

Anca MEIROȘU | Călătoria spre fericire. *Effingere Deum vs. Habere Deum*  
(cercetător independent)

**Abstract: (The Voyage to Happiness. *Effingere Deum vs. Habere Deum*)** In Antiquity, life was often illustrated as a voyage on a smooth or stormy sea, while happiness was seen more like an attitude of gratitude in front of joy and of resistance in front of trouble. The active contribution, the human implication in decoding the mechanisms implied in obtaining and maintaining the supreme wellbeing was constantly pointed out. In *De beata vita*, Saint Augustine sketches the metaphor of the man navigating on the waves of the ephemeral existence from a perspective which puts together the author's Christian beliefs with his predecessors' philosophy. To the Church Father, happiness, that strip of land on which one walks after getting off from the harbour of philosophy, represents on one side the fruit of the human efforts in building up an irreproachable moral conduct, but on the other side the most beautiful present offered by the divine. In the winding debate upon the indispensable conditions of reaching happiness, the one which opens the gate to the semantic polyvalences is expressed by the syntagma: "*habere Deum*". Our paper intends to treat about the importance of this condition which comprises all the other ones, but also about the place of happiness in the Christians' lives during the fourth century a.D.

**Keywords:** happiness, philosophy, voyage, creator, innovation

**Rezumat:** În Antichitate, imaginea vieții a fost adesea redată în termenii unei călătorii pe marea liniștită sau dezlănțuită sub vântul furtunii. De aici nu a mai fost decât un pas până la fuziunea ei cu imaginea fericirii înțelese în sensul cultivării unei atitudini de recunoștință în fața bucuriilor și de rezistență în fața necazurilor. Contribuția activă, implicarea omului în descifrarea mecanismelor care conlucrează la dobândirea și perpetuarea stării de bine suprem a fost punctată cu consecvență. În *De beata vita*, Fericitul Augustin conturează metafora omului navigator pe apele existenței vremelnice dintr-o perspectivă care îngemănează convingerile sale creștinești cu filosofia predecessorilor. Pentru părintele Bisericii, fericirea, acea fâșie de uscat pe care se pășește coborându-se din portul filosofiei, constituie atât rodul eforturilor omenești în construirea unei conduite morale ireproșabile, cât și cel mai mare dar oferit de divinitate. În vârtejul dezbaterii pe marginea condițiilor indispensabile atingerii fericirii, cea care deschide poarta polivalenței semantice este exprimată prin sintagma "*habere Deum*". Prezenta lucrare își propune să trateze despre însemnătatea acestei condiții care ajunge să le cuprindă pe toate celelalte, dar și despre locul fericirii în viața creștinului în secolul al IV-lea d.Hr.

**Cuvinte-cheie:** fericire, filosofie, călătorie, creator, inovație

κάλλιστον τὸ δικαιοτάτον, λῦστον δ' ὑγιαίνειν: ἥδιστον δὲ πέφυκ' οὗ τις ἐρᾷ τὸ τυχεῖν." ἅπαντα γὰρ ὑπάρχει ταῦτα ταῖς ἀρίσταις ἐνεργείαις: ταύτας δέ, ἢ μίαντούτων τὴν ἀρίστην, φάμεν εἶναι τὴν εὐδαιμονίαν.

„«Cel mai frumos lucru e dreptatea deplină, cel mai bun e sănătatea. Dar cel mai dulce e când dobândim ceea ce iubim». Căci aceste toate aparțin celor mai bune activități totodată. În acestea însă sau în cea mai bună dintre ele stă, după părerea noastră, fericirea.»

(Aristotel, *Etica Nicomahică*, 1099a)

În *Etica Nicomahică*, Aristotel lasă de înțeles că fericirea nu este de conceput în afara virtuții (etice sau dianoetice) și că, din acest motiv, ea este un atribut al omului,

