

6 Augustin

Jean Bethke Elshtain

Cuprins

| | |
|--|----|
| Introducere: Augustin și teoria politică | 89 |
| Sinele | 90 |
| Viața socială | 93 |
| Război și pace | 95 |
| Concluzie | 97 |

■ Ghidul capitolului

Capitolul începe cu o analiză a modului în care au fost receptate textele lui Augustin de către teoreticienii politici din lumea academică și a suspiciunii cu care sunt priviți îndeobște, în această comunitate, gânditorii „religioși”. Vom aminti și problemele care pot apărea în interpretarea unui gânditor ale cărui opere sunt atât de complexe, acoperă aproape orice subiect posibil și iau forma unor narațiuni de mari dimensiuni. Prima secțiune propriu-zisă analizează viziunea lui Augustin asupra ființei umane, văzută ca un mănunchi de dorințe și sentimente complexe, care se formează într-un lung proces de maturizare, în cadrul familiei, al Bisericii, al școlii și al mediului cultural, în general. Astfel, formarea ființei umane reprezintă o sarcină morală de primă importanță. Concepția lui Augustin despre om și complexitatea umană apare și în descrierea pe care o face minții umane și capacității noastre de a prelucra epistemic ceea ce învățăm din experiență. Augustin oferă și o teorie a limbajului, care îl va influența mai târziu pe filosoful Ludwig Wittgenstein. Cea de-a doua secțiune analizează consecințele care decurg din afirmația lui Augustin că sociabilitatea umană este un dat: există bunuri lumești pe care oamenii sunt îndreptățiți să le prețuiască și pe care ar trebui să încerce să le dobândească, printre care se numără pacea, ordinea civică și dreptatea. În cadrul discuției despre tendințele morale ale persoanelor și ale culturilor, Augustin analizează raportul dintre *caritas* și *cupiditas*. În final, vom examina faimoasele reflecții ale lui Augustin pe tema războiului și a păcii, care fac din el părintele tradiției războiului drept.

■ Biografie

Augustin din Hippo s-a născut în anul 354, în nordul Africii, teritoriul aflat pe atunci sub stăpânire romană. A murit ca episcop de Hippo, un oraș de pe coasta Mediteranei. Mama lui, Monica, era catolică. Tatăl său, Patricius, era consilier al orașului Thagaste, unde s-a născut, de altfel, Augustin. A primit o educație bună în școlile romane de provincie, iar apoi și-a început cariera ca retor și profesor de retorică. Student precoce, cu un intelect multilateral dezvoltat, Augustin era obsedat de problema binelui și răului și, pentru o perioadă, a fost discipol al învățăturilor maniheiste. Anii lui de studii au durat din 371 până în 385; el îi descrie ca ani de libertinaj, deși evoluția sa intelectuală îl condusese deja înspre studiul filosofiei. După o perioadă de profesorat în orașul său natal și în Cartagina, s-a îndreptat mai întâi spre Roma și apoi spre Milano. Milano este locul în care, în perioada 384-386, Augustin s-a întâlnit cu ma-

rele Sfânt Ambrozie, episcop de Milano, și cu învățăturile și predicile acestuia. A fost urmat la Milano și de mama sa. Deși fusese botezat, el nu a fost un adevărat creștin catolic până la convertirea sa dramatică, descrisă în *Confesiuni*, într-unul din cele mai cunoscute fragmente din literatura occidentală. Ca urmare a acestei convertiri, Augustin a renunțat la viața de retor în ascensiune și s-a alăturat, în 386-387, unui mic grup de camarazi care trăiau în Cassiciacum, unde duceau o viață dedicată contemplării și discuțiilor filosofice. Aceasta este perioada în care Augustin și-a început prodigioasa carieră de scriitor. În anul 387, a călătorit împreună cu camarazii și mama lui la Ostia, unde apoi a murit și a fost înmormântată Monica. În 388, Augustin se întoarce în Africa, unde preia congregația din Hippo. În scurt timp, s-a implicat în câteva dintre cele mai dramatice și mai violente conflicte ale epocii, inclusiv în controversa donatistă. Deși a fost numit episcop de Hippo, în 395, împotriva voinței sale, Augustin a continuat să îndeplinească această funcție până la moartea sa, în 430, în plin asediu al vandalilor asupra orașului. Marea sa operă, *Despre Cetatea lui Dumnezeu (De civitate Dei)*, scrisă de-a lungul a 27 de ani, a fost prilejuită de căderea Romei în fața vizigoților în 410. Atunci când a murit, în 430, Augustin a lăsat în urmă o colecție de scrieri care au uimit generațiile următoare, la fel de mult pe cât l-au uimit pe unul dintre contemporanii săi, care a spus că Augustin a scris atât de multe lucrări, încât era imposibil ca o singură persoană să le citească pe toate. A scris 93 de cărți; peste 400 de predici și 300 de scrisori nu s-au păstrat. Se estimează că a ținut 8000 predici. Augustin a rămas în istoria occidentală prin gândirea sa dinamică și neobosită, care a avut însă întotdeauna grijă să descopere și să afirme adevărul pe care credința îl face posibil: cunoscutul *credo ut intelligam*.

■ Texte esențiale

Scrisori (386-430)

Confesiuni (397-401)

De Trinitate (397-426)

Despre Cetatea lui Dumnezeu (413-427)

Retractationes (426-427)

■ Principalul text folosit

The City of God, tr. Henry Bettenson (Baltimore: Penguin, 1972) (DCD). [*Despre Cetatea lui Dumnezeu*, I, tr. Paul Găleşanu, București: Editura Științifică, 1998.]*

■ Idei esențiale

Ființa umană este un mănunchi complex de emoții și dorințe, sfâșiat de conflicte, care dorește să facă binele, dar nu reușește, din cauza voinței slabe și inconsecvente. **Limbajul** este o parte constitutivă a naturii umane, o dovadă a umanității noastre comune, care, în același timp, ne și deosebește unii de alții. Limbajul ne diferențiază, dar ne și ține laolaltă. **Credința** este o cale către înțelegere, iar nu un adversar al convingerilor întemeiate rațional. **Viața umană** este, prin definiție, socială, de aici izvorând prietenia și iubirea, dar și ostilitatea, neîncrederea și dușmănia. **Pacea** este cea mai aprigă dorință a inimii omenești. Dorința de a domina amenință însă pacea lumească și dezbină sufletul, creând în același timp rupturi în rândul societăților omenești. **Cetatea divină** este construită prin opoziție cu cetatea lumească, dominată de dezbinare, imperfecțiune și violență, deși, chiar și în această din urmă cetate, pacea și dreptatea pot fi obținute, fie și într-o formă imperfectă. **Răul** este căderea din bine, așa cum oamenii cad în

* Pentru citatele din *Despre Cetatea lui Dumnezeu*, am preferat să apelăm la traducerea în limba engleză utilizată de autorul acestui capitol, pentru a păstra coerența cu ideile exegetice ale acestuia. Toate referințele din paranteze sunt la această ediție în limba engleză. (n.tr.)

păcatul mândriei. **Războiul** provine din dorința de a domina, iar ravagiile pe care le face reprezintă, în mare parte, o pedeapsă pentru păcatele omenești. Oamenii drepti pornesc războaie numai din necesitate și numai pentru a-i proteja pe cei care nu se pot apăra singuri.

