o cetate, fiindcă prin natura sa cetatea este o mulțime. Devenită prea unitară, ea va ajunge din cetate, gospodărie și din gospodărie, persoană. Căci am putea afirma că, desigur, gospodăria este mai unitară decât cetatea, iar individul - decât gospodăria. Așa încât acest lucru nu ar trebui făcut, chiar dacă s-ar putea înfăptui: va ruina cetatea. Cetatea este compusă din oameni nu doar aflați în număr considerabil, ci și specific diferiți, căci o cetate nu se formează din asemănători. (...) Elementele din care trebuie să rezulte unitatea diferă prin specie.”²

Comentatorii au observat, însă, că Aristotel îl critică în această chestiune pe Platon dintr-o perspectivă destul de limitată. Într-adevăr,

„Naturii intime a statului îi aparține pluralitatea, și mai precis, pluralitatea de elemente deosebite. Statul diferă de națiune, pe care Aristotel o consideră un agregat nediferențiat. Într-un stat există o varietate de funcții ce pot fi rezumate în ideea că unii trebuie să conducă, iar alții să fie conduși. Aici, Aristotel pare să uite adevărata schemă platoniciană. Platon este foarte conștient de diversitatea funcțiilor în stat, astfel încât el recunoaște trei clase clar distincte. Clasa femeilor și a

¹ Aristotel, *Politica*, 1260b, 13-18, traducere de Raluca Grigoriu, București, Paideia, 2001, p. 24.

² *Ibidem*, 1261a, 17-31, p. 26.

copiilor este acceptată doar în două dintre ele - în clasa conducătorilor și în cea a războinicilor - și doar în privința acestora se poate spune că Aristotel are dreptate când afirmă că Platon exagerează în nevoia sa de unitate.”¹

Alții consideră că această critică a lui Platon este posibilă deoarece Aristotel jonglează cu două moduri diferite de a înțelege cetatea. Mai întâi, în Cartea I a *Politicii*, el se folosește de imaginea cetății ca o comunitate naturală, aflată cumva între spațiul animal și cel divin, care funcționează într-un topos social format din diverse comunități naturale mai mici (ex.: bărbați, femei, copii, sclavi) – un înțeles care se potrivește și celui din *Republica* lui Platon. În schimb, în Cartea a II-a, sensul cetății este strict politic, fiind vorba de o entitate civică, cu un topos nu atât fizic, cât abstract, ca „noțiune politică”, care funcționează ca un organism, prin punerea în acțiune a unor elemente foarte diverse și foarte bine ierarhizate.² Prin urmare, pentru a-l putea critica pe Platon, Aristotel se folosește de cel de al doilea sens al cetății, pe care îl aplică modului distinct în care o înțelegea Platon.

„Propriu Stagiritului este să deplaseze problema, rămânând chiar pe terenul lui Platon. Într-adevăr, Aristotel, dând un sens aritmetic termenului *unu* (*eis*, *mia* sau *hen*), folosit de Socrate pentru a simboliza legăturile care-i unesc pe cetățeni, conduce gândirea platoniciană la nonsens. Într-adevăr, Cartea I a *Politicii* s-a ridicat în mod clar împotriva unei definiții platoniciene cantitative a cetății, prin adăugarea de indivizi, de familii, de sate, progresia mergând de la mai mic la mai mare, ceea ce pentru Socrate din *Republica* nu este incompatibil cu comunitatea bunurilor, femeilor și copiilor. Or, după Aristotel, căutând din nou unitatea cetății, Platon își răstoarnă definiția și urcă de la mai mult la mai puțin. Există aici contradicție și imposibilitate. (...) Polisemia termenului *unu* îi servește lui Aristotel ca pivot pentru a trece de la o semnificație la alta: golind termenul de posibilitatea sa de a simboliza unitatea socială a cetățenilor pusă de *Republica*, nepăstrându-i decât valoarea sa aritmetică.”³

Din punctul de vedere al lui Aristotel, comunitatea femeilor și a copiilor diminuează concordia (*philia*) între cetățeni, căci ei nu vor mai

¹ Sir David Ross, *Aristotel*, traducere din limba engleză Ioan-Lucian Muntean și Richard Rus, București, Humanitas, 1998, p. 234.

² Sylvie Vilatte, *Espace et temps. La cité aristotélicienne de la Politique*, Paris, Les Belles Lettres, 1995, pp. 80-83.

³ *Ibidem*, p. 86-87.

avea față de nimeni sentimentul că acesta îi aparține în mod exclusiv, iubindu-l cu o iubire mai puternică decât pe ceilalți. În aceste condiții, afecțiunea față de „toți” va fi cu mult mai atenuată, mai distantă, nepermințând legături ardente și trainice. „Căci două sunt, mai presus de toate, lucrurile care îi fac pe oameni să țină unii la alții și să se iubească: ce este propriu și ce este drag. Dintre ele, nici unul nu poate exista pentru cei astfel guvernați”¹, obligați, adică, la comunitatea femeilor și a copiilor.

Singurul avantaj al comunității femeilor pentru o cetate ar putea fi, admite Aristotel, comunitatea acestora în cadrul clasei producătorilor, căci le-ar micșora gradul de concordie între ei, ceea ce i-ar face mai puțin capabili de revoltă, deci mai ușor de condus; dar într-o cetate care vrea să instaureze virtutea și urmărește binele tuturor, ar fi absurd să consideri că producătorii ar avea vreun motiv să se răzvrătească. În plus, comunitatea femeilor ar înlătura o virtute importantă, și anume virtutea cumpătării bărbaților față de femei, „căci înfrânarea din cumpătare față de femeia care aparține altuia este un lucru bun.”² Așadar, nici din aceste două perspective comunitatea femeilor nu se poate justifica în cadrul *polisului*.

De altfel, Aristotel consideră că, în *Republica*, Socrate vorbește mai ales de condiția războinicilor, sau a paznicilor, și nu este deloc explicit atunci când se referă la producători, adică agricultori sau meșteșugari, deși aceștia reprezintă, totuși, majoritatea cetățenilor, iar neprecizarea modului lor de organizare conduce la numeroase nedumeriri și semne de întrebare.

„...oare și agricultorii trebuie să aibă proprietățile comune, sau fiecare să aibă și proprietăți particulare? Iar femeile și copiii - proprii sau comuni? Dacă în același mod toate sunt comune tuturor, cu ce se vor deosebi aceștia de acei paznici? Sau ce câștig vor avea primii supunându-se conducerii acestora din urmă? Sau cu ce argument se vor supune ei acestei conduceri (...)?”³

Punctul de vedere al lui Aristotel este că Socrate se contrazice în numeroase chestiuni legate de clasa agricultorilor, iar un exemplu semnificativ în acest sens este acela al educației, despre care, de fapt, nu vorbește, dar în virtutea căreia el îi conferă acesteia, totuși, un fel de

¹ Aristotel, *op cit.*, 1262b, 22-24, p. 29.

² *Ibidem*, 1263b, 10-11, p. 31.

³ *Ibidem*, 1264a, 15-20, p. 32.

control asupra piețelor, precum și rolul de a întreține și păzi orașul. În fond, despre regimul concret de viață și despre legile la care se vor supune agricultorii și meșteșugarii, Socrate nu ne spune mai nimic, iar neglijarea acestor aspecte esențiale implică iminența unor disfuncționalități profunde în cadrul cetății. De exemplu, „Socrate nu a precizat nimic cu privire la agricultori și meșteșugari, dacă nu participă la nici o funcție sau participă la vreuna, dacă trebuie sau nu să posede și ei arme și să ia parte la război.”¹

Revenind la problema comunității femeilor, nici în acest caz Socrate nu ne lămurește mai mult. Desigur, în cadrul clasei paznicilor, unde bunurile sunt comune iar femeia primește aceeași educație și participă la luptă în mod egal cu bărbatul, comunitatea este explicit afirmată. În schimb, în cazul agricultorilor, nu putem face decât supoziții în problema comunității. Socrate înclină să le acorde agricultorilor proprietăți particulare. Dar, în aceste condiții, cu greu vei mai putea concepe că femeile ar fi comune. Însă chiar și în cazul în care proprietățile ar fi comune, comunitatea femeilor este la fel de greu de conceput.

„Însă dacă, pe de altă parte, va institui ca femeile să fie comune, iar proprietățile, particulare, cine se va îndeletnici cu gospodărirea, așa cum bărbații acestor femei se îndeletnicesc cu munca ogoarelor? Dar dacă ar fi comune proprietățile și femeile agricultorilor? Este, de asemenea, nepotrivit să se facă o comparație cu animalele, din care să reiasă că femeile trebuie să îndeplinească aceleași munci ca și bărbații, de vreme ce animalele nu au nici o știință de gospodărire.”²

În ceea ce privește *Legile*, cealaltă lucrare celebră a lui Platon despre cel mai bun regim politic, Aristotel consideră că ea nu conține prea mari diferențe față de *Republica*, exceptând, desigur, comunitatea femeilor și cea a bunurilor, pe care nu le mai stipulează. De aceea, el nu-i acordă o atenție suplimentară, menționând doar în treacăt mesele comune ale femeilor, un element inedit atât față de *Republica*, cât și față de orice alte teorii despre stat care circulau în epocă. Față de acestea toate, Aristotel apreciază că poziția lui Platon este cea mai îndepărtată de starea de fapt a lucrurilor care se întâlneau în diverse state, conturând, mai ales datorită ideii comunității femeilor și copiilor o situație neobișnuită, practic utopică.