singura dintre toate ființele dotată cu rațiune. În definirea fericirii, se cere stabilirea *scopului de atins*; pe baza acestei condiții, stagiritul identifică trei maniere în care este trăită viața. După părerea noastră, ele trimit la tot atâtea disfuncții comportamentale. Prima constă în identificarea fericirii cu *plăcerea*, inoculând astfel primatul trupului asupra sufletului. A doua presupune așezarea fericirii pe același nivel cu *onoarea*, vină care li se impută cel mai adesea oamenilor politici, convinși că părerea poporului ar contribui la creșterea importanței și stării lor de bine. A treia confundă fericirea cu *bogăția*, o iluzie care hrănește caracterele maladive, împietrite în contingent (EN 1095b-1096a)<sup>1</sup>. Într-un stat nepervers, fericirea nu poate fi gândită în absența relaționării cu semenii, ea obținându-se prin acțiune, iar acțiunea având mereu ca finalitate conservarea binelui comun. Concepția lui Aristotel despre fericire îmbracă astfel o dimensiune accentuat civică, asociabilă noțiunii de prietenie sau de bună comuniune. O diferență sensibilă în raport cu Platon, la care, suprapunându-se descoperirii de sine prin contemplarea ideilor pure, fericirea se cristalizează pe axa individualității. Sugestivă în acest sens este imaginea finală din mitul peșterii, în care, bine intenționat, dornic de a-și salva confrății din hățișul himerelor, prizonierul este măcelărit de aceștia.

Tiparul virtuții generatoare de fericire se regăsește și în stoicism. În *De vita beata*, Seneca afirmă că fericirea este dezideratul tuturor oamenilor: *Omnes beati uolunt* (DVB I, 1). Urmând aceeași linie discursiv-argumentativă a stagiritului, el subliniază că trebuie mai înainte să stabilim *ce anume* ne dorim să căutăm: *Proponendum est itaque primum quid sit quod adpetamus* (DVB I, 1). Alegerea greșită a obiectului poate cauza rătăcirea individului în amestecul confuz al maselor, care este inadmisibil pentru un filosof: *Nihil ergo magis praestandum est quam ne pecorum ritu sequamur antecedentium gregem, pergentes non quo eundum est sed quo itur*. (DVB I, 3). Rațiunea trebuie să primeze în fața imitației semenilor noștri, căci, în acest caz, imitația are un revers ascuns, lanțul greșelii: *Nec ad rationem sed ad similitudinem uiuimus* (DVB I, 3). Separând plăcerea de virtute, Seneca oferă o definiție ademenitoare și amplă a fericirii, prin care face elogiul unei vieți adaptabile circumstanțelor, în care mintea rămâne integră (*sana mens et in perpetua possessione sanitatis suae*), puternică și fermă (*fortis et vehemens*), răbdătoare (*patiens*), beneficiară a darurile sorții, dar neaservită lor (*usura fortunae muneribus, non seruitura*) (DVB III, 3). În cea de-a doua parte a lucrării, atenția se concentrează pe noțiunea de *libertate*, care apare ca fiind strâns legată de fericire: *In regno nati sumus: Deo parere libertas est* (DVB XV, 7). Efectul antinomic al construcției finale sporește prin sublinierea îndatoririi de imitare a acțiunilor zeului suprem cunoscut de stoici sub numele de *spiritus mundi* sau *Deus*: *Deinde ut sis immobilis et contra malum <et> ex bono, ut qua fas est Deum effingas* (DVB XVI, 1). Privilegiile unei conduite quasidivine sunt multiple: absența constrângerilor, a evenimentelor nefavorabile, bunăstare și libertate depline. Devenită deviză a fericirii, sintagma *effingere Deum* arată că exemplaritatea modelului constituie totuși o excepție acceptată în procesul de imitație, verbul folosit aici, *effingere* („a reda, a ilustra, dar și a înlătura prin frecare, a șlefui”) fiind un compus al lui *ingere* („a sculpta în argilă”, a „plăsmui”, „a atinge”). Dacă am întoarce această ecuație, pornind din celălalt capăt al ei, de la verbul de bază, am descoperi că ea conține germenele unei idei creștine fundamentale: divinitatea a

<sup>1</sup> Aristotel nu exclude însă complet contribuția bogăției la dobândirea fericirii cu condiția folosirii ei în mod chibzuit. El o plasează în categoria bunurilor exterioare ale omului.