Introducere: Augustin și teoria politică

Destinul lui Augustin în lumea teoriilor politice academice a fost cel puțin neobișnuit. Înainte de toate, el este învăluit în acea aură de suspiciune care acoperă orice gânditor „religios” sau „teologic”: se obișnuiește să se pună întrebarea dacă astfel de gânditori sunt la fel de importanți ca Platon, Aristotel, Machiavelli, Hobbes, Marx sau Mill. Nu era privirea lor îndreptată mai degrabă către ceruri, decât către relațiile politice și sociale dintre oameni? În plus, există și unele trăsături particulare ale gândirii lui Augustin, care fac ca interpretarea corectă a ideilor lui să fie extrem de dificilă. Augustin este un gânditor care s-a exprimat, prin excelență, într-o manieră retorică și narativă. De la convertirea la creștinismul de rit catolic în 386 până la moartea sa ca Episcop de Hippo în anul 430, el a scris aproape 117 cărți. A atins toate temele fundamentale ale teologiei și vieții creștine: natura lui Dumnezeu și a oamenilor, problema răului, a liberului arbitru și a determinismului, războiul și agresiunea umană, fundamentele vieții sociale și ale ordinii politice, doctrina Bisericii, vocațiile creștine; lista este aproape nesfârșită.

Deși unele dintre operele sale urmăresc un șir argumentativ, așa cum le place îndeobște filosofilor politici, mai ales întrucât o mare parte din teoriile politice moderne au o încărcătură specific juridică sau legalistă, cel mai adesea el nu face însă decât să trateze într-o manieră tranșantă subiecte foarte complicate. Demersul său este deopotrivă teologic, filosofic, istoric, cultural și retoric. Operele lui sunt caracterizate de o extraordinară bogăție a temelor și de o remarcabilă profunzime a abordării, ceea ce face ca stăpânirea lor să fie dificilă pentru cineva care nu-l studiază în mod sistematic. El vorbește în termenii așa-numitelor „universalii”, fiind în același timp și un „particularist” și un istoricist rafinat.

Date fiind dimensiunile impunătoare ale gândirii sale, poate că nu este de mirare că au existat unele încercări de a-l reduce pe Augustin la o scară mai accesibilă. Astfel, el a fost etichetat ca realist politic și canonizat, așa-zicând, ca părinte teologic al unei tradiții care-i include pe Machiavelli și pe Hobbes. Apoi, trebuie menționat și faptul că, atunci când este citit, Augustin este interpretat, de obicei, prin intermediul anumitor pasaje din marile lui opere, care favorizează etichetarea sa ca „realist politic”. În virtutea acestui fapt, *Confesiunile* sunt ignorate, iar cartea a XIX-a din *Despre Cetatea lui Dumnezeu*, opera sa fundamentală de 1091 de pagini (în versiunea extinsă de la Penguin Classics)¹ este scoasă în față, punându-se accent numai pe anumite fragmente, uneori împreună cu o parte din Cartea I, Capitolul 1, despre „guvernările acestei lumi”, care „când subjugă popoarele sunt subminate de dorința de-a stăpâni și se prăbușesc” (*DCD* I.1, p. 5). Capitolul 21 din Cartea a II-a este util pentru a înțelege alternativa oferită de Augustin (potrivit lui Scipio) la viziunea lui Cicero asupra republicii romane. Capitolul 1 din Cartea a XV-a schițează originea „celor două cetăți, alegoric vorbind”; Capitolul 14 din Cartea a XIX-a este citat, după cum am spus, pentru unele pasaje care tratează despre scopurile pe care ar trebui să le urmărească guvernarea; Capitolul 15 prezintă un argument împotriva sclaviei „de la natură”, iar Capitolul 21, în care apare, pentru a doua oară, descrierea făcută de Scipio modului în care Cicero definește republica, este și el important. Capitolul 7 al Cărții a XIX-a este citat în sprijinul argumentului despre război. Anumite pasaje din Capitolele 14 și 16 sunt, probabil, selectate pentru a demonstra că Augustin ar crede că există o legătură între pacea și bunăstarea gospodăriei și pacea și bunăstarea cetății. Toate aceste idei scoase în evidență, împreună

cu usturătorul lui comentariu că pirații fac cu o navă ceea ce romanii fac cu o întreagă flotă, doar că primul lucru se numește jaf, iar al doilea, imperiu, compun o imagine deformată, pe care eu am numit-o „Augustin Light“. Mai exact, este imaginea unui Augustin resemnat, pesimist, care s-ar număra printre acei gânditori ce accentuează cruzimea și violența umană, un Augustin care ar urmări, în consecință, ordinea, coerciția, pedeapsa și, în ultimă instanță, chiar războiul.

Chiar dacă ne dăm seama cât de nepotrivită este această imagine a lui Augustin „normalizat“, nu ne va fi ușor să decelăm articulațiile teoriei lui politice, în mare parte din cauza motivelor menționate mai sus, referitoare la stilul său literar și argumentativ. Concepția lui Augustin despre sarcina teoriei politice ne va surprinde însă chiar mai mult decât atât. Dacă cineva consideră că această sarcină constă în a îmbina coerent presupuzițiile lui antropologice (ceea ce obișnuim să numim „teorii ale naturii umane“), afirmațiile despre ordinea politică și socială făcute în lumina acelor presupuziții, rolul teoriei politice, așa cum este el conceput în raport cu aceste elemente interconectate, și pericolele și oportunitățile inerente oricărei activități sau ordini politice, atunci complexitatea gândirii lui Augustin este cu adevărat de bun augur. Dacă scopurile noastre sunt mai înguste sau mai modeste, atunci această complexitate devine o piedică. Eu pornesc de la premisa că această complexitate este binevenită. Voi încerca, în cele ce urmează, să pun în evidență cele mai importante idei prin care opera lui Augustin se delimitează teoretic de cea a altor autori, adică exact acele teze care se răs-fâng în mod decisiv și asupra teoriei sale politice.