¹ *Ibidem*, 1264b, 35-37, p. 34.

² *Ibidem*, 1264a,40-1264b,7, p. 33.

„Mai sunt și alte regimuri, unele propuse de simpli particulari, altele de oameni care se ocupă cu filosofia sau de oameni politici; toate sunt mai aproape decât acestea amândouă de regimurile deja constituite și conform cu care se guvernează acum. Căci nimeni altcineva nu a preconizat inovații cu privire la deținerea în comun a copiilor și a femeilor, nici cu privire la mesele comune ale femeilor, ci se pornește mai mult de la cele necesare.”¹

Indiferent, însă, de diversele teorii, luând în discuție legislația statelor din vremea sa, Aristotel admite că ea a evoluat de-a lungul timpului către prevederi din ce în ce mai raționale, deci mai bune, chiar dacă acest lucru s-a făcut destul de lent și cu multă prudență, căci schimbările prea rapide ale legilor, fie ele scrise sau nescrise, duc întotdeauna la dezordine socială, ceea ce nu este deloc un lucru dezirabil.

Analiza condiției femeii în cetățile grecești

Un exemplu în sensul evoluției către bine a legislației în cazul grecilor vizează chiar condiția femeii.

„...căci legile străvechi erau extrem de simple și barbare. Astfel, elinii umblau cu arme de fier și își cumpărau femeile unii de la alții, iar rămășițele cutumelor arhaice sunt cu totul și cu totul naive. (...) Primii oameni, fie că erau vlăstarele gliei, fie că au supraviețuit vreunei urgii, erau, pare-se, aidoma cu anonimii și ignoranții de astăzi, după cum se și povestește despre vlăstarele gliei, așa că ar fi aberant să stăruim în opiniile lor.”²

Totuși, Aristotel nu consideră că legiuitorii diverselor cetăți s-au ocupat în mod suficient de reglementarea statutului și a modului de comportament al femeilor; dimpotrivă, el ne vorbește de un vid aproape general de legislație în aceste chestiuni, ceea ce nu poate decât să cauzeze permanente prejudicii statelor. Căci din punctul său de vedere, a lăsa la voia întâmplării viața femeilor înseamnă să fii prea îngăduitor cu ele, lăsându-le să se manifeste după bunul lor plac, ceea ce conduce cetatea către haos. Așadar,

„...îngăduința în privința femeilor este dăunătoare și orientării regimului, și fericirii cetății; căci, după cum bărbatul și femeia sunt o parte a

¹ *Ibidem*, 1266a, 31-37, p. 37.

² *Ibidem*, 1268b, 39-41, p. 42.

gospodăriei, este limpede că și cetatea trebuie considerată împărțită cam pe din două între mulțimea bărbaților și cea a femeilor, așa că în toate regimurile în care legislația privind femeile este precară, jumătate din cetate trebuie considerată lipsită de legi.”¹

Un exemplu de destabilizare statală datorită lipsei de disciplină a femeilor este cel oferit de Sparta, unde însuși Licurg a eșuat încercând să le subordoneze legilor. Ca urmare, ele își domină bărbații datorită iubirii pe care aceștia le-o poartă, și, deținătoare ale unor pământuri întinse, au reușit să impună în cetate goana după avere, lipsa de stăpânire, libertinajul și, în general, decadența moravurilor. În plus, nici în timpul războaielor de apărare nu s-au dovedit eficiente ci, în ciuda pregătirii lor militare, „nu erau bune de nimic, ca și femeile din celelalte cetăți, și pricinuiau o tulburare mai mare decât dușmanii.”²

Aristotel ne spune că regimul politic din Sparta s-a constituit după exemplul celui cretan, deși acesta din urmă nu cunoaște excesele în ceea ce privește influența și puterea politică a femeilor. Mai mult decât atât, în vreme ce spartanii aveau legi de stimulare a nașterilor, ceea ce, desigur, întărea rolul femeii în cetate, cretanii au instituit, pe lângă conviețuirea firească între bărbați și femei, și pe aceea doar între bărbați, tocmai în scopul de a reduce numărul prea mare de nașteri.³

Poziția lui Aristotel despre rolul femeii în cetate

Aristotel nu-și propune să analizeze dacă măsura luată de cretani este sau nu benefică pentru cetate, dar el admite că bărbatul și femeia formează împreună, în mod natural, o pereche, în care fiecare din cele două părți sunt indispensabile pentru procreerea unui alt individ din aceeași specie. Din acest punct de vedere, am putea spune că femeia este egală cu bărbatul. Dar tot prin natură, datorită inteligenței sale superioare și a capacității de previziune, bărbatul are întotdeauna rolul de conducător și stăpânitor în cadrul cuplului amintit.⁴ Totuși, femeia nu este asimilată cu sclavul, față de care are o condiție superioară tot prin natură, căci ea este o ființă liberă, capabilă să delibereze, deși este lipsită

¹ *Ibidem*, 1269b, 14-19, p. 43.

² *Ibidem*, 1269b, 38-39, p. 44.

³ *Ibidem*, 1272a, 23-24, p. 48.

⁴ „...raportul de la partea bărbătească la partea femeiască este prin natură de la superior la inferior și de la conducător la condus.” (*Ibidem*, 1254b, 13-14, p. 11)

de autoritatea bărbatului¹, în vreme ce sclavul, chiar dacă nu este lipsit de rațiune², nu are inițiativă, fiind destinat doar să primească îndrumare și să împlinească poruncile omului liber, adică al conducătorului.³

În ceea ce privește femeia, ea este analizată de Aristotel mai ales în calitate de soție, fiind socotită deopotrivă de liberă ca și soțul, ceea ce face ca modul de conducere al soțului asupra ei să fie de tip politic, fapt ce implică o diferențiere doar „prin ținută, titluri și onoruri”, care îi revin întotdeauna bărbatului.⁴ Ca soție, femeia reprezintă un element indispensabil al oricărei gospodării, iar relația sa cu bărbatul are anumite trăsături distincte. Astfel, deși virtuțile lor sunt aparent aceleași, căci ambii trebuie să fie drepecți, curajoși și cumpătați, aceste virtuți îi permit bărbatului să conducă bine gospodăria, implicit pe femeie, în vreme ce ele îi conferă femeii capacitatea de a putea fi bine condusă de către bărbat, căci în caz contrar, gospodăria se va duce de râpă.⁵

Deși este condusă de către bărbat în cadrul gospodăriei, tipul de conducere pe care îl suportă femeia este diferit nu doar de cel al sclavului, ci și de acela al copilului. Astfel, în raport cu copilul, femeia are o capacitate deplină de a delibera, în vreme ce aceea a copilului este incompletă, căci el este o ființă încă „neîmplinită”; de aceea, dacă am văzut că asupra femeii bărbatul exercită o conducere de tip civic sau politic, în schimb, asupra copilului el exercită o conducere de tip regal.

„...căci părintele este conducător și în temeiul afecțiunii, și în temeiul vârstei înaintate, fapt ce este chiar marca unei conduceri regale. (...); căci regele trebuie să se distingă prin natură, dar să fie același prin origine. Acesta este și cazul celui ce este mai vârstnic față de cel ce este mai tânăr și al părintelui față de copil.”⁶

Concluzia lui Aristotel este că atât bărbatul, cât și femeia, copilul și sclavul trebuie să aibă aceleași virtuți, numai că ele trebuie să se manifeste la fiecare în mod diferit, în raport cu natura proprie și funcția pe fiecare care o îndeplinește în relațiile dintre ei.

¹ *Ibidem*, 1260a, 13, p. 23.

² *Ibidem*, 1260b, 5-6, p. 24.

³ *Ibidem*, 1252a, 32-36, p. 6.

⁴ *Ibidem*, 1259a, 39 - 1259b, 1-9, pp. 21-22.

⁵ *Ibidem*, 1259b, 32 - 1260a, 1-4, pp. 22-23.

⁶ *Ibidem*, 1259b, 11-17, p. 22.

„Așa încât este evident că la toți cei numiți există virtute etică, și că nu aceeași cumpătare este proprie femeii și bărbatului, și nici curajul și dreptatea, cum credea Socrate, ci curajul celui de al doilea este unul de conducător, curajul celei dintâi este unul de slujitor și la fel stau lucrurile și pentru celelalte virtuți.”¹

Așadar, din punctul de vedere al lui Aristotel, femeia trebuie să își aibă locul său bine stabilit în gospodărie și, dincolo de rolul ei fundamental de a da naștere copiilor, ea trebuie să suporte conducerea bărbatului, conducere care, desigur, trebuie exercitată în vederea bunăstării și fericirii deopotrivă a tuturor celor conduși și a conducătorului, sau, cu alte cuvinte, a interesului lor. După acest model al conducerii gospodăriei trebuie să funcționeze și conducerea unei cetăți, adică în folosul tuturor. Doar atunci regimul politic este corect iar locuitorii cetății niște oameni cu adevărat liberi. În schimb, atunci când conducerea urmărește doar interesul personal al conducătorului sau conducătorilor, avem de-a face cu despotismul.² Oricum, nu există un singur regim corect, ci mai multe tipuri, iar prin coruperea fiecărui tip se ajunge la mai multe regimuri politice defectuoase. Regimurile corecte, cele care urmăresc interesul tuturor sunt: regalitatea, atunci când conduce unul singur, aristocrația, atunci când conduc mai mulți, și anume cei mai buni dintre cetățeni, și republica, atunci când conduce mulțimea, de regulă toți aceia capabili de luptă, așadar „corpul războinic”.

