Anca MEIROŞU
(cercetător independent)

Călătoria spre fericire. *Effingere Deum* vs. *Habere Deum*

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 vieţii a fost adesea redată în termenii unei călătorii pe marea liniştită sau dezlănţuită sub vântul furtunii. De aici nu a mai fost decât un pas până la fuziunea ei cu imaginea fericirii înţelese în sensul cultivării unei atitudini de recunoştinţă în faţa bucuriilor şi de rezistenţă în faţa necazurilor. Contribuţia activă, implicarea omului în descifrarea mecanismelor care conlucrează la dobândirea şi perpetuarea stării de bine suprem a fost punctată cu consecvenţă. În *De beata vita*, Fericitul Augustin conturează metafora omului navigator pe apele existenţei vremelnice dintr-o perspectivă care îngemănează convingerile sale creştineşti cu filosofia predecesorilor. Pentru părintele Bisericii, fericirea, acea fâşie de uscat pe care se păşeşte coborându-se din portul filosofiei, constituie atât rodul eforturilor omeneşti în construirea unei conduite morale ireproşabile, cât şi cel mai mare dar oferit de divinitate. În vârtejul dezbaterii pe marginea condiţiilor indispensabile atingerii fericirii, cea care deschide poarta polivalenţei semantice este exprimată prin sintagma "*habere Deum*". Prezenta lucrare îşi propune să trateze despre însemnătatea acestei condiţii care ajunge să le cuprindă pe toate celelalte, dar şi despre locul fericirii în viaţa creştinului în secolul al IV-lea d.Hr.

Cuvinte-cheie: fericire, filosofie, călătorie, creator, inovaţie

> κάλλιστον τὸ δικαιότατον, λῷστον δ᾽ ὑγιαίνειν:ἥδιστον δὲ πέφυχ᾽ οὗ τις ἐρᾷ τὸ τυχεῖν." ἅπαντα γὰρ ὑπάρχει ταῦτα ταῖς ἀρίσταις ἐνεργείαις: ταύτας δέ, ἢ μίαντούτων τὴν ἀρίστην, φαμὲν 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 aparţin celor mai bune activităţi 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 înţeles că fericirea nu este de conceput în afara virtuţii (etice sau dianoetice) şi că, din acest motiv, ea este un atribut al omului,

BDD-A31324
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.216.143 (2026-11-18 21:59:00 UTC)

singura dintre toate fiinţele dotată cu raţiune. În definirea fericirii, se cere stabilirea *scopului de atins*; pe baza acestei condiţii, stagiritul identifică trei maniere în care este trăită viaţa. După părerea noastră, ele trimit la tot atâtea disfuncţii comportamentale. Prima constă în identificarea fericirii cu *plăcerea*, inoculând astfel primatul trupului asupra sufletului. A doua presupune aşezarea fericirii pe acelaşi nivel cu *onoarea*, vină care li se impută cel mai adesea oamenilor politici, convinşi că părerea poporului ar contribui la creşterea importanţei şi stării lor de bine. A treia confundă fericirea cu *bogăţia*, o iluzie care hrăneşte caracterele maladive, împietrite în contingent (EN 1095b-1096a)[1]. Într-un stat nepervertit, fericirea nu poate fi gândită în absenţa relaţionării cu semenii, ea obţinându-se prin acţiune, iar acţiunea având mereu ca finalitate conservarea binelui comun. Concepţia lui Aristotel despre fericire îmbracă astfel o dimensiune accentuat civică, asociabilă noţiunii de prietenie sau de bună comuniune. O diferenţă sensibilă în raport cu Platon, la care, suprapunându-se descoperirii de sine prin contemplarea ideilor pure, fericirea se cristalizează pe axa individualităţii. Sugestivă în acest sens este imaginea finală din mitul peşterii, în care, bine intenţionat, dornic de a-şi salva confraţii din hăţişul himerelor, prizonierul este măcelărit de aceştia.