Sinele

În extraordinara sa biografie a sfântului Augustin, reputatul istoric al antichității târzii Peter Brown pretinde că Augustin „s-a apropiat de noi [...] pe cât a fost posibil, având în vedere imensa ruptură dintre omul modern și cultura și religia din perioada târzie a Imperiului“.² Cum se poate susține această teză? Unul dintre argumente rezidă, cu siguranță, în cugetările subtile ale lui Augustin asupra naturii sinelui. Această temă este apropiată de propriile noastre preocupări. De fapt, atunci când desființează subiectul cartezian chiar înainte ca acesta să fi fost construit, Augustin anticipează strategiile postmoderniste. Potrivit lui Augustin, mintea nu poate fi niciodată transparentă pentru sine însăși: noi nu suntem niciodată în totalitate stăpâni pe gândurile noastre; corpurile noastre sunt esențiale, și nu contingente, pentru ceea ce suntem și pentru modul în care gândim; iar noi știm că existăm nu datorită lui „gândesc, deci exist“, ci mai degrabă datorită lui „mă îndoiesc, deci știu că exist“. Numai un subiect individual care se poate apleca asupra lui însuși se poate îndoii. *Confesiunile* sunt povestea unui om care s-a transformat într-o mare întrebare pusă sieși.

Povestea începe cu un copil – și în această privință, Augustin este un radical, în contextul teoriei politice, care pare adesea să presupună că ființele umane iau naștere din capul lui John Locke. Augustin începe cu nașterea lui și schițează o poveste evolutivă despre o creatură fragilă și dependentă, care nu este o *tabula rasa*, ci o ființă deopotrivă socială și „certăreată“. Ființa umană este mânată de foame, dorință și de frustrarea generată de neputința de a se exprima și de a-i face pe alții să răspundă. Maturizarea nu înseamnă despărțirea de aceste emoții copilărești – ele sunt ingrediente esențiale ale naturii noastre și ale capacității noastre de a înțelege – ci, mai curând, ea constă în formarea și modelarea pasiunilor noastre, în lumina anumitor presupuziții despre ființele umane, voința omenească și încercările noastre eșuate de a dori și de a acționa corect. Faptul că Augustin este conștient de dezordinea perfectă a existenței umane se află la baza argumentului împotriva conceptului stoic de *apatheia*. Căci a fi cu mintea „într-o stare în care mintea nu poate fi atinsă de nicio emoție, cine nu ar socoti că această nesimțire nu este cea mai rea dintre toate defectele morale?“ (*DCD XIV.9*, p. 56).³ Noi ne începem viața – și așa rămânem apoi tot restul ei – ca ființe care iubesc, doresc, se întristează și resimt frustrări. Cel mai important lucru este, în acest punct, insistența lui Augustin asupra faptului că gândirea nu poate fi niciodată purificată de emoții și că sinele cugetător exprimă

sentimente complexe, prin intermediul gândirii și al unui limbaj care se dorește a fi la înălțimea sarcinii care îi revine.

Din punct de vedere epistemologic, gândirea, inclusiv acel stil de gândire numit filosofic, nu ar trebui să presupună o separare clară între sentiment și rațiune; mai degrabă, cele două sunt înrudite și se întrepătrund. Augustin susține că anumite filosofii oferă descrieri mult prea abstracte sau inadecvate ale condiției noastre umane, pentru că nu țin seama așa cum ar trebui de faptul că avem un trup. Din acest motiv, ele trebuie să fie respinse. Trupul este important, din punct de vedere epistemologic; el este o sursă de încântare, de chinuri, de cunoaștere a binelui și a răului. Trupul este canalul prin care noi comunicăm cu lumea și prin care lumea ni se arată. Minte este întrupată. Trupul este gândire. Argumentul central al lui Augustin împotriva pelagienilor se găsește tot aici: el se referă la faptul că aceștia supraestimează controlul oamenilor asupra voinței (*voluntas*). După cum spune filosoful James Wetzel, „Pelagius pare să fi negat că ar exista obstacole de luat în seamă în calea vieții bune, odată ce rațiunea a luminat natura acesteia, fiind, așadar, un mai bun continuator al tradiției filosofice decât Augustin, care a discreditat înțelepciunea lumească a filosofiei păgâne, tocmai din cauza acestei credințe exagerate”.⁴ Augustin adoptă o poziție epistemologică sceptică, considerând totuși că putem cunoaște anumite adevăruri. Există opinii întemeiate, însă noi nu putem avea acces la ele decât pe căi extrem de complexe și de ocolite, sau prin iubire creștină (*caritas*), o dorință formată în timp, care denuște un fel de „bine” ce depășește limitele sinelui și se revarsă asupra celorlalți, precum și asupra sursei iubirii, Dumnezeu. E posibil ca noi să nu putem verifica mare parte din ceea ce credem – pentru că nu putem fi pretutendeni, nu putem vedea și nu putem verifica totul – însă credința noastră nu este un pas întâmplător în întuneric.

Dat fiind faptul că toți oamenii sunt ființe care încearcă să-și exprime dorințele (fie ele ordonate sau dezordonate), și că trebuie să facă acest lucru în cuvinte, limbajul pe care îl folosesc este deschis înțelegerii greșite și interpretărilor multiple și ambigue de către ceilalți oameni. Acest lucru sugerează o teorie a limbajului, iar Augustin chiar oferă o astfel de teorie, care l-a influențat, printre alții, pe Ludwig Wittgenstein. (Voi spune mai multe despre acest subiect mai târziu.) Ce anume captează atenția unor astfel de creaturi apetente? Să ne uităm chiar la noi înșine, de pildă. Pentru că suntem conduși de *delectio*, de dorință și patimi, căutăm plăcerea, inclusiv plăcerile intelectului. De fapt, noi dobândim cunoașterea de sine încercând „să răspundem, nu cu vorba, ci cu fapta, la ceea ce am putea numi întrebarea tentației” (*DCD XVI.32*, pp. 693-694). Ajungem la cunoașterea de sine, interacționând cu lumea. Facem greșeli – dovedind astfel că existăm – și mergem mai departe, învățând din însăși neîndemânarea noastră.

Dar minții nu îi este niciodată ușor să dezlege unele lucruri. În calitate de ființe cuprinse în limitele timpului și spațiului, avem nevoie de anumite categorii fundamentale pentru a putea vedea lumea. Altfel, totul ar fi într-o curgere continuă. În afară de timp și spațiu, avem nevoie și de o formă care să cuprindă rațiunea și voința – care să se potrivească, ca să spunem așa, cu complexitatea noastră. Augustin găsește această formă în Treime, un principiu care funcționează prin analogii relaționale complexe, precum asemănările și deosebiriile sau lucrurile văzute și cele nevăzute gândite deodată.⁵ Noi putem să ne formăm idei despre lucruri pe care le-am văzut și lucruri pe care nu le-am văzut. Ne imaginăm multe lucruri care urmează să se întâmple, lucru care se explică parțial prin faptul că putem să avem, sau să purtăm, „urma” unei imagini. Credem, în mod corect, că există multe lucruri pe care nu le cunoaștem direct. Iată ce scrie Augustin:

„Și, de fapt, atunci când doresc să vorbesc despre Cartagina, caut ce să spun în mine însumi și găsesc acolo o imagine a Cartaginei; dar pe aceasta am primit-o prin trup, adică prin simțurile trupului, întrucât am fost prezent acolo cu trupul, și am văzut-o și am perceput-o cu simțurile mele, și am reținut-o în memoria mea, ca să pot găsi în mine însumi cuvântul care o denuște, ori de câte ori voi dori să îl rostesc. Căci imaginea ei din mintea mea este numele ei, nu sunetul celor trei silabe pe care le aud atunci când este rostit numele Cartaginei

[în latină, Car-ta-go], și nici chiar atunci când mă gândesc în tăcere la acest nume o perioadă de timp, ci numele pe care îl văd în minte când rostesc acest cuvânt de trei silabe cu vocea mea, sau chiar înainte de a-l rosti.... La fel, și atunci când doresc să vorbesc despre Alexandria, pe care nu am văzut-o niciodată, în mine se află o imagine a ei.“ (DCD VIII. 6, p. 257)

Augustin se folosește de metafora fabricării lucrurilor pentru a întări această idee: „Un meșteșugar face un cufăr. La început, cufărul există în cunoașterea sa tacită: căci dacă nu ar exista în cunoașterea sa tacită, cum ar putea să capete existență prin fabricare? Însă cufărul, așa cum există el în cunoașterea lui tacită, nu este același cu cufărul așa cum apare el în fața ochilor noștri. În cunoașterea tacită, cufărul există și este invizibil; ca lucru creat, el există și este vizibil.“⁶ Când contemplăm lucrurile care există în minte, printr-un lanț causal complex lume-denumire-imagine, există limite a ceea ce ne putem imagina. Avem la dispoziție un repertoriu restrâns, care este lingvistic, istoric, contingent și dat în timp. Este restrâns de limitele și imperfecțiunile cauzate de faptul că avem un trup. Deci, deși actul de a numi și actul de a imagina sunt „minunate“, ele sunt, totuși, constrânse. Nu ne putem imagina orice. După cum spune Wittgenstein, dacă un leu ar putea să vorbească, noi nu l-am putea înțelege; la fel, putem spune că, dacă o girafă ar putea să-și imagineze ceva, noi nu am putea să știm ce își imaginează ea. Noi nu mâncăm frunze din vârful copacilor și nu ne uităm de la mare înălțime la savană. (Se pot aduce mai multe exemple, dar voi presupune că ați înțeles deja ce vreau să spun.)

Ajungem astfel la teoria lui Augustin despre limbaj și constrângerile pe care ni le impune limbajul. În calitate de utilizatori prin excelență ai limbajului, dintre toate creaturile lui Dumnezeu, ne lovim pretutindeni de opacitate și de constrângeri. În Cartea a XIX-a, Capitolul 7, Augustin meditează asupra felului în care oamenii sunt despărțiți de diferențele lingvistice. Din cauza acestor deosebiri, ne este foarte greu să ne înțelegem unii cu alții.

„Limbile îi despart pe oameni unii de alții. Dacă doi oameni se întâlnesc și sunt nevoiți dintr-un motiv oarecare să nu treacă mai departe, ci să rămână împreună, și dacă niciunul nu cunoaște limba celuilalt, atunci este mai ușor chiar și pentru dobitoace, fie și de feluri diferite, să se înțeleagă decât le este acestor oameni, cu toate că amândoi aparțin aceluiași gen. Atunci când oamenii nu pot să le spună celorlalți ce gândesc, pentru că vorbesc o altă limbă, toate asemănările date de natura lor umană comună nu sunt de ajuns ca ei să se întovărășească. Acest lucru este atât de adevărat, încât un om ar fi mai bucuros de tovărășia câinelui său decât de tovărășia unui străin. Mi se va spune că Cetatea Imperială s-a străduit să le impună popoarelor cucerite nu numai jugul ei, ci și limba ei, ca o legătură de pace și prietenie, ca să nu lipsească traducătorii, ci să fie din belșug. Așa este, dar gândiți-vă la prețul acestei realizări! Gândiți-vă la amplexarea acelor războaie, la cei care au pierit și la sângele care s-a vărsat!“ (DCD XIX.7, p. 861)

Aici, Augustin trece de la obscuritatea limbajului și de la modul în care el ne diferențiază, în ciuda naturii noastre comune, la analiza consecințelor pe care le are impunerea unui anumit limbaj asupra unor popoare diferite, ajungând la concluzia că prețul este mult prea mare. Prin urmare, în opera lui Augustin, găsim puse laolaltă idei despre natura umană, despre limbaj și rolul său central în definirea noastră ca ființe umane, despre dificultatea de a găsi prietenia adevărată, precum și o critică usturătoare la adresa omogenității impuse de Imperiu.

Rezultatul ultim al convenției lingvistice este că ființele umane nu pot dobândi decât ceea ce Augustin numește „cunoașterea de ființe create“. Cunoașterea completă nu le este accesibilă oamenilor, oricât de inteligenți sau de învățați ar fi ei. Suntem deopotrivă limitați și eliberați de convențiile limbajului. Nimeni nu poate ieși din carapacea sa lingvistică. Suntem constrânși să ne plecăm în fața „utilizării normale“ a limbajului oricând vrem să comunicăm, și suntem obligați să comunicăm în virtutea sociabilității noastre, care-și are rădăcinile în însăși natura noastră. Această idee a sociabilității se află la temelia concepției lui Augustin despre natura societăților umane.

Viața socială

Ființele umane sunt, după cum am spus, sociale prin natura lor. Creată după asemănarea lui Dumnezeu, capacitatea de a relaționa este definitorie pentru om. Individul nu este și nu poate fi de sine stătător. Viața socială are multe imperfecțiuni, dar trebuie, cu toate acestea, să fie apreciată. Ea nu este un rezultat al păcatului, ci este fructul capacității noastre de a iubi, de a ne folosi rațiunea, precum și (vai!) a pătrunzătoarei noastre dorințe de a domina, inerentă oricărei relații între oameni. „Filosofii cred că viața înțelepților ar trebui să se desfășoare în societate, și în această privință îi aprob din toată inima.“ Astfel, Cetatea lui Dumnezeu – sintagma pe care o folosește Augustin pentru a-i descrie pe creștinii ce formează, în timpul vieții pământești, o comunitate a reconcilierii și fraternității, ce prefigurează împărăția cerurilor – nu ar fi putut „să se nască niciodată [...] dacă viețile sfinților nu s-ar fi desfășurat într-o societate“. (DCD XIX.6, p. 860). Toți oamenii, fără excepție, sunt cetățeni ai împărăției lumești – cetatea omului – și, chiar și în această condiție decăzută, există totuși o „asemănare naturală“ care ne leagă. Aceste „legături de pace“ nu sunt suficiente pentru a împiedica războaiele, conflictele, cruzimile și mizeria umană de toate felurile, dar noi facem, cu toate astea, parte dintr-un întreg, în virtutea sociabilității naturale și a moralității noastre instinctive, de care se bucură orice ființă rațională. O anumită unitate în diversitate ne conduce către armonie; însă ceea ce ne desparte este păcatul înstrăinării, care izvorăște din trufie și încăpățănare.