„Deviațiile regimurilor numite sunt: tirania - pentru regalitate, oligarhia - pentru aristocrație, democrația - pentru republică. Tirania este o monarhie în interesul monarhului, oligarhia urmărește interesul celor înstăriți, democrația urmărește interesul celor lipsiți. Nici una dintre ele nu urmărește folosul comun.”³

Aristotel se ocupă de fiecare regim politic în parte, dar nu mai are în vedere în mod special condiția femeilor, pe care trebuie mai degrabă să o deducem dintr-un discurs care, în general, îi vizează pe bărbați. Astfel, chiar dacă femeile, ca și bărbații, sunt ființe libere de drept, se pare că ele nu-și pot asuma condiția deplină de cetățean, așa cum ne spunea cu fermitate Platon în *Legile*, deci nu pot exercita funcții publice

¹ *Ibidem*, 1260a, 20-25, p. 23.

² *Ibidem*, 1279a, 7-12, p. 64.

³ *Ibidem*, 1279b, 5-9, p. 65.

în stat, indiferent de ce regim politic ar fi vorba, ci rolul lor s-ar limita la buna organizare a casei și a familiei. Acest lucru îl determină pe Jonathan Barnes să spună că, de fapt, femeile nu sunt cu adevărat libere. „Dar libertatea este sever restrânsă în *Statul* lui Aristotel. Ea este un prerogativ al cetățenilor, însă o mare parte a populației nu avea cetățenie. Femeile nu erau libere.”¹

Ideea lipsei de libertate a femeilor și punerea lor, datorită muncilor casnice îndeplinite, pe același plan cu sclavii, o întâlnim și la Hannah Arendt.² Perspectiva care îi permite acest lucru este distincția, la Aristotel, între trei moduri de viață lipsite de libertate și alte trei, care implică libertatea:

„Premisa libertății excludea toate modurile de viață consacrate în primul rând supraviețuirii individului - nu numai munca, modul de viață al sclavului, supus atât necesității de a rămâne în viață, cât și dominației stăpânului său, ci și viața laborioasă a meșteșugarului liber și cea mercantilă a negustorului. Pe scurt, ea îi excludea pe toți cei care, de bună voie sau nu, pentru întreaga viață sau doar temporar, își pierduseră libertatea de mișcare și libertatea de a-și alege activitățile. Cele trei moduri de viață rămase aveau în comun preocuparea pentru "frumos", adică pentru ceea ce nu este nici necesar, nici pur și simplu util: viața care se bucură de plăcerile fizice, în care frumosul se consumă așa cum este dat; viața dedicată treburilor polis-ului, în care excelența produce fapte frumoase; și viața filosofului, consacrată cercetării și contemplării lucrurilor eterne, a căror frumusețe nepieritoare nu poate fi rodul intervenției productive a omului și nici nu poate fi alterată de consumul omenesc.”³

Or, din punctul de vedere al lui Aristotel, femeile nu puteau desfășura nici unul din aceste trei tipuri ultime de viață. La un moment dat, filosoful, consecvent în ideea că femeile trebuie să respecte reguli speciale, care să le impună o anumită disciplină de

¹ Jonathan Barnes, *Aristotel*, traducere de Ioan-Lucian Muntean, București, Humanitas, p. 127.

² „Femeile și sclavii aparțineau aceleiași categorii și nu erau ținuți ascunși doar pentru că formau proprietatea altcuiva, ci și pentru că duceau o viață "laborioasă", consacrată funcțiilor corporale.” (Hannah Arendt, *Condiția umană*, traducere din engleză de Claudiu Vereș și Gabriel Chindea, Cluj, Casa Cărții de Știință, 2007, p. 64.)

³ Hannah Arendt, *op.cit.*, p. 17.

conduită și de viață, vorbește despre funcția politică de inspector al moravurilor femeilor¹, foarte apropiată, dacă nu identică celei a supraveghetorului copiilor, admitând că o astfel de funcție este cea mai potrivită în cazul regimului aristocratic.

„Supraveghetorul educației copiilor și al moravurilor femeilor și, eventual, orice alt conducător suveran într-o astfel de îndatorire constituie un element aristocratic, nu democratic (într-adevăr, cum să le împiedici să iasă din casă pe soțiile celor lipsiți) și nici oligarhic (pentru că soțiile cetățenilor din oligarhii trăiesc în lux).”²

Activă prin excelență în spațiul gospodăriei, femeia îndeplinește acolo munci specifice, care sunt socotite nedemne de un bărbat. Un exemplu în acest sens este dărcitul lânii, care, realizat de către bărbați, ar atrage asupra lor disprețul și chiar revolta, în cazul în care aceștia ar avea calitatea de conducători ai cetății.³ În schimb, în cadrul tiraniei, din nevoia tiranilor de a fi informați în legătură cu tot ce se întâmplă în cetate, femeilor li se încredințează adesea sarcina de „iscoditoare”, care nu sunt altceva decât adevărați spioni.⁴ De asemenea, tiranii, ca, de altfel, și regimurile democratice „extreme”, pot să răstoarne ordinea firească a lucrurilor și să acorde femeilor supremația în cadrul gospodăriilor, cu intenția ca acestea să își trădeze soții, dacă ei ar fi ostili regimului politic existent.⁵ De altfel, Aristotel de spune că, în general, tiranii încurajează nesupunerea femeilor, a copiilor și chiar a sclavilor, al căror trai îl lasă la voia întâmplării, nesupus regulilor stricte, ceea ce face ca tiranii să fie populari⁶. Totuși, Aristotel le recomandă acestora să fie foarte atenți în raportarea față de femeile din propria lor casă, „pentru că multe tiranii au pierit și din pricina exceselor femeilor.”⁷

Observăm că, în ciuda faptului că recunoaște că femeile sunt ființe libere, ca și bărbații, Aristotel nu le acordă un rol deosebit în viața publică. Indiferent de regimul politic, menirea lor este aceea de a organiza casa și de a face copii. De aceea, una din preocupările lui

¹ Aristotel, *op.cit.*, 1299a, 23-24, p. 111.

² *Ibidem*, 1300a, 4-8, p. 113.

³ *Ibidem*, 1312a, 1-4, p. 140.

⁴ *Ibidem*, 1313b, 13, p. 143.

⁵ *Ibidem*, 1313b, 34-36, p. 143.

⁶ *Ibidem*, 1319b, 28-33, pp. 157-158.

⁷ *Ibidem*, 1314b, 26-27, p. 145.

importante este să stabilească reguli privind modul de pregătire a femeii pentru a-și exercita acest rol de procreație, aproape cel mai important pentru ea în cetate. De altfel, filosoful stabilește reglementări similare și pentru bărbați, în calitate de parteneri ideali ai femeii. Astfel, el socotește necesar ca ambii soți să fie suficient de maturi, nici prea tineri, nici prea bătrâni; de exemplu, vârsta la care o femeie trebuie să se căsătorească și să aibă copii ar fi aceea de aproximativ optsprezece ani, în vreme ce bărbatul trebuie să aștepte până aproape de trezecișisapte de ani, limita ultimă a procreării fiind pentru femei cea de cincizeci de ani iar pentru bărbați cea de șaptezeci de ani.

„Unirea la vârste tinere este dăunătoare procreării; la toate viețuitoarele, odraslele unor părinți prea tineri sunt imperfecte. (...) În afară de aceasta, a da fetele în căsătorie la o vârstă mai matură este de folos pentru cumpătare; femeile care coabitează de timpuriu par mai nestăpânite. Și corpurile tinerilor par a suferi în dezvoltare dacă vor coabita încă în perioada de creștere a seminței: există și pentru aceasta un timp determinat, dincolo de care nu va mai fi abundentă. De aceea, unirea conjugală este potrivită pentru femei în jurul vârstei de optsprezece ani, iar pentru bărbați, la treizeci și șapte de ani sau ceva mai puțin. Căci la această treaptă unirea se va produce în plină maturitate a corpurilor, iar în privința încetării fertilității, va ajunge la o coincidență oportună a datelor. În plus, copiii le vor succeda părinților când încep să intre în deplina maturitate - dacă, așa cum e rațional, nașterea are loc la scurt timp după căsătorie -, atunci când tații, aflați deja în declinul vârstei, au spre șaptezeci de ani.”¹

La fel de importante pentru sănătatea viitorilor copii sunt anotimpul și momentul uniunii conjugale, iar în aceste cazuri Aristotel face apel la indicațiile medicilor și ale „naturaliștilor”. El nu neglijează însă nici starea fizică și psihică a viitorilor părinți, care trebuie să aibă corpul și sufletul sănătoase, recomandând, atât bărbaților, cât și femeilor, să facă eforturi moderate pentru a-și fortifica trupul și să aibă mintea liniștită, acest lucru fiindu-le necesar în special femeilor însărcinate.

¹ *Ibidem*, 1335a, 11-36, pp. 194-195.

„E nevoie totodată ca femeile însărcinate să aibă grijă de corpul lor, evitând sedentarismul și hrana frugală. Lucru ușor de realizat pentru legiuitor, prin rânduirea unui drum zilnic la templu pentru venerarea zeilor cărora li s-a hărăzit cinstea de a veghea la naștere. Totuși, mintea acestor femei, spre deosebire de corp, este potrivit să treacă printr-o perioadă mai liniștită; înainte de naștere, copiii resimt evident influența celei care îi poartă, ca roadele pe cea a pământului.”¹

A dăruii copii cetății este o datorie și o onoare pentru cei doi soți. De asemenea, este important ca acești copii să se nască din părinți căsătoriți în mod legal, adulterul fiind socotit de Aristotel o situație degradantă, care aduce doar prejudicii atât părților implicate cât și cetății, și de aceea trebuie pedepsit cu severitate, mergând până la pierderea calității de cetățean, ceea ce echivala cu lipsa aproape a oricăror drepturi.