plăsmuit toate elementele, inclusiv pe om, dar pentru ca acesta din urmă să ajungă la apogeul dezvoltării sale spirituale și să obțină mântuirea asimilabilă beatitudinii, va trebui să îl oglindească pe creatorul său prin puritatea ființei sale. Sondând *Vulgata*, observăm că în procesul de creație a omului apare sintagma *creare ad imaginem*, în detrimentul lui *figere*: *Et creavit Deus hominem ad imaginem Suam*, (*Vulg.*, *Genesis* 1, 27), există situații când se preferă totuși termeni din familia lexicală a acestui verb. Noi îi vom numi aici pe *figmentum*, când se menționează, de pildă, că Dumnezeu cunoaște felul în care ne-a modelat pe fiecare: *Quoniam ipse cognovit figmentum nostrum; recordatus est quoniam pulvis sumus* (*Vulg.*, *Psalmi* 102, 14) și pe *figulus* în alternanță cu *figmentum* când se amintește de blamabila autosuficiență omenească: *Perversa est haec vestra cogitatio, quasi lutum contra figulum cogitet et dicat opus factori suo: <<Non fecisti me!>> et figmentum dicat factori suo: <<Non intellegis>>* (*Vulg.*, *Isaia* 29, 16). Perspectiva neconvertitului Seneca, în care deviza fericirii, *effingere Deum*, lasă o poartă deschisă spre actul creator divin, va căpăta dimensiuni noi într-un cadru eminent creștin la Fericitul Augustin, în *De beata vita*.

*De beata vita* prezintă discuțiile pe care Fericitul Augustin le-a avut cu tovarășii săi (Navigius, Trigetius, Licentius, Lastidianus, Rusticus), cu fiul și cu mama sa într-o zi de 13 noiembrie, ziua sa de naștere. Această lucrare compusă la Cassiciacum în 386 i-a fost dedicată lui Manlius Theodorus, de formație neoplatonist. Conținutul ei reprezintă dovada faptului că Fericitul Augustin i se îndatorează considerabil lui Seneca. În primul rând, *metafora călătoriei pe mare* (cu care Seneca aseamănă viața și care apare consecvent în multe scrisori către Lucilius), este preluată pentru a fi adaptată. În al doilea rând, *definiția fericirii*, este rotunjită și așezată pe o treaptă de abstractizare superioară, nemaifiind înțeleasă ca *effingere Deum*, ci ca *habere Deum*.

În metafora călătoriei pe mare survin două inovații. Dacă la Seneca, portul anunță sfârșitul vieții spre care unii se îndreaptă liniștiți (alegând să renunțe de bunăvoie la un lucru indiferent, ca soluție ultimă care salvează demnitatea), la Fericitul Augustin, portul anunță atingerea culmii înțelepciunii prin practicarea filosofiei. Reprezentarea fericirii se face în termeni augustinieni ca o fâșie de uscat pe care se ridică portul filosofiei: *Philosophiae portum, de quo iam in beatae vitae regionem solumque proceditur* (DBV 1, 1); în fața lui își trăiește veșnicia un munte înalt, simbol al gloriei deșarte, ce trebuie ocolit: *Unus immanissimus mons... vitandus est* (DBV 1, 3). A doua inovație constă în punctarea momentului în care are loc debarcarea în portul filosofiei, întotdeauna după o furtună intempestivă. Prin tonurile umbrite pe care le introduce aici, autorul are în vedere cel mai probabil un rău necesar ce asigură trezirea conștiinței și conduce la convertire: *Aliqua tempestas, quae stultis videtur adversa, in optatissimam terram nescientes errantesque compingeret* (DBV 1, 1). Ecouri aristotelice răzbat și în clasificarea pe trei categorii a existenței pe care o duc majoritatea oamenilor: cei care fac uz de rațiune, cei care se amăgesc cu latura superficială a lucrurilor și cei care, din cauza necazurilor, amână călătoria spre fericire<sup>2</sup>.

În cazul definiției fericirii, Fericitul Augustin împărtășește ideea că aceasta constituie cel mai mare dar oferit de Dumnezeu: *Nihilque aliud video quod magis Dei*

<sup>2</sup> Despre influențele aristotelice în opera Fericitului Augustin s-a vorbit relativ puțin. Totuși, ele nu pot trece neobservate. Se pare că în jurul vârstei de douăzeci de ani, Fericitul Augustin parcursese deja parțial *Organon*-ul și, mai cu seamă, citise *Kategoriai*.