Totuși, nevoia de prietenie este cea care stă la baza a ceea ce am putea numi „filosofia practică“ a lui Augustin: istoria, etica și filosofia sa socială și politică.⁷ Prinse între înstrăinare și afecțiune, ființele umane – acele „vase sparte“ – sunt afectate de tragedia înstrăinării, dar se refac apoi prin iubire. Sociabilitatea noastră este un dat, așa că întrebarea pe care și-o pune Augustin nu este dacă ar trebui să fim ființe sociale sau dacă ar trebui să investim încredere în iubire, ci mai degrabă: ce se cuvine să iubesc și cum ar trebui să iubesc?⁸ Complexa teorie etică a lui Augustin decurge de aici și nu poate fi analizată decât în acest cadru, dar trebuie spus că, pentru el, viața politică este o formă a vieții sociale și etice. Întotdeauna vom face parte dintr-o societate și vom căuta mângâiere din partea cuiva. Pentru Augustin, societatea este o specie a prieteniei, iar prietenia este o comuniune morală prin care ființele umane tind către un bine comun. Toate categoriile centrale ale viziunii lui Augustin, inclusiv războiul și pacea, sunt relații de un tip sau altul. Iar cu cât suntem mai uniți printr-o legătură de pace, cu atât suntem mai aproape de dobândirea acelui bine spre care tindem și pe care îl vrea Dumnezeu.

Conform lui Augustin, apropierea și întraajutorarea reciprocă se nasc din legăturile care ne unesc, începând cu cele de familie și trecând apoi dincolo de ele: sentimentele de afecțiune nu trebuie să se oprească la ușa *domus*-ului. Augustin scrie: „Se dorea ca un singur om să nu combine în sine însuși mai multe relații, ci ca aceste relații să fie separate și împărțite între indivizi, pentru ca viața socială să fie și mai strâns legată prin implicarea mai multor persoane“ (DCD XV.16, p. 62). Relațiile sociale „nu sunt restrânse la un grup mic“, ci se întind „prin multiplele legături de rudenie, la un număr mai mare de persoane“ (DCD XV.16, p. 624). Ideea pluralității, a diversității care se naște din unitate – căci Dumnezeu este Unul – este esențială în gândirea lui Augustin. Acesta este modul său de a împăca unicitatea și individualitatea umană cu sociabilitatea și pluralitatea. Sentimentele de afecțiune i-au legat pe oameni încă de la începuturi. Legăturile de rudenie și de afecțiune i-au legat și mai mult. Aceste relații s-au răspândit, cuprinzând în cele din urmă tot globul.

Din cauza confuziei și a amestecării limbilor, întoarcerea la această sociabilitate primară este uneori dificilă, dar noi o dorim și o căutăm în și prin formele sociale pe care le creăm: de aici, ideea că ordinea civică este o condiție necesară a existenței umane. Această ordine civică este un bun normativ, deși, în pofida a ceea ce spune Aristotel, ordinea civică, sau ceea ce numim în mod obișnuit „stat“, nu împlinește și nici nu completează natura noastră umană; mai curând, statul doar exprimă această natură a noastră, și poate face asta în moduri mai mult sau mai puțin fericite, unele chiar fatale. Este important să amintim că, pentru Augustin, niciun om nu are de la natură dreptul de a-l do-

mina pe vreun alt om. Nu există sclavie de la natură. Suntem, într-adevăr, sociali de la natură, dar acest lucru nu impune nicio formă anume de ordine socială. Augustin nu va deduce prin analogie, pornind de la autoritatea pe care o au tații în gospodărie, concluzii despre conducerea politică. Teoria patriarhală clasică susține că supremația tatălui este deopotrivă naturală, cât și politică; că un drept natural înseamnă autoritate și legitimitate politică. Dar, pentru Augustin, autoritatea politică este distinctă de autoritatea familială. În măsura în care cineva este supusul altei persoane, el este așa doar prin statut, iar nu prin natură.

Unele bunuri lumești sunt valoroase, iar cel mai valoros dintre acestea este pacea. Deci, viața civică a oamenilor nu este doar un remediu pentru păcat – ordinea și coerciția fiind necesare pentru a controla răutatea noastră – ci și o expresie a sociabilității noastre, a dorinței noastre de întovărășire, a capacității noastre de a oferi *caritas*. Decurge de aici că definiția lui Cicero pentru *respublica*, așa cum este aceasta descrisă în operele lui Scipio, este incompletă. Conform lui Cicero, ordinea civică se bazează pe acordul comun în ceea ce privește drepturile noastre și pe împărtășirea acelorași interese. Dar asta nu este suficient, spune Augustin; un popor care formează o ordine socială este o grupare sau o mulțime de ființe raționale, unite prin dragostea comună pentru aceleași lucruri. Prin această definiție, noi nu doar spunem ce este o societate, ci putem chiar să evaluăm ce își doresc oamenii: cu ce *tip* de societate avem de-a face în acest caz? Merită amintit aici faptul că există, în exegeza augustiniană actuală, o polemică privitoare chiar la întrebarea despre cum ar trebui evaluat binele societății politice. Interpretarea tradițională și simplistă, conform căreia ordinea socială ar fi, pentru Augustin, un remediu pentru păcat, a fost pusă sub semnul întrebării în mod convingător. Întrebarea pare a fi acum care este importanța binelui către care tinde viața civică, în cadrul sistemului lui Augustin, și în ce măsură depinde și poate fi el atins prin acțiunile libere ale oamenilor. Pericolele inerente vieții politice sunt evidente: ele vin din trufie, din dorința de a-i domina pe ceilalți și de a obține gloria numai pentru sine sau pentru „imperiu“. Bunurile pe care le poate aduce viața civică sunt doar schițate, dar își au originea în regula de bază a lui Augustin privind viața pământească a oamenilor, potrivit căreia nu trebuie să facem rău nimănui, ci trebuie să-i ajutăm cât de mult putem pe ceilalți (o consecință a iubirii pentru aproape).