„Cât despre adulterul soțului sau al soției, să fie stabilit în chip absolut că aceste relații săvârșite fățiș sunt o dezonoare, nefiind nicicând și sub nici un motiv admisibile, câtă vreme ești soț și te numești astfel. Iar dacă în timpul perioadei de procreare cineva este surprins săvârșind o astfel de faptă, să fie pedepsit cu o degradare civică pe măsura greșelii.”²

De fapt, realitatea grecească din vremea lui Aristotel era, din acest punct de vedere, cu totul alta, căci bărbaților li se permiteau legături extraconjugale, în vreme ce femeilor le erau interzise. Asta înseamnă că,

„Într-adevăr, *Politica* nu se preocupă de o problemă esențială pentru cetățile grecești, cea a legitimității unirii bărbatului cu femeia pentru dobândirea cetățeniei prin descendență și, în consecință, nu evocă prezența concubinei și a bastarzilor în cadrul *oikiei*. De asemenea, filosoful ignoră și originalitatea soluțiilor matrimoniale ale cetății spartane în secolul al IV-lea, așa după cum a arătat Xénophon în capitolul 1 (7-10) din a sa *Constituție a Lacedemonienilor*.”³

Acesta este un exemplu prin care Aristotel critică o stare de fapt pe care nu o aprobă, avansând în chestiunea respectivă propriul punct de vedere, în calitate de normă generală, ideală de conduită.

¹ *Ibidem*, 1335b, 13-19, p. 195.

² *Ibidem*, 1335b, 39 - 1336a, 2, p. 196.

³ Sylvie Vilatte, *op.cit.*, p. 42.

Concluzie

În ciuda acestei luări de poziții și a afirmării necesității unor reglementări precise ale statului privind conduita femeii în gospodărie și în cetate, Aristotel nu ne atrage atenția printr-o poziție proprie marcată de o deosebită originalitate. Criticând concepția platoniciană despre comunitatea femeilor, pe care o consideră dăunătoare cetății și, în plus, imposibil de realizat, el își conturează viziunea despre condiția ideală a femeii în termeni foarte apropiați de rolul pe care cetatea greacă a vremii sale îl acorda în mod obișnuit femeii. Respingând ca total greșită și păgubitoare poziția autoritară pe care femeile au reușit, prin diverse mijloace, să o dobândească în Sparta, de exemplu, el le reduce acestora importanța socială la organizarea casei, în calitate de soții, precum și la nașterea și creșterea copiilor, deci în calitate de mame – ceea ce exprimă, în ultimă instanță, o atitudine de acceptare și legitimare a practicilor comune ale epocii sale.

DESPRE NATURA RĂULUI – SOLUȚIA SFÂNTULUI AUGUSTIN

Anton ADĂMUȚ¹

Abstract: *The problem of Evil always fascinated both the philosophers and the theologians. The solutions given to the problem of Evil were almost all the time different in form, but similar in their content. Augustin gives in a unique way a sui generis solution. The question in this case can be formulated: where does Evil come from, given the fact that God exists, or where does Good come from, if God didn't exist. Augustin has his starting point in manicheism, according to which Evil actually exists and is grounded in an active spiritual principle, opposed to the principle of Good. Then he inquires the neoplatonists, the only ones to reach the conclusion that Evil doesn't actually exist, being only a privation of Good. What is certain is that Augustin knew two solutions to the problem of Evil: the manicheistic dualism and the immanentist pantheism. He is the first to see the problem in metaphysical terms, considering metaphysics as the only way towards a reasonable solution. In what follows we will see how.*

Keywords: *Saint Augustin, the problem on Evil, the nature of Evil, the origin of Evil, types of Evil.*

Introducere

În *Marcu* 5, 6-9 aflăm pilda demonizatului din Gadara, pildă care scoate în relief natura răului. („*Et videns Iesum a longe cucurrit et adoravit eum et clamans voce magna dicit: «Quid mihi et tibi, Iesu, fili Dei Altissimi? Adiuro te per Deum, ne me torqueas».* Dicebat enim illi: «*Exi, spiritus immunde, ab homine».* Et interrogabat eum: «*Quod tibi nomen est?*» Et dicit ei: «*Legio nomen mihi est, quia multi sumus»*”).

Isus întreabă de nume. La iudei și la greci, numele exprimă esența lucrului sau a ființei care-l poartă, și în numele persoanei este ascuns destinul ei (*nomen est omen*). Sensul, să spun, ontologic al întrebării lui Isus era: care este ființa ta ascunsă, natura ta, demonule?! Și când demonul răspunde, trece de la singular la plural, de la numele „meu” la numele „nostru”. Scripturile, scrie Evdokimov², nu fac filosofie și Biblia nu

¹ “Alexandru Ioan Cuza” University, Iasi, Romania.

² Paul Evdokimov, *Vîrstele vieții spirituale*, Editura Asociația filantropică medicală creștină „Christiana”, București, 1993, pp. 67, 76.

vede în rău o simplă lipsă a binelui, o neîmplinire, ci o libertate eşuată și devenită voință rea. Răul adaugă neființă la ființă și o pervertește pe aceasta din urmă într-o experiență malefică.

Problema cea mare este: de unde provine răul dacă Dumnezeu există, iar dacă Dumnezeu nu există, de unde provine binele? Interesează, prin forța lucrurilor, doar primul aspect. Augustin pleacă de la doctrina maniheilor, doctrină conform căreia răul are existență și e întemeiat într-un principiu viu, activ, spiritual și cu totul opus principiului binelui. Răul este materia și răul este proclamat ca ființă. Așa susțineau maniheii, gnosticii și pelagenii. Augustin se revendică de la neoplatonici, singurii care au ajuns la ideea că răul nu are existență, că este un accident, o lipsă, o privație. În *Eneada* I, VIII, 51 („Despre ce sunt și de unde provin relele”), Plotin susține că răul e fie defect, fie exces, e lipsă de măsură, nu e simplă privație, ci adăugire a ceva străin naturii unui lucru anume. Cert e că Augustin cunoștea față cu problema răului două soluții: dualismul și panteismul imanentist. Meritul lui Augustin este acela că e cel dintâi care concepe problema răului din punct de vedere metafizic, aflând în metafizică singura cale care poate duce la o soluție satisfăcătoare¹. Pleacă de la metafizică, întrucât Binele și Ființa sunt identice și Binele însuși se definește ca Ființă. Premisa este: întrucât Binele este Ființa, răul nu are existență, deci defectul moral devine defect ontologic. Dacă răul ar avea ființă, răul ar fi el însuși Binele, prin urmare răul ar fi bun! Dualismul maniheist e înlăturat prin aceea că nu pot exista două principii absolute. Răul nu este ceva de sine stătător, răul nu este o natură în sensul propriu al cuvântului. Pentru ca Binele să existe, nu are nevoie de rău. Pentru ca răul să acționeze, are nevoie de Bine. Dacă Binele este ceva de la sine înțeles, nu la fel stau lucrurile și cu răul.

Spre exemplu, boala nu este pentru corp o substanță de sine stătătoare ci un defect al trupului, o privație de ceea ce este esențial trupului – sănătatea. Răul se adaugă unei substanțe, și când substanța aceea piere, răul piere. Răul se află numai pe lângă cele existente și care, prin aceea că există, sunt și bune. Cele ce există, „dacă vor fi private de orice categorie de bine, nu vor mai exista; însă, atâta timp cât ele există, sunt bune; ceea ce înseamnă că toate câte există sunt bune, și răul acela despre care ne întrebăm de unde vine, nu este substanță întrucât dacă ar fi

¹ Constantin C. Pavel, *Problema răului la Fericitul Augustin*, Editura Anastasia, Bucharest, 1998, p. 36.

substanță, ar fi bun”¹. O natură este rea numai întrucât este coruptă. Întrucât ea *este* natură, e bună, încât la Sfântul Augustin conceptul de natură este identic cu acela de Ființă. Este și motivul pentru care Augustin va atribui naturii cele trei caractere ale Ființei: *unitatea*, *inteligibilitatea* și *bunătatea*. *Unitatea* împotriva maniheilor, *inteligibilitatea* împotriva panteismului neoplatonic și *bunătatea* împotriva celor deja amintite, împreună, și a pelagienilor deopotrivă. Orice natură, întrucât e natură, e bună, inclusiv natura diavolului, de unde se vede că Binele nu poate fi anihilat de rău, căci, dacă ar fi, Binele ar fi totuna cu neființa. Nici un rău nu poate să lucreze în așa fel împotriva naturii încât să o facă pe aceasta să dispară. Răul este privația formei (ordinii) și dacă răul s-ar priva de formă în totalitate, s-ar priva de sine. Puterea însăși a răului este limitată; voința rea nu poate produce nimic împotriva ordinii stabilite de Dumnezeu. Cauza răului nu e una activă, ci una privativă; voința către rău este o voință privativă.