*donum vocandum sit* (DBV 1, 5). Însă acesta este doar preambulul unei pledoarii menite să arate parcă tot în notă stoică faptul că primirea darului Lui Domnului, impregnat de esența Lui, este echivalentă cu *a-L avea pe Dumnezeu*. Înțelesurile sintagmei *habere Deum* (DBV 3, 17) sunt multiple, așa după cum participanții la discurs oferă mărturie: fie individul îndeplinește acțiunile pe care El le dorește (*illum qui ea faceret quae Deus vellet*), fie trăiește bine, fără să se abată de la principiile creștine (*qui bene viveret*), fie are sufletul curat (*immundus qui appellatur; spiritus non est*) înțelegând prin aceasta că în el nu sălășluiește nicio entitate nefastă care să pericliteze funcționarea simțurilor (*extrinsecus invadit animam sensusque conturbat*), fie sufletul lui nu este mânjit de păcat (*Quomodo, inquit, castus potest esse, si ab illicito tantum concubitu abstinens sese, caeteris peccatis non desinit inquinari?*). După ce Monica subliniază că toți oamenii îl au în ei pe Dumnezeu, dar favorabil le este doar celor care trăiesc bine, adică după legile Lui, ea atinge latura sensibilă a investigației, susținând că *a-L avea pe Dumnezeu și a fi cu Dumnezeu* sunt două lucruri diferite, care s-ar exclude reciproc: *Aliud est, inquit mater, Deum habere, aliud non esse sine Deo* (DBV 3, 21).

Intervențiile clarificatoare ale Monicăi funcționează ca puncte de reper pe meandrele acestei discuții, iar atenția pe care Fericitul Augustin le-o acordă demonstrează emergența femininului în tratarea unor problematici care până nu demult erau rezervate exclusiv bărbaților. A fi alături, a fi împreună cu Dumnezeu înseamnă aici a relaționa cu El aproape familial, a-L slăvi printr-o purtare cadentată rațional. Din acest unghi, *esse cum Deo* se înrudește cu *effingere Deo*. *Habere Deum* desăvârșește conviețuirea cu Dumnezeu: omul Îl absoarbe în interiorul Lui, cuprinzându-L cu inima. *Habere Deum* devine punctul final al căutării, al exercițiului spiritual, în care făurirea unui crez agregat ia sfârșit. Iată că relația dintre *a fi* și *a avea*, tema preferată de comportament civic specific mai ales epocii clasice, revine în forță la finele Antichității. Parametrii la care ea trebuie interpretată se sustrag însă limitelor lumești în care verbul „a avea” este conotat negativ, simbol al avidității omenești. Într-o dialectică teologică, pe care Fericitul Augustin o conturează subtil, *a avea* devine mai important decât *a fi* pentru că instaurează un soi de râvnită posesie a celui intangibil mișcător, revelator de sensuri. Este confirmarea faptului că, deși vehiculează păreri și se chestionează reciproc, niciunul dintre meseni nu afirmă că ar fi experimentat fericirea, tânjind după ea în egală măsură.

O altă cheie de interpretare a expresiei *habere Deum* ar trebui pusă în legătură strict cu ambientul festiv în care este rostită: moderația alimentară (*frugalitas*) care precede mărturisirea propriilor convingeri ale mesenilor în raport cu fericirea ar putea trimite metaforic la perioada postului creștin urmat de spovedanie și încununat prin euharistie. Din această perspectivă, *habere Deum* reprezintă finalul unui drum greu parcurs de om, la finalul căruia Îl primește pe Dumnezeu în trup, pe calea simțurilor și se contopește cu El. Această ipoteză nu ar trebui exclusă, fiind totodată de notorietate că grija Fericitului Augustin pentru cunoașterea tainelor Bisericii s-a tradus într-o constantă a lucrărilor sale de factură pastorală.

## Bibliografie

### Surse primare

\*<http://thelatinlibrary.com>

\*<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/>

### Surse secundare

Balido, Giuseppe. 2014. *Leggendo Agostino: tra filosofia e teologia*. Napoli: Editrice Domenicana Italiana.

Bonner, Gerald. 1963. *St. Augustine of Hippo: Life and Controversies*. Philadelphia: Westminster Press.

Hollingworth, Miles. 2013. *Saint Augustine of Hippo: An Intellectual Biography*. London: Bloomsbury.

Rist, John M. 1994. *Augustine. Ancient Thought Baptized*. Cambridge: Cambridge University Press.

Trapè, Agostino. 1984. *Agostino*. Roma: Città Nuova.

Werner, Beierwaltes. 1981. *Regio beatitudinis: Augustine's Concept of Happiness*. Villanova: Augustinian Institute.