Caritas și *cupiditas* sunt mereu în conflict, victorioasă fiind când una, când cealaltă, atât în viața unui singur individ, cât și în viața unei întregi ordini civice. Augustin ar dori să diminueze condițiile favorabile victoriei lui *cupiditas* și a lui *libido domnandi*, a patimei de a domina, și să maximizeze șansele de câștig ale lui *caritas*. Căci patima de a domina corupe și pervertește toate relațiile dintre oameni, de la cele din interiorul familiei până la cele din cadrul cetății. În mod asemănător, iubirea și grija pentru binele celor din gospodărie sau din cetate întăresc legăturile delicate ce constituie pacea. Păcatul care dezbină cetatea pământească este forța arbitrară sau posibilitatea de a folosi forța arbitrară. Pe de altă parte, dragostea este singura noastră șansă pentru o ordine mai bună. Imaginea celor două cetăți este metafora prin care Augustin sugerează dinamica relațiilor interumane. Fiecare comunitate umană este pândită de pericolul „unei puteri născute din sărăcie [...] de un fel de goană [...] după averile și [...] onorurile pierdute“, dar există și aspecte mai frumoase și mai blânde, precum grija, tandrețea, reciprocitatea și pacea din cadrul familiei și al cetății (*DCD* XI.1, p. 429). Există două atitudini fundamentale diferite pe care oamenii le manifestă în viața lor socială. Prima este sentimentul puternic al frumuseții acestei vieți. O ființă umană nu va fi nefericită, dacă se dedică altora. Cel care se uită pe sine nu este nefericit, ci extrem de fericit. Cealaltă atitudine izvorăște dintr-un egoism puternic și ascuns, din resentiment și dintr-o carență a sufletului. Modul în care un om se poartă cu ceilalți depinde de aceste două atitudini. O persoană care alege resentimentul și disprețul va fi ostilă față de ceilalți și față de viața însăși. Dar dacă simțim empatie pentru nefericirea altora, ne vom alătura lor pentru a-i ajuta. Compasiunea autentică (consecință a lui *caritas*) se opune disprețului și indiferenței. Dar nu vom atinge niciodată perfecțiunea pe acest drum al compasiunii, în această lume (*saeculum*).

În lucrarea lui, *Saeculum*, recunoscută ca fiind una dintre cele mai importante încercări de a-l interpreta pe Augustin ca teoretician social și politic, Robert Markus susține că, prin metafora celor două cetăți, Augustin încearcă să atingă o serie de scopuri extrem de complexe. Unul dintre ele este acela de a descrie soarta cetăților pământești. El susține că Augustin oferă o descriere a tuturor acestor cetăți pământești (*civitas terrena*), din Asiria până în Babilon, și arată cum poate urmărirea păcii, cel mai înalt scop al acestei lumi, să ducă la cuceriri și relații de dominație, adică exact opusul păcii. Pacea deplină este rezervată cetății cerești (*civitas dei*) și păcii ei eterne. În acest fel, Augustin dorește să împiedice absolutizarea oricărei forme de organizare politică. Motivul pentru care Augustin respinge doctrina teologică care sprijină ideea de *Imperium Christianum* este acela că Augustin se teme că orice identificare a cetății lui Dumnezeu cu o ordine laică ar duce la sacralizarea organizării umane și la o idolatrie periculoasă. În același timp, avem datorii și față de instituțiile laice, iar calitatea de membru al unui stat nu înseamnă numai nefericire și pedeapsă. Augustin pornește de la presupuziția că pacea este anterioară războiului și respinge toate miturile care prezintă dezordinea și războiul ca fiind condiția noastră naturală. Cetatea lumească se naște odată cu îndepărtarea noastră de sentimentul iubirii și de izvorul acestuia (Dumnezeu) și cu cedarea în fața trufiei și a „acelui tip de putere care se naște din sărăcie“. Rezultatul este dezbinarea – înlăuntrul sinelui, între sine și celălalt, între națiuni și culturi; această dezbinare este, potrivit lui Augustin, opusul pluralității și al diversității, pe care el le prețuia atât de mult.

Așadar, pacea pământească este un bine. Printre lucrurile rele care ne înconjoară, există, așa cum am spus, două reguli accesibile nouă și pe care trebuie să le urmăm: „prima, să nu facem rău nimănui, și cea de-a doua, să ajutăm pe oricine, oricând este posibil.“ (*DCD XIX.14*, p. 873). Cele mai drepte organizări politice omenești sunt cele care oferă premisele cele mai favorabile pentru non-violență, cooperare și reciprocitate. Pentru a putea ajunge la reciprocitate, fie și la cea lumească, imperfectă, trebuie ca între voințele oamenilor să existe un compromis, iar cetatea lumească trebuie să găsească o metodă de a impune relații de pace. Acest lucru este, prin definiție, extrem de dificil, date fiind impedimentele ridicate de dorința de a domina.

Pe de altă parte, Cetatea lui Dumnezeu, în pelerinajul ei prin această lume, poate să instaureze pacea, reunind „cetățeni din toate națiunile și formând astfel o comunitate de străini care vorbesc toate limbile.“ Ea – *civitas dei* – poate face acest lucru nu numai prin anularea diferențelor pământești, ci și prin păstrarea unora dintre ele „atâta vreme cât Dumnezeu este încă venerat.“ (*DCD XIX.18*, p. 878). Ajunși în acest punct, este important să observăm că, indiferent dacă Augustin a aprobat sau nu ordinea socială a epocii sale, el a lăsat ca moștenire generațiilor care i-au urmat condamnarea dorinței de a domina, care corupe personalitatea umană, căsnicia, familia și toate celelalte relații sociale umane, inclusiv viața socială și cetățenia. Augustin este radical în acuzațiile sale la adresa mândriei arogante, iar pe de altă parte, este generos atunci când laudă binefacerile aduse de ajutorul reciproc, de cooperare și de iubire, care judecă în aceeași măsură în care sprijină (ea judecă, deoarece noi trebuie să distingem binele de rău, egoismul de bunătate, și așa mai departe). Iubirea și dreptatea depind una de cealaltă, atât pe pământ, cât și în ceruri. Totuși, lumea este plină de atrocități, printre care și războiul. Cum împacă Augustin faptul că este de acord cu un anumit tip de război, cu îndemnul său la dragoste și pace? În cele ce urmează, mă voi ocupa de această temă.

Război și pace

Pentru o abordare cuprinzătoare a acestei teme – ca, de altfel, a tuturor temelor discutate până acum – ar fi nevoie de o analiză a teodiceei lui Augustin. Asta ar depăși însă interesele acestui capitol. Pentru a interpreta totuși în mod adecvat concepția teologică a lui Augustin despre război și pace, ne vom limita la o scurtă discuție pe această temă. Augustin recunoaște că răul are puterea de a ispiți. El povestește o întâmplare din tinerețea lui, devenită acum celebră: cum a furat el niște pere, nu

pentru că-i era foame, ci din plăcerea însăși de a le fura, și împins de alții care au luat parte la acea faptă. Lui Augustin i-au trebuit mulți ani, precum și un studiu susținut al doctrinei maniheiste, până să renunțe definitiv la dualismul metafizic și să respingă ideea că răul ar fi un principiu generativ și de sine stătător, care se opune binelui. Maniheștii credeau că răul face parte din însuși procesul de creație, spunând că ar fi opera unui demiurg rău; prin urmare, trupul ar fi, prin definiție, impur. Dar, pentru Augustin, creația este bună. Trupul este bun, iar nu impur. Ce anume facem noi cu trupul, altfel spus, ce facem noi cu creația, este ceea ce ne duce trupul înspre păcat, răutate și cruzime. Celebra teorie a lui Augustin despre liberul arbitru – concept pe care Hannah Arendt îl consideră una dintre contribuțiile lui originale – intră aici în discuție. Putem alege să facem răul, și uneori chiar alegem să îl facem, pentru că purtăm încă de la început însemnul nesupunerii originare. Alegerea răului este în și prin sine „o dovadă impresionantă că *natura* este bună“ (DCD XI.17, p. 448).