Am stabilit deja identitatea dintre conceptul naturii și acela al Ființei, dar e de spus că identitatea nu este absolută. Dacă toate lucrurile participă la Ființă, lucrurile participante nu o fac și în același grad, adică, în creaturi există o ierarhie pe care creaturile nu și-o dau, dar nici nu o primesc toate în mod definitiv. Astfel că piatra rămâne piatră, calul rămâne cal. Omul însă, prin liberă voință, poate deveni *ne-om* rămânând totodată om. Aidoma îngerului care devine *ne-înger* rămânând un el însuși diferit! Își conservă natura, esența, e adevărat, deopotrivă cu perturbarea funcției. Esența spune: să-i slujim lui Dumnezeu. Esența decăzută se ridică împotriva lui Dumnezeu. Absolut adevărat este că naturile create au ființa *de la* Dumnezeu și nu *din* Dumnezeu, ele sunt și nu sunt. „Și m-am uitat apoi la toate celelalte care sunt mai prejos decât Tine și am văzut că ele nici există în mod absolut, dar nici nu există în mod absolut. Că, de bună seamă, există, întrucât de la Tine sunt; și că nu există, fiindcă ele nu sunt ceea ce ești Tu: deoarece există cu adevărat numai ceea ce rămâne neschimbat”². Ierarhia cuprinde pe *esse*, *vivere* și *intelligere* și numai omul

¹ Augustin, *Confesiuni*, Editura Humanitas, București, 1998, VII, 12, 18. Și adaugă în *De Vera Religione*, XXIII, 44: *Quoniam igitur vitium animae non natura eius, sed contra naturam eius est, nihilque aliud est quam peccatum et poena peccati; unde intellegitur nullam naturam, vel, si melius ita dicitur, nullam substantiam sive essentiam malum esse.*

² *Ibidem*, VII, 11, 17. Și e de resimțit aici influența lui Platon prin aceea a lui Parmenide.

le are pe toate trei, încât *privatio* în această „treime” se poate manifesta cel mai mult. Caracterele Ființei se distribuie creaturii și avem: *unitatea* ca unitate de compoziție, de subiect unificat; *inteligibilitatea*, care e posibilitate pură, și *bunătatea* care se desăvârșeste numai prin activitate proprie.

Asta se întâmplă creaturii. Creatura nu este un bine prin esență, ea este un bine prin participare. Dumnezeu nu putea da creaturilor infailibilitatea și impecabilitatea, căci acestea aparțin doar ființei perfecte. Orice creatură este limitată, deci imperfectă, și aceasta este chiar condiția existenței creaturii. Dacă lucrurile nu ar sta așa, atunci nu ar exista diferență între substanța lui Dumnezeu și substanța creată, or tocmai această lipsă de diferență o reproșează Augustin panteismului (cel puțin de tip plotinian). Lucrurile create sunt bune, dar nu sunt *din* substanța lui Dumnezeu pentru că nu *din* El sunt făcute, ci *ex nihilo*.

De altfel, dacă lucrurile ar fi fost făcute *din* substanța lui Dumnezeu, *din* natura Lui, lucrurile n-ar mai fi fost supuse păcatului. Chiar termenul *creatio* înseamnă că a fost făcut (creat) ceva din nimic. Altminteri n-ar mai fi fost creație, ci modificare, schimbare, transformare. Făcut (creat) *ex nihilo* înseamnă și a veni din nimic, din neant, din neființă. Dar asta înseamnă că tot ceea ce vine de acolo, din neființă către ființă, comunică nu doar ființei, ci și contrariului – neființa. De aceea natura a tot ceea ce este rău e lipsa și privația care se însoțește și se împărtășește cu ființa. Ceea ce este *din* substanța lui Dumnezeu este identic lui Dumnezeu și nu poate fi creatură, caz în care Augustin acceptă o lipsă originară în orice creatură. Dar dacă natura în sine nu e un rău și orice creatură iese bună din mâinile Creatorului înseamnă că răul, din punct de vedere metafizic, nu există! Natura răului este identică privației, coruperii (*malum nihil aliud quam corruptio; non est ergo malum nisi privatio boni*). Proprietatea naturii este binele; defectul naturii este răul. Binele naturii nu este imutabil, ci schimbător, iar schimbarea este locul prin care intră în lume răul. Ce înseamnă răul privit în acțiunea lui ca factor corupător? Înseamnă afectarea bunătății naturii, adică a celor trei elemente care definesc bunătatea:

- „măsura” (*modus*) naturii este coruptă când lucrul are calități mai mici decât ar trebui să posede;
- „specia” (*forma*) este coruptă când intervine nepotrivirea, inadvertența (ceea ce este permis în public nu este permis și în Biserică!);

- „ordinea” este aceea care conferă fiecărui lucru locul lui¹ (*De Natura Boni*, IV conchide: *Proinde cum quaeritur unde sit malum, prius quaerendum est quid sit malum: quod nihil aliud est quam corruptio, vel modi, vel speciei, vel ordinis naturalis. Mala itaque natura dicitur, quae corrupta est: nam incorrupta utique bona est. Sed etiam ipsa corrupta, in quantum natura est, bona est; in quantum corrupta est, mala est*).

Oricât de mult ar fi coruptă o natură, ceea ce rămâne din ea este bun și din ea rămâne totul ca natură, nu și ca funcție. Problemele nu încep nici cu natura nici cu funcția. Problemele încep cu *dis*-funcția! De aceea spune Augustin că natura este bună întrucât e creată și este rea întrucât poate fi coruptă. Urmează că nici măcar răul cel mai mare nu poate afecta lucrul (natura) în ființa lui (ei). De aici implicația metafizică a Binelui și defectul ontologic al răului. Nu există ființe rele în sine, așa cum predicau maniheii.

În *De Moribus Ecclesiae et de Moribus Manichaeorum* (II, 7 - *malum est, non substantia ulla, sed substantiae inimica inconvenientia*), Augustin dă exemple în acest sens și conchide că natura în sine este bună, doar că efectele diferă (otrava poate fi, după caz, medicament sau otravă ca atare). „Răul nu-i deci o substanță, ci un accident al substanței, așezată într-un mediu care nu îi convine”². Corupția nu este substanță, este doar coborâre pe scara ființei (*non est malum nisi minus bono*). Această coborâre tentează neantul; îl tentează doar, nu-l și atinge (*corruptio tendit ad non esse*). „Toate aceste noțiuni aplicate la: natură, substanță, ființă, bine, ca: accident, viciu, înclinație spre mai puțin, tendință spre neant, pierdere a unui bine, sunt etape care marchează eforturile progresive ale gândirii lui Augustin pentru determinarea corectă a naturii răului. Dintre toate, termenul *privatio boni* pare cel mai potrivit pentru a o exprima”³. Nimic nu este mai rău decât privarea de bine. Aceasta ar fi *natura* răului.

¹ Idem, *De Natura Boni*, cap. III-IV. Cap. III poate fi rezumat astfel: *Modus, species et ordo generalia in rebus a Deo factis*, iar cap. IV: *Malum est corruptio modi, speciei aut ordinis*. Răul este corupere a modului, a speciei, a ordinii naturale. Lui Augustin îi datorăm ideea, adevărată că de factură platoniciană, că răul este un deficit la substanță, o lipsă, că nu e, în tot cazul, natură. Și nu doar în *De Natura Boni* „modul”, „specia” și „ordinea” sunt corelate defectului (sau deficitului) ontologic.

² Constantin C. Pavel, *op. cit.*, p. 48.

³ *Ibidem*, p. 50. În *Contra adversarium legis et prophetarum*, I, 4 Augustin spune: *non est ergo malum nisi privatio boni*. La fel în *De Civitate Dei*, XI, 22 : *cum omnino natura nulla sit malum nomenque hoc non sit nisi privationis boni*.

Despre originea răului

Dar dacă răul nu se află nici în Dumnezeu, nici în natura noastră proprie (care e bună), și nici în lucruri (care sunt indiferente în sine), care este atunci *originea* lui? Augustin spune că nu putem învinovăți aurul sau argintul pentru că există avari, după cum nici femeile frumoase nu sunt vinovate pentru că există adulteri. Este clar că răul nu are o realitate ontologică proprie, dar faptul acesta nu-l face să fie mai puțin prezent. Defectul ontologic nu-l privează de orice fel de existență. Berdiaev¹ spune că lumea creată de Dumnezeu e plină de rău, numai că la temelie lumii se află cel mai mare bine – libertatea spiritului – care arată că omul poartă în el imaginea divinității. Libertatea devine astfel singura soluție la problema teodiceii și problema răului nu este în acest fel altceva decât problema libertății. Să vedem, pentru început, de unde provine răul.

Mai întâi, spune Augustin, răul nu se originează în trup (materie), așa cum credeau maniheii și neoplatonicii. Trupul este creat, prin urmare nu poate fi rău în sine. E unul dintre bunurile mici, dar un bun, totuși. Dacă trupul ar fi originea răului toți oamenii ar trebui să fie răi, ar trebui să păcătuiască. Carnea în sine nu e un păcat; e pedeapsa păcatului, și nu carnea ca atare, cât înclinația spre ea. Nu trupul face sufletul să fie vinovat, ci invers, căci trupul, ca bun inferior sufletului, se supune acestuia. Trupul este ocazia, nu cauza răului (păcatului).

Augustin merge până acolo încât spune că nici diavolul nu este originea răului. Dacă ar fi să acceptăm pe diavol ca izvor al răului, nu am fi decât niște dualiști (manihei, gnostici sau neoplatonici). Diavolul este *mediator mortis*, este *persuasor peccati*, după cum e și *praecipitator mortis*, dar nu poate fi mai mult decât atât. Condiția diavolului este aceea a ispitorului. El este instrumentul de care se folosește Dumnezeu pentru a pedepsi pe păcătoși.