Tiparul virtuţii generatoare de fericire se regăseşte şi în stoicism. În *De vita beata*, Seneca afirmă că fericirea este dezideratul tuturor oamenilor: *Omnes beati uolunt* (DVB I, 1). Urmând aceeaşi 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 greşită 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). Raţiunea trebuie să primeze în faţa imitaţiei semenilor noştri, căci, în acest caz, imitaţia are un revers ascuns, lanţul greşelii: *Nec ad rationem sed ad similitudinem uiuimus* (DVB I, 3). Separând plăcerea de virtute, Seneca oferă o definiţie ademenitoare şi amplă a fericirii, prin care face elogiul unei vieţi adaptabile circumstanţelor, în care mintea rămâne integră (*sana mens et in perpetua possessione sanitatis suae*), puternică şi fermă (*fortis et vehemens*), răbdătoare (*patiens*), beneficiară a darurile sorţii, dar neaservită lor (*usura fortunae muneribus, non seruitura)* (DVB III, 3). În cea de-a doua parte a lucrării, atenţia se concentrează pe noţiunea de *libertate*, care apare ca fiind strâns legată de fericire: *In regno nati sumus: Deo parere libertas est* (DVB XV, 7). Efectul antinomic al construcţiei finale sporeşte prin sublinierea îndatoririi de imitare a acţiunilor zeului suprem cunoscut de stoici sub numele de *spiritus mundi* sau *Deus*: *Deinde ut sis inmobilis et contra malum <et> ex bono, ut qua fas est Deum effingas* (DVB XVI, 1). Privilegiile unei conduite quasidivine sunt multiple: absenţa constrângerilor, a evenimentelor nefavorabile, bunăstare şi libertate depline. Devenită deviză a fericirii, sintagma *effingere Deum* arată că exemplaritatea modelului constituie totuşi o excepţie acceptată în procesul de imitaţie, verbul folosit aici, *effingere* („a reda, a ilustra, dar şi a înlătura prin frecare, a şlefui") fiind un compus al lui *fingere* („a sculpta în argilă", a „plăsmui", „a atinge"). Dacă am întoarce această ecuaţie, pornind din celălalt capăt al ei, de la verbul de bază, am descoperi că ea conţine germenele unei idei creştine fundamentale: divinitatea a

[1] Aristotel nu exclude însă complet contribuţia bogăţiei la dobândirea fericirii cu condiţia folosirii ei în mod chibzuit. El o plasează în categoria bunurilor exterioare ale omului.

BDD-A31324
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.216.143 (2026-11-18 21:59:00 UTC)

plăsmuit toate elementele, inclusiv pe om, dar pentru ca acesta din urmă să ajungă la apogeul dezvoltării sale spirituale şi să obţină mântuirea asimilabilă beatitudinii, va trebui să îl oglindească pe creatorul său prin puritatea fiinţei sale. Sondând *Vulgata*, observăm că în procesul de creaţie a omului apare sintagma *creare ad imaginem*, în detrimentul lui *fingere*: *Et creavit Deus hominem ad imaginem Suam,* (*Vulg*., *Genesis* 1, 27), există situaţii când se preferă totuşi termeni din familia lexicală a acestui verb. Noi îi vom numi aici pe *figmentum,* când se menţionează, de pildă, că Dumnezeu cunoaşte felul în care ne-a modelat pe fiecare: *Quoniam ipse cognovit figmentum nostrum; recordatus est quoniam pulvis sumus (Vulg., Psalmi* 102, 14) şi pe *figulus* în alternanţă cu *figmentum* când se aminteşte de blamabila autosuficienţă 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 eminamente creştin la Fericitul Augustin, în *De beata vita*.