Răul nu este decât căderea din bine, iar noi suntem agenții acestei căderi, nu pentru că trupul ar fi în sine corupt, ci pentru că noi îl putem corupe. Nu există rău „din natură“. Răul este întoarcerea unei creaturi limitate dinspre Dumnezeu înspre sine, ceea ce determină o absolutizare a propriei sale voințe imperfecte. Această întoarcere poate deveni o obișnuință, un fel de a doua natură. În acest fel, Augustin dă răului ce i se cuvine, dar nu îl absolutizează. Răul este numele pe care îl dăm unei clase de acțiuni și de așa-zise motive. Printre consecințele acestei întoarceri se numără disprețul față de finitudine și o sete imensă pentru ceea ce am putea numi un fel de anti-creație: dorința de a distruge. Războiul este o manifestare a acestei dorințe; prin urmare, războiul este întotdeauna o tragedie, chiar și atunci „când este drept“. Dar dacă războiul este *primus inter pares* un exemplu de păcat și de îndepărtare de la bine, cum este posibil ca el să fie justificat în vreo circumstanță?

Explicația este următoarea. Augustin începe prin a demonstra că pacea romană nu este, de fapt, o formă de pace. De fapt, Roma a cucerit și a fost ea însăși cucerită de către propria sa dorință de a-i domina pe alții. „Gândiți-vă la toate bătăliile care s-au purtat, la tot sângele care s-a vărsat, pentru ca aproape toate națiunile Italiei, cu ajutorul cărora Imperiul Roman a dobândit o putere covârșitoare, să fie subjugate ca și cum ar fi sălbatici barbari.“⁹ Roma a fost condusă de dorința de răzbunare și de cruzime, iar acestea au triumfat în numele păcii. Imperiul a devenit nedrept, un fel de bandă criminală la scară mult mai mare. Într-un pasaj devenit celebru, Augustin spune povestea replicii pe care un pirat i-a dat-o lui Alexandru cel Mare, care-l capturase, atunci când acesta din urmă l-a întrebă care este motivul pentru care jefuiește pe mare; piratul a răspuns, cu o obrăznicie evidentă, „Același ca și al tău, atunci când jefuiești pământul! Dar pentru că eu fac asta cu un vas micuț, oamenii spun că sunt pirat: pentru că tu ai o flotă puternică, se spune că ești împărat.“¹⁰ Augustin sugerează chiar că romanii ar fi trebuit să înalțe un monument acestor străini, „celorlalti“, pe care să-l boteze „Aliena“, pentru că s-au folosit atât de mult de ei, spunând că toate războaiele pe care le-au purtat au fost războaie de apărare; romanii aveau nevoie să invoce un dușman străin implacabil, pentru a-și justifica cuceririle. Pentru Roma, pacea nu era decât un alt nume pentru *dominium*. Dacă ororile războiului sunt, în parte, pedepse pentru păcatele oamenilor, atunci oamenii care aplică această pedeapsă sunt cei care păcătuiesc cel mai grav. Cu toate acestea, Augustin insistă asupra faptului că războiul este ales în mod liber și stabilește că cei care participă la el sunt pe deplin responsabili pentru acțiunile lor.

Dacă te gândești la ororile războaielor pornite din motive rele și scopuri nedemne, vei dori ca numărul războaielor să fie cât mai mic, și ca acele războaie să fie drepte, chiar dacă regreti faptul că ele trebuie purtate: așa spune Augustin. Există și războaie de apărare, în adevăratul sens al cuvântului. Conducătorul înțelept și comunitatea lui vor pune mâna pe arme numai împotriva propriei voințe, cu repulsie, șovăială și remușcări. Datorită argumentului său pentru războaiele limitate și drepte, Augustin este adesea considerat părintele teoriei războiului drept. (Alții, desigur, îl consideră un înaintaș al realismului politic. Nu există niciun motiv ca el să nu poată fi și una și alta, în funcție de ce anume se înțelege prin realism și, respectiv, război drept.) Augustin este conștient de existența a ceea ce teoreticienii moderni ai relațiilor internaționale numesc „dilema securității“. Oamenii nu vor avea niciodată un stat

„atât de sigur, încât să nu se teamă că pot fi subjugați de dușmanii lor; de fapt, instabilitatea relațiilor umane este atât de mare, încât niciun popor nu a atins vreodată, pe lumea asta, acel grad de siguranță care să-i permită să înlătore orice amenințare la adresa propriei vieți. Acel loc care va fi lăcașul unei asemenea păci și siguranțe este etern și este rezervat ființelor eterne, este tărâmul matern, Ierusalimul liber.“ (DCD XVII.13, pp. 743-744)

Nu avem altceva de făcut decât să ne ducem viața, urmăriți fiind de frică și de griji. Dar nu trebuie să cedăm în fața acestor sentimente, cel puțin nu fără un motiv întemeiat. Când ne lăsăm în voia acestei frici, ajungem la războaie și distrugerii cumplite, inclusiv la conflicte sociale sau civile. Iar fiecare război dă naștere altuia, printr-un efect mimetic al distrugerilor. Fiecare război generează nemulțumiri și resentimente, care dau naștere, la rândul lor unei puternice dorințe de revanșă.