¹ Nikolai Berdiaev, *Spirit și libertate. Încercare de filosofie creștină*, Editura Paideia, București, 1996, p. 199. „Lumea creată de Dumnezeu e plină de rău, dar la temelie ei se află cel mai mare bine, libertatea spiritului, care arată că omul poartă în el imaginea divină. Libertatea este singura soluție la problema teodiceii. Problema răului constituie problema libertății. Dacă nu înțelegem libertatea, nu se poate pricepe faptul irațional al existenței răului în lumea divină. La originea lumii se află o libertate irațională înrădăcinată în profunzimea neantului”. Nu știu dacă Berdiaev a fost un augustinian, dar vorbește ca și cum ar fi fost!

Augustin detronează pe diavol. Diavolul e doar un călău, nicidecum un stăpân și nici măcar nu are putere proprie. Inclusiv diavolului totul îi vine de la Dumnezeu. El poate seduce, poate ispiti, dar nu se poate substitui celui pe care-l ispitește și nici nu-i poate transmite acestuia păcatul din perspectiva cauzei. Și diavolul rămâne la simplul stadiu de ocazie a păcatului. Cât de puțin este diavolul, inclusiv diavolul o știe!

Cauza răului e de căutat în altă parte. Omul o cercetează mereu în afara lui. Nu o află. Mai are de cercetat încă într-un loc – înlăuntrul lui. O face și se teme de ceea ce vede, căci în om se află originea răului, nu în natura omului (care este bună), ci în voința lui (care nu poate fi rea, ci doar *îclinată* spre rău). Răul (căderea în păcat) îl „dobândește” omul datorită faptului de *a fi voit* să trăiască nu după Dumnezeu, ci după sine. Voința este și condiția și cauza păcatului. Dorința și pasiunea sunt reflexe ale voinței libere și care consimte (*nostrum causa malorum nos sumus*).

Ceea ce nu este voluntar nu este nici păcat. Un sofism se poate strecura aici. L-a folosit Iulian Pelagianul împotriva lui Augustin. Iată-l: admitem că voința este cauza păcatului. Dar cine este cauza voinței? Dumnezeu! Deci Dumnezeu este cauza păcatului (*si malum ex homine, homo per Deum; malum igitur per Deum*). Augustin răspunde în *De Libero Arbitrio* (II, 18, 48): nimeni nu reproșează lui Dumnezeu de a ne fi înzestrat cu organe de care uzăm spre rău (ucidem cu mâna, spre exemplu); tot așa nu i se poate reproșa de a ne fi înzestrat cu liber arbitru pe care-l putem îndrepta și spre rău. Voința e bună în sine; efectele folosirii ei variază după felul cum ne folosim de ea. Voința are ca exigență adeviziunea personală, căci, prin comparație, nimeni nu poate fi frumos cu frumusețea altuia sau fericit cu fericirea altuia, după cum nu poate fi iubit și nici nu poate iubi cu iubirea altuia!

Bunătața voinței vine de la Dumnezeu. Răul ei folos vine de la om. Când Adam păcătuiește, Adam nu este neascultător cu trupul, Adam este neascultător cu voința. Va fi neascultător și cu trupul, dar *după* ce a fost așa cu voința lui întreagă și liberă. Păcatul lui Adam a fost precedat de o voință potențial înclinată spre rău, ceea ce vrea să spună că voința face răul doar posibil, nu-l face însă și necesar. Voința devine rea când preferă unui bine superior un bine inferior, prin urmare nu există rău mai mare, există doar bine mai mic.

Augustin ține mult la ideea aceasta. Dezordinea binelui este de regăsit în dezordinea amoroasă. Când aleg, să spun, binele mai mic în dauna binelui mai mare aleg prost, aleg răul, adică binele mai mic față cu

binele mai mare este un rău. Și paradoxalul Augustin mai spune aici un lucru tulburător: originea răului este binele! Dacă tot binele din lume ar ocupa treptele unei scări, fiecare treaptă este în sine un bine și devine rău doar prin relație cu treapta superioară pe care am ignorat-o în actul alegerii mele. Răul devine astfel rezultat al dezordinii și înțeleg acum ce vrea să spună Augustin prin faptul că răul nu există. Voința orientată spre binele inferior nu este cauza eficientă, este cauza deficientă. De ce poate fi așa? Pentru că e creată *din nimic*, nu *din* Dumnezeu. Pe scurt, dezordinea are teribile implicații ontologice. Să vedem, cu Augustin, cum se exprimă dezordinea în lume și cum arată o lume dezordonată prin rău.

Tipologia răului

Nimeni nu poate contesta acțiunea răului în lume și multiplele lui forme de manifestare. În cel puțin două locuri, Augustin se oprește asupra clasificării răului. *De Natura Boni*, 6 diferențiază între răul voluntar (păcatul) și răul penal (pedeapsa pentru păcat): *Rationalium spirituum corruptio alia voluntaria, alia poenalis*. Iar în *Retractationes*, II, IX scrie: „Cartea *Despre natura binelui* este îndreptată împotriva maniheilor, în ea arătându-se că Dumnezeu este o natură nesupusă schimbării și binele suprem; și că de la El sunt celelalte naturi, fie spirituale, fie trupești, și că toate sunt bune, întrucât sunt naturi” (*Liber De natura boni adversus Manichaeos est, ubi ostenditur naturam incommutabilem Deum esse ac summum bonum, atque ab illo esse ceteras naturas sive spirituales sive corporales, atque omnes, in quantum naturae sunt, bonas esse*). Decisiv este în *Retractationes*, II, X: „un oarecare Secundinus, nu dintre aceia pe care lumea îi numește manihei aleși, ci dintre aceia pe care-i numește auditori, mi-a scris ca unui prieten, dojenindu-mă onorabil, pentru că prin scrierile mele criticam acea rătăcire, el îndemnându-mă să nu mai fac acest lucru”¹. Vorbește și despre întreita împărțire a răului: *defectus culpabilis* (răul voluntar, moral sau păcatul) *defectus poenalis* (pedeapsa pentru păcat, răul fizic) și *defectus naturalis* (răul metafizic)².

¹ Augustin, *Retractationes*, Editura Anastasia, București, 1997, II, 10.

² Vezi și Constantin C. Pavel, *op. cit.*, pp. 52-53: „socotim că există deosebire între răul penal și răul natural. Dacă răul penal ar mai putea intra în răul fizic, deși nu în întregime, întrucât pedeapsa nu se dă numai sub forma răului fizic, ci și a celui intelectual și moral, care pot fi și penale, răul natural nu poate intra nicidecum alături de cel penal, decât numai dacă înțelegem prin el tot o pedeapsă.

Deosebim, prin urmare, la Augustin, între răul metafizic, răul moral și răul fizic. Să urmăresc aceste distincții, pe rând.

Formal, sintagma *rău metafizic* apare întâia oară la Leibniz¹. Augustin nu o folosește decât implicit. Răul metafizic, propriu vorbind, este inegalitatea în imperfecțiune, simplă imperfecțiune originară a creaturilor. Dar, cum orice creatură este imperfectă, urmează că răul metafizic nu este, în realitate, din punct de vedere ontologic, un rău. Inferioritatea omului, de pildă, în raport cu Dumnezeu, nu este și cauză a răului. Această inferioritate explică doar posibilitatea răului. Din felul în care Dumnezeu a ordonat creaturile rezultă că orice creatură este bună. Din acest motiv substanța în care nu se află nici un bine este o substanță imposibilă. Spre exemplu, substanța demonului nu-i un rău! Când vorbim despre imperfecțiune avem în vedere exclusiv gradele ființei, pentru că altfel orice existență, oricât de inferioară ar fi, este perfectă la nivelul ei, iar această perfecțiune stă în faptul că orice natură este totdeauna ea însăși, iar nu altceva.

Toate creaturile sunt imperfecte în raport cu Dumnezeu, dar sunt perfecte în esența și scopul lor. În alți termeni, Dumnezeu nu conferă nici unei existențe un scop peste puterile naturale pe care existența respectivă le poate satisface. Fiind creată, ființa este și mărginită, dar această mărginire (imperfecțiune) nu e considerată de Augustin ca fiind un rău. Principiul este acela după care nimeni nu datorează ceea ce nu a primit, și imperfecțiunea creației nu ține de voința creaturii. Orice se poate spune despre răul metafizic, nu și că este voluntar. Nefiind voluntar, nu este culpabil, și nefiind așa, nici nu este rău. Creația este privată de

Așa încât, noi l-am rândui mai curând printre relele zise metafizice, inerente existenței. Prin răul natural noi înțelegem răul metafizic, și care în fond nu e un rău veritabil. Iar relele naturii le rânduiim, o parte printre cele penale, și o parte printre cele metafizice, după cum ele rezultă dintr-o deficiență originară sau din păcatul originar. Cu această împărțire a răului, în termenii arătați, Augustin se arată a fi descoperit de mult adevăruri pe care le atribuim, de obicei, lui Leibniz [...]. Noțiunea răului metafizic nu e o achiziție nouă. Numai cuvintele sunt noi”.