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

În metafora călătoriei pe mare survin două inovaţii. Dacă la Seneca, portul anunţă sfârşitul vieţii spre care unii se îndreaptă liniştiţi (alegând să renunţe de bunăvoie la un lucru indiferent, ca soluţie ultimă care salvează demnitatea), la Fericitul Augustin, portul anunţă atingerea culmii înţelepciunii prin practicarea filosofiei. Reprezentarea fericirii se face în termeni augustinieni ca o fâşie de uscat pe care se ridică portul filosofiei: *Philosophiae portum, de quo iam in beatae vitae regionem solumque proceditur* (DBV 1, 1); în faţa lui îşi trăieşte veşnicia un munte înalt, simbol al gloriei deşarte, ce trebuie ocolit: *Unus immanissimus mons... vitandus est* (DBV 1, 3). A doua inovaţie 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 conştiinţei şi conduce la convertire: *Aliqua tempestas, quae stultis videtur adversa, in optatissimam terram nescientes errantesque compingeret* (DBV 1, 1). Ecouri aristotelice răzbat şi în clasificarea pe trei categorii a existenţei pe care o duc majoritatea oamenilor: cei care fac uz de raţiune, cei care se amăgesc cu latura superficială a lucrurilor şi cei care, din cauza necazurilor, amână călătoria spre fericire[2].

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

[2] Despre influenţele aristotelice în opera Fericitului Augustin s-a vorbit relativ puţin. Totuşi, ele nu pot trece neobservate. Se pare că în jurul vârstei de douăzeci de ani, Fericitul Augustin parcursese deja parţial *Organon*-ul şi, mai cu seamă, citise *Kategoriai*.

BDD-A31324
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.216.143 (2026-11-18 21:59:00 UTC)

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 esenţa Lui, este echivalentă cu *a-L avea pe Dumnezeu*. Înţelesurile sintagmei *habere Deum* (DBV 3, 17) sunt multiple, aşa după cum participanţii la discurs oferă mărturie: fie individul îndeplineşte acţiunile pe care El le doreşte (*illum qui ea faceret quae Deus vellet*), fie trăieşte *bine*, fără să se abată de la principiile creştine (*qui bene viveret*), fie are sufletul curat (*immundus qui appellatur, spiritus non est*) înţelegând prin aceasta că în el nu sălăşluieşte nicio entitate nefastă care să pericliteze funcţionarea simţurilor (*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 toţi 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 investigaţiei, susţinând că *a-L avea pe Dumnezeu* şi *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).

Intervenţiile clarificatoare ale Monicăi funcţionează ca puncte de reper pe meandrele acestei discuţii, iar atenţia pe care Fericitul Augustin le-o acordă demonstrează emergenţa femininului în tratarea unor problematici care până nu demult erau rezervate exclusiv bărbaţilor. A fi alături, a fi împreună cu Dumnezeu înseamnă aici a relaţiona cu El aproape familial, a-L slăvi printr-o purtare cadenţată raţional. Din acest unghi, *esse cum Deo* se înrudeşte cu *effingere Deo*. *Habere Deum* desăvârşeşte convieţuirea cu Dumnezeu: omul Îl absoarbe în interiorul Lui, cuprinzându-L cu inima. *Habere Deum* devine punctul final al căutării, al exerciţiului spiritual, în care făurirea unui crez agregat ia sfârşit. Iată că relaţia dintre *a fi* şi *a avea*, tema preferată de comportament civic specific mai ales epocii clasice, revine în forţă la finele Antichităţii. Parametrii la care ea trebuie interpretată se sustrag însă limitelor lumeşti în care verbul „a avea" este conotat negativ, simbol al aviditătţii omeneşti. 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 acelui intangibil mişcător, revelator de sensuri. Este confirmarea faptului că, deşi vehiculează păreri şi 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: moderaţia alimentară (*frugalitas*) care precede mărturisirea propriilor convingeri ale mesenilor în raport cu fericirea ar putea trimite metaforic la perioada postului creştin urmat de spovedanie şi încununat prin euharistie. Din această perspectivă, *habere Deum* reprezintă finalul unui drum greu parcurs de om, la finalul căruia Îl primeşte pe Dumnezeu în trup, pe calea simţurilor şi se contopeşte cu El. Această ipoteză nu ar trebui exclusă, fiind totodată de notorietate că grija Fericitului Augustin pentru cunoaşterea tainelor Bisericii s-a tradus într-o constantă a lucrărilor sale de factură pastorală.

BDD-A31324
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.216.143 (2026-11-18 21:59:00 UTC)

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.

BDD-A31324
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.216.143 (2026-11-18 21:59:00 UTC)