Conducătorul drept, pe de altă parte, pornește anumite războaie necesare, fie pentru a opri violența sau atacul nejustificat, fie pentru a salva oameni nevinovați de la moarte. Motivul trebuie să fie iubirea pentru semeni și dorința de a aduce, în final, pacea. Aceasta este justificarea consecinționistă, a răului cel mai mic, dar războiul nu va fi niciodată pentru Augustin un bine normativ, ci numai o necesitate tragică. Trebuie observat că simpla salvare a sinelui nu justifică violența: este mai bine să vii victima nedreptăților decât să le comiți tu însuși. Dar sociabilitatea le impune oamenilor, în general, și conducătorilor, care poartă responsabilitatea pentru bunăstarea unui întreg popor, în mod special, să își iubească aproapele. Așadar, sociabilitatea noastră intrinsecă, împreună cu norma de a nu-i vătăma pe alții și de a întinde o mână de ajutor oricând ne stă în putință, sunt cele două lucruri care justifică războiul. Ideile lui Augustin se înscriu astfel în clasa doctrinelor dreptății comparative, iar argumentul său, care nu este o teorie sistematică despre război, ci mai curând o meditație teologică pe această temă, implică încălcarea ocazională a unui principiu fundamental – să nu ucizi pe nedrept – în numele unui bine suprem. Este important să observăm că o lectură atentă a tezelor lui Augustin ne arată că ar trebui să deplângem chiar și războaiele drepte, și să ne gândim la ele cu durere profundă, și nu prin prisma gloriei deșarte. Cine nu privește înapoi cu mânie, devine demn de milă și deplorabil. În lumea lui Augustin, nu există parade ale victoriei, căci, oricât de dreaptă ar fi cauza, războiul scoate la iveală tentația de a jefui și de a devora, adesea pentru a asigura pacea. Războiul drept este, pentru Augustin, un domeniu al rezervelor și precauțiilor, iar nu un îndemn grăbit la luptă. Pacea este un bun important, atât de important încât „niciun cuvânt nu este întâmpinat cu atâta recunoștință când este auzit și nimic nu este dorit cu o mai mare patimă, de fapt, nimic mai bun nu poate fi găsit“. Pacea este „minunată“ și „dragă inimilor întregii omeniri“ (DCD XX.11, p. 866).

Concluzie

Numărul considerabil al lucrărilor de exegeză despre Augustin continuă să crească. Dacă am pune laolaltă toate cărțile scrise vreodată despre el, grămada rezultată ar depăși cu mult în înălțime Everestul, fiind așa de mare încât niciun specialist sau grup de specialiști nu ar putea să o parcurgă pe toată. Acest lucru este valabil chiar și în cazul operei propriu-zise a lui Augustin. Peter Brown spune că Isidor din Sevilla ar fi scris odată că „dacă cineva îți spune că a citit toate operele lui Augustin, acea persoană minte“.¹¹ Atunci când îl studiezi pe Augustin, ai întotdeauna senzația că nu ai reușit să pătrunzi dincolo de suprafață. Este adevărat că operele sale nu au fost traduse integral în engleză. Acest proiect este acum în desfășurare: aproximativ șaptesprezece volume, extrase numai din predicile sale, se află în prezent în procesul traducerii. O mare parte a noii exegeze despre Augustin remarcă, adesea cu uimire, cât de „contemporan“ este el, în ciuda prăbușirii utopismului politic, termen care desemnează acele încercări de a ordona viața politică și socială sub un *Weltanschauung* comprehensiv, încercări care pornesc de la o viziune antropologică greșită asupra maleabilității și chiar a perfectibilității ființei umane. Uitându-ne în urmă, vom vedea câte asemenea proiecte politice au căzut în

dizgrație de-a lungul timpului – printre ele, se numără și sistemul statelor naționale, pe care l-am considerat de la sine înțeles timp de trei secole, dar care începe acum să dea semne de vulnerabilitate.

Teleologia progresului istoric nu mai este credibilă în ziua de azi, deși o anumită variantă a ei este încă susținută de adepții progresului tehnologic sau ai ingineriei genetice, care ar putea chihuirile să „perfecționeze” rasa umană. Bazele așa-zis solide ale sinelui au cedat în secolul XX, în fața atacurilor violente din partea lui Nietzsche și Freud. Antropologia culturală ne-a învățat multe despre contingentele culturale. Cei care studiază în prezent retorica au redescoperit importanța și vitalitatea acestei discipline și modurile în care întreaga noastră viață socială și politică, precum și toată gândirea noastră, pot să fie turnate în forme retorice accesibile.

Nimic din toate acestea nu l-ar fi surprins pe Augustin. L-ar fi întristat însă înclinația oamenilor de a înlocui o extremă cu o alta, de exemplu o concepție mult prea radicală despre rațiunea necorporală cu o concepție mult prea radicală despre declinul rațiunii. Este important să-l salvăm pe Augustin de cei care îi atribuie o variantă de „realism”, ignorând tot ceea ce spune Augustin despre virtutea speranței și îndemnul lui de a face acte de *caritas*. Asta nu înseamnă că Augustin trebuie citat ca un apărător al „pieței libere și al democrației”, ci numai că tiranii nu pot apela la opera lui pentru a-și justifica propriile idei.

LECTURI SUPLIMENTARE

- Brown, Peter, *Augustine of Hippo* (Berkeley: University of California Press, 1967).
 Brown, Peter, *Body and Society* (Londra: Faber, 1989).
 Burt, Donald X., *Friendship and Society: An Introduction to Augustine's Practical Philosophy* (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1999).
 Markus, Richard, *Saeculum* (Londra: Cambridge University Press, 1970).
 Wetzer, James, *Augustine and the Limits of Virtue* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992).

NOTE

- ¹ Tr. Henry Betteson (Baltimore: Penguin, 1972) (de aici înainte: *DCD*). Referințele sunt la carte, capitolul și numărul paginii.
- ² Peter Brown, *Augustine of Hippo* (Berkeley: University of California Press, 1967), p. 181.
- ³ Dacă Augustin oferă sau nu o descriere adecvată a filosofiei stoice este, desigur, o altă întrebare. Orice poziție am adopta cu privire la acest subiect, cea mai importantă idee este aici aceea că sufletul unei persoane nu poate fi niciodată pe deplin purificat de emoțiile sale.
- ⁴ James Wetzer, *Augustine and the Limits of Virtue* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), p. 15.
- ⁵ Nu pot să detaliez aici complexitățile argumentației analogice a lui Augustin. Cititorul interesat de această problemă este sfătuit să se uite la textul original, *The Trinity* (Washington: Catholic University of America Press, 1992).
- ⁶ Augustin, *Selected Writings (from Homilies on the Gospel of St. John. First Homily)* (New York: Paulist Press, 1984), p. 278.
- ⁷ Un pasaj nou și interesant despre această literatură secundară, aproape interminabilă, despre Augustin găsim la Donald X. Burt, *Friendship and Society: An Introduction to Augustine's Practical Philosophy* (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1999).
- ⁸ *Ibid.*, p. 5.
- ⁹ Pasajele cele mai importante în care Augustin abordează tema războiului sunt cele din *DCD* XIX. Dar această contestare a păcii romane străbate toată Partea I, Cărțile I-X. Vezi, de exemplu, *DCD* IV.15. Unele citate din această secțiune sunt cuprinse în capitolul despre Augustin din cartea mea *Women and War* (New York: Basic Books, 1987), p. 130.
- ¹⁰ Elshtain, *Women and War*, p. 130.
- ¹¹ P.R.L. Brown, „Political Society”, în Richard Markus (ed.), *Augustine: A Collection of Critical Essays* (Garden City, NJ: Doubleday Anchors, 1972), p. 311.