¹ G.W. Leibniz, *Eseuri de teodicee*, Editura Polirom, Iași, 1997. Răul metafizic, spune Leibniz, constă în „imperfecțiunea originară a creaturilor: aceasta le face capabile să păcătuiască; iar în înlănțuirea lucrurilor există circumstanțe ce fac ca această putere să fie pusă-n act”; pp. 175, 247-248. În mai multe locuri Leibniz analizează originea răului, raportul bine-rău, speciile răului (pp. 145-148; 173-176; 189; 207-208; 224), și e de remarcat similitudinea cu limbajul Sfântului Augustin.

perfectia divină tocmai ca să poată exista, încât condiția creației este chiar privația perfecției. Dacă Dumnezeu ar crea perfect (*din* substanța Lui), n-ar crea. Nimic nu este rău doar pentru aceea că există. Pentru acest motiv, toate sunt bune. Întrucât omul este creația lui Dumnezeu și Dumnezeu a creat numai lucruri bune, răul metafizic nu există. „Imperfecțiunea metafizică a creaturilor nu e un rău în sine; ea explică totuși posibilitatea răului în lume”¹. Răului metafizic îi spune Augustin *defectus naturalis* tocmai plecând de la faptul că relele naturii se împart, după originea lor, în *metafizice* (întrucât rezultă dintr-o deficiență originară pe care o aflăm nu în Dumnezeu Însuși, ci în actul creației) și *poenalis* (întrucât sunt urmare a păcatului originar). Răul metafizic nu se originează în voința omului, răul metafizic este doar un deficit de substanță în raport cu Dumnezeu.

Răul moral este singurul rău cu adevărat și răul acesta este păcatul. O definiție a păcatului ar spune că el, păcatul, este manifestarea iubirii creaturii față de creatură mai mult decât față de Creator. Iar dacă răul este păcatul, urmează că originea păcatului nu este alta decât originea răului – voința. Singurul rău adevărat este răul moral: *nullum esse malum nisi peccatum*. Am spus că lucrurile în sine nu sunt rele. Răul rezidă în nepotrivita folosire a lor. Ordinea din lume, cea naturală și cea revelată, au ca exigență faptul iubirii lucrurilor *după* perfecțiunea lor. Dumnezeu trebuie iubit cu iubirea ce se cuvine lui Dumnezeu, lucrurile – cu iubirea ce se cuvine lucrurilor. A inversa ordinea celor două iubiri înseamnă dezordine. A iubi nu e nicidecum un păcat. Păcat devine iubirea nu atunci când este ceva iubit, păcat devine iubirea când ceva sau cineva este iubit rău, este iubit prost, încât răul însuși stă în faptul de a iubi rău, dezordonat. Când cele iubite în iubire sunt orânduite după perfecțiunea lor, răul dispare (*ordinate ergo caritatem, et iam malum nullum est*). Această „dezordine amoroasă” o vom afla și la temelia celor două cetăți. A iubi ceva după o „ordine” care nu se află în acel ceva înseamnă a păcătu (răul moral), căci obiectul/subiectul dorinței (voinței) mele este în afara firescului. Nu pot iubi un lucru așa cum iubesc un om, și nici pe Dumnezeu ca pe un semen, nici soția ca pe copil și nici pe părinți ca pe îngeri. Lucrurile nu pot fi iubite pentru ele însele. A le iubi astfel înseamnă a le deturna de la scopul lor. Fiecărui lucru îi este însoțitoare o folosință; a le vedea (folosi) în alt fel, e *defectus culpabilis*. Dar a le vedea în alt fel nu stă

¹ Constantin C. Pavel, *op. cit.*, p. 59.

în natura lucrului ca atare, stă în voința mea liberă și întreagă. Păcatul e rezultatul voinței constrânse de orgoliu și de lipsa iubirii lui Dumnezeu.

Esența răului moral este tocmai această deturnare de sens (scop) a iubirii noastre de la folosința lucrului la lucrul însuși, de la Dumnezeu la mine însumi. Esența păcatului moral este dezordinea în iubire, este „dezordinea amoroasă”. Fiecare poate iubi rău sau bine pe Dumnezeu, aproapele sau lumea. Ierarhia arată că Dumnezeu este mai presus de noi, aproapele este lângă noi, iar lumea mai prejos de noi (prin „lume” înțelege Augustin tot ceea ce nu este aproapele și cu atât mai puțin Dumnezeu). Îl iubim bine pe Dumnezeu plecând *de la El*, mergând *cu El* și liniștind iubirea *de El în El*. Iubim aproapele, plecând de la el, unindu-ne cu el și ajungând la Dumnezeu.

Se prea poate să pară ca toată această chestiune să se asocieze unui paradox teribil, căci lucrurile sună, în realitate, astfel: locul de origine al păcatului este iubirea! Și lucrurile chiar așa și stau. Faptul că iubești nu te salvează. Faptul că iubești te poate salva în momentul în care nu iubești dezordonat. Despre corecta distribuție a iubirii este vorba aici, încât eu pot păcătuî în chiar exercitarea actului esențial al creștinismului – iubirea. Cum este posibil așa ceva? Iubind prost, dezordonat, încrucișat, și când iubesc în acest fel sunt în plin și deplin păcat.

Răul moral este, prin urmare, echivalentul unei răsturnări de valori și deturnări de scopuri, o dezordine care afectează ordinea instituită de Creator și care este afectată nu în ea însăși, ci în noi înșine. Păcatul este acțiunea voluntară în care mă prefer pe mine însumi lui Dumnezeu. Orgoliul, mândria sunt locuri din care pleacă tot păcatul, după cum umilința e locul din care pleacă toată virtutea. Orgoliul și umilința, sau două iubiri și două cetăți: „două iubiri au zidit două cetăți: iubirea de sine până la uitarea și disprețul de Dumnezeu, cetatea pământească; iubirea de Dumnezeu până la uitarea și disprețul de sine, cetatea cerească”¹. Răul este caricatura, deformarea și boala ființei. Înainte de toate, răul este minciună și mereu trece el drept ceea ce nu este în realitate. Mereu răul cucerește înșelând. Diavolul este un impostor, un negator, un ispititor, nu are propriul izvor de viață și din acest motiv primește totul

¹ Augustin, *De Civitate Dei*, XIV, 28: *Fecerunt itaque civitates duas amores duo, terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum, caelestem vero amor Dei usque ad contemptum sui.*

de la Dumnezeu. Puterea lui e închipuită, iluzorie și înșelătoare¹. Răul moral nu e în afara noastră, nu e în Dumnezeu, e în voința noastră liberă și în atitudinea voinței libere față de Dumnezeu, în atitudinea ei orgolioasă, dezordonată și dezordonatoare. Insist asupra faptului că dezordinea aceasta nu afectează natura celorlalte lucruri, căci aceasta, ordinea, în sine, este perfectă (voința rea este doar negația interioară a ordinii). Afectat este înlăuntrul meu, și consecința faptului că pun răul între mine și mine însumi este aceea potrivit căreia nu mai văd în sinele meu ceva mai adânc decât mine însumi. Mă văd doar pe mine și orgoliul care mi-a dat vederea aceasta rea, coruptă și coruptibilă. Mă uit precum Narcis în apa lacului, mă plac și cad în mine, însumi crezând că l-am aflat pe celălalt. Or Narcis este tocmai modelul suspendării relației.

Răul fizic (*malum pati*) este urmarea răului moral (*malum esse*) și se numește pedeapsă. Urmarea lui nemijlocită este suferința. Pedeapsa este un rău suferit pentru un rău comis (*poena est malum passionis, quod infligitur ob malum actionis*). Răul metafizic nu există, răul moral este singurul rău cu adevărat, iar răul fizic este consecința răului moral. Răul moral este acela pe care îl săvârșește omul, răul fizic este acela pe care îl suferă. Primul e păcatul, al doilea e pedeapsa. Suferința pentru păcat este o realitate pe care nimeni nu o poate ignora. ea este atât de răspândită încât omenirea a văzut în răul fizic forma exclusivă a răului.

Să mai adaug oare că în cazul omului suferința crește proporțional cu inteligența (înțelegerea), cu analiza suferinței? E de spus că „omul are privilegiul de a nu se corupe decât voluntar, dar îndată ce s-a corupt în acest fel, suferă și o corupție fără voia lui, pedeapsa”². De unde suferința? Din nesocotirea unei ordini! Adică există, printre creaturi, unele lipsite de

¹ Nikolai Berdiaev, *op. cit.*, p. 205. Locul acestea este de exemplificat prin *Iov* (1, 1-12 ; 2, 1-7) de unde se vede că, de la sine, diavolul nu are nici o putere. Toată puterea lui este delegată și limitată de Dumnezeu.

² Constantin C. Pavel, *op. cit.*, p. 101. Prin consecință, „răul a intrat în lume prin voință. El nu este o fire, ci o stare”. În *Capita de perfectione spirituali*, Diodoh al Foticeii spune că „firea binelui este mai puternică decât obișnuința răului, căci binele este, pe când răul nu este sau, mai degrabă, nu există decât în momentul în care este săvârșit”. Păcatul nu e maladia trupului, e maladia a voinței și voința e bolnavă când consideră ca fiind bine o închipuire a binelui. Răul devine efectiv numai prin voință și voința este singura lui subzistență (vezi și Vladimir Lossky, *Teologia Mistică a Bisericii de Răsărit*, Editura Anastasia București, 1990. Capitolul VI, acela care se ocupă de „Chip și asemănare”, pp. 143-161).

rațiune, altele înzestrate cu rațiune. Cele neraționale (nu iraționale) își îndeplinesc rolul având substituite în ele însele rațiunii instinctuale, astfel că ele nu se abat de la ordine. Omul se poate abate de la această ordine și substituie ordinii naturii propria lui ordine. Din conflictul celor două tipuri de ordonări apare suferința. Ordinea lumii rămâne așa cum a zămislit-o Creatorul în ciuda ordinii (dezordinii, în fapt) pe care eu vreau să o pun acolo unde deja, în mod natural, se afla ceva, altceva. Augustin spune că pedeapsa este imanentă voinței rele, încât orice păcat poartă cu sine pedeapsa ca pe un corelativ. Suferința este intervenția dreptății lezate a lui Dumnezeu și mijloc de mântuire. Suferința, ca urmare a păcatului, este expresia unei drepte judecăți, și ceea ce e drept nu poate să fie rău.

De Libero Arbitrio (III, 23, 69) spune că pedepsele nu sunt rele, pedepsele sunt bune. Dumnezeu nu îngăduie păcatul, dar permite pedeapsa în virtutea tămăduirii. Durerea este semnul unei ordini corupte, după cum boala este semnul unui trup nesănătos. Ambele semnaleză corupția și recheamă către starea inițială. Este de spus că în *De Ordine*, Augustin credea că răul poate contribui la perfecțiunea universului și că ordinea implică în mod necesar existența răului. Spune că răul contribuie la mai binele oamenilor, la perfecționarea ansamblului tot așa cum fiecare piatră concură la frumusețea mozaicului¹. Prea îndatorat neoplatonismului la acea dată, Augustin va reveni, susținând că păcatul nu poate contribui în nici un fel la perfecțiunea universului. „Concluzia este că răul fizic nu mai e de acum înainte, pentru Augustin, o simplă limitare, ci o pedeapsă pozitivă pentru păcatul lui Adam. Nu mai este o negație a unui bine superior, ci privația unui bine altădată posedat și gratuit acordat și conform naturii. O soluție încercată la problema răului (fizic – *n. m.*) fără noțiunea păcatului rămâne zadarnică”².

Oamenii se tem mai mult de suferință decât de păcat, se tem mai curând de efect decât de cauză. Uită că opusul binelui (mai curând corelativul binelui, căci dacă răul nu există atunci binele nu poate avea un opus!), care este răul, nu poate fi considerat ființă. Binele este proporțional cu Ființa, răul moral vine de la om, nu de la Dumnezeu, iar cauza lui nu este binele, ci abandonul binelui³ și, până la urmă, cum ar putea fi Dumnezeu cauza răului dacă El nu creează din necesitate, ci din bunătate!?

¹ Augustin, *De Ordine*, I, 1, 2.

² Constantin C. Pavel, *op. cit.*, p. 106.

³ Augustin, *De Civitate Dei*, XII, 9.

Concluzii

Câteva concluzii se impun. Maniheismul și pelagianismul prilejuiesc lui Augustin ocazia de a dezvolta problema răului ca pe o consecință și ca pe o manifestare a păcatului. Omul este creat de Dumnezeu și de la început natura lui este bună, la fel cum îi este și voința. Bunătatea aceasta, reflex al bunătății divine, are drept scop preamărirea și iubirea lui Dumnezeu. Când omul își întoarce fața de la Dumnezeu păcătuiește, adică voința se întoarce de la Binele imutabil (imuabil) și se orientează către lucrurile de jos și care nu sunt nedemne în sine, nedemnă (rea) este voința care alege o altă folosință a lor, a lucrurilor, alta decât aceea hărăzită lor. Neascultarea este esența păcatului și ea se manifestă fie făcând ceea ce este oprit, fie abuzând de ceea ce este îngăduit¹. În *Retractationes*, Augustin definește astfel păcatul: „păcatul este voința de a păstra sau dobândi ceea ce este oprit de către dreptate și de la care este liber de a te abține”².

Orice rău este un păcat, iar răul este consecința păcatului. Diavolul însuși este mediatorul păcatului, nu păcatul ca atare, căci Adam ar fi putut să nu cedeze ispitei, dar a cedat. „Voința cea rea nu este natură, ci se opune naturii, fiindcă e viciu, totuși, pentru că e legată de viciu, care nu poate să existe decât în natură, ea (voința cea rea) nu poate fi decât în natură, însă în acea natură pe care a creat-o Dumnezeu din nimic, nu în cea a lui Dumnezeu Însuși, din care s-a născut Mântuitorul”³. Dumnezeu ne-a dăruit o voință liberă și a te îndepărta de ceea ce este suprem (*quod summe*) ca să te apropii de ceea ce este minor (*quod minus*) înseamnă să ai o voință rea⁴. De sesizat că păcatul nu este făcut decât dacă este precedat de

¹ Ștefan C. Alexe, *Concepția Fericitului Augustin despre păcat și har*, în „Studii Teologice”, anul VIII, nr. 5-6, 1956, p. 331. Este de văzut acest întreg studiu, pp. 330-348.

² Augustin, *Retractationes*, I, 15, 4. Se înțelege din Augustin: da!, definiția aceasta a păcatului „este adevărată, pentru că s-a definit numai ceea ce este păcat, nu și ceea ce este pedeapsa păcatului. Căci atunci când definiția este astfel formulată încât în ea să fie și pedeapsa păcatului, ce altă mare putere are voința, sub pofta care domină, decât ca, poate, fiind evlavioasă, să ceară ajutor? Căci este liberă numai întrucât a fost eliberată, și numai într-atât este numită voință. Altfel trebuie numită mai bine poftă decât voință, nefiind, așa cum aiurează maniheii, adaosul unei alte naturi, ci viciul naturii noastre”.

³ Ștefan C. Alexe, loc. cit., p. 332.

⁴ Augustin, *De Libero Arbitrio*, II, 2, 4; *De Civitate Dei*, XII, 7. Ultimul loc explică: „nimeni să nu caute cauza eficientă a voinței rele, căci nu este vorba despre o

voință, și anume de voința coruptă. Adam alege (deliberează) dacă să-l asculte pe Dumnezeu sau pe ispititor. Față cu alegerea lui Adam, Dumnezeu este inocent fără să fie și indiferent. Dar nici inocența și nici indiferența nu pot modifica opțiunea mea încât, dacă sunt absolut liber nu pot fi relativ responsabil!

BIBLIOGRAFIE

- ALEXE, Ștefan C., *Concepția Fericitului Augustin despre păcat și har*, în „Studii Teologice”, anul VIII, nr. 5-6, 1956.
- AUGUSTIN, Sfântul, *Retractationes/Revizuirii*, traducere de N. I. Barbu, postfață de I. G. Coman, Editura Anastasia, București, 1997.
- AUGUSTIN, Sfântul, *Confesiuni*, traducere, studiu introductiv și note de Gh. I. Șerban, Editura Humanitas, București, 1998/2005.
- AUGUSTIN, Sfântul, *Despre liberul arbitru*, ediție bilingvă, studiu introductiv și note de Gh. I. Șerban, Editura Humanitas, București, 2004.
- AUGUSTIN, Sfântul, *Despre natura binelui. Contra maniheilor*, traducere și note de Cristian Șoimușan, postfață de Bogdan Tătaru-Cazaban, Editura Anastasia, București, 2004.
- AUGUSTIN, Sfântul, *Despre adevărata religie*, ediție bilingvă, traducere de Cristian Bejan, studio introductiv și note de Alin Tat, control științific al traducerii de Lucia Wald, Editura Humanitas, București, 2007.
- BERDIAEV, Nikolai, *Spirit și libertate. Încercare de filosofie creștină*, Editura Paideia, București, 1996.
- EVDOKIMOV, Paul, *Vârstele vieții spirituale*, cuvânt înainte și traducere de Ion Buga, Asociația filantropică medicală creștină „Christiana”, București, 1993.
- LEIBNIZ, G. W., *Eseuri de teodicee*, traducere de Diana Morărașu și Ingrid Ilinca, ediție îngrijită și studiu introductiv de Nicolae Râmbu, Editura Polirom, Iași, 1997.
- LOSSKY, Vladimir, *Teologia Mistică a Bisericii de Răsărit*, traducere, studiu introductiv și note de Pr. Vasile Răducă, Editura Anastasia, București 1990.
- PAVEL, Constantin C., *Problema răului la Fericitul Augustin*, EIBMBOR, București, 1996.
- PLOTIN, *Eneade I – II*, ediție bilingvă. Traducere și comentarii de Vasile Rus, Liliana Peculea, Alexander Baumgarten, Gabriel Chindea, cu o introducere de Vasile Muscă, Editura IRI, București, 2003.
- S. AURELII AUGUSTINI, Opera Omnia, edition latina, *Confessionum*, PL 32.
- S. AURELII AUGUSTINI, Opera Omnia, editio latina, *Contra Adversarium Legis et Prophetarum* PL 42.
- S. AURELII AUGUSTINI, Opera Omnia, editio Latina, *De Vera religione*, PL 34.

cauză eficientă, ci despre una deficientă, voința rea nefiind o eficiență, ci o deficientă”. Iată paradoxul metafizic al răului: el există fără să fie!

- S. AURELII AUGUSTINI, Opera Omnia, editio Latina, *De Ordine*, PL 32.
S. AURELII AUGUSTINI, Opera Omnia, editio Latina, *De Natura Boni*, PL 42.
S. AURELII AUGUSTINI, Opera Omnia, editio latina, *Retractationes*, PL 32.
S. AURELII AUGUSTINI, Opera Omnia, editio latina, *De Libero Arbitrio*, PL 32.
S. AURELII AUGUSTINI, Opera Omnia, editio latina, *De Moribus Ecclesiae et de Moribus Manichaeorum*, PL 32.
S. AURELII AUGUSTINI, Opera Omnia, editio latina, *De Civitate Dei*, PL 41.