

TEOLOGIA *IMAGO DEI* LA AUGUSTIN ÎN CONTEXTUL DEZBATERII NICEENE

Alina PELTEACU* 

ABSTRACT. *Augustine's Theology of the Imago Dei within the Context of the Nicene Debate.* This article explores Augustine's theology of the *imago dei*, his concept that Christ and the human person are considered "the image of God." It highlights the scholarly insights of Gerald Boersma, who distinguishes Augustine's views from those of earlier pro-Nicene Latin theologians, such as Hilary of Poitiers, Marius Victorinus, and Ambrose of Milan. This distinction is crucial for understanding the relationship between human and divine images. While earlier theologians often hesitated to connect Christ—the *imago dei*—with the human person, created *ad imaginem dei* (in the image of God), Augustine's Neoplatonic influences allowed him to suggest varying degrees of likeness to an image. This perspective enabled him to confidently assert that both Christ and the human person are *imago dei*. A central theme in Augustine's philosophy is that finite goods reflect God and should inspire rational beings to seek a return to Him. However, the fulfilment of human nature as a created image relies on the prior descent of the divine image, which restores the created image to its original state.

Keywords: *imago dei*, *theology of image*, *ad imagine dei*, Nicene Christologies, *homoousios* doctrine, image and likeness, the ascent of the image, inner man, outer man, body-soul unity.

Cuvinte cheie: *imago dei*, *teologia imaginii*, *ad imagine dei*, *cristologii niceene*, *doctrina homoousios*, *imagine și asemănare*, *ascensiunea imaginii*, *omul interior*, *omul exterior*, *unitatea trup-suflet*.

* Doctorand, Școala Doctorală de Teologie și Studii Religioase, Universitatea din București. E-mail: alina.pelteacu@gmail.com.



Introducere

Acest articol analizează gândirea lui Augustin pentru a vedea cum a fost modelată teologia sa despre *imago dei* și ce i-a permis să afirme că atât Cristos cât și persoana umană sunt „imaginea lui Dumnezeu”. În abordarea teologiei imaginii, articolul se bazează în special pe cercetarea erudită a lui Gerald Boersma care în lucrarea sa *Augustine's Early Theology of Image: A Study in the Development of Pro-Nicene Theology*¹ explorează teologia timpurie a imaginii la Augustin și concepția sa despre *imago dei*, susținând că aceasta reprezintă o deplasare semnificativă de la teologiile latine pro-niceene ale generației anterioare reprezentate de Hilarius de Poitiers, Marius Victorinus și Ambrozie de Milan.

În timp ce predecesorii lui Augustin au înțeles *imago dei* în principal ca un termen cristologic care desemnează unitatea substanței divine, Augustin afirma că Cristos este o imagine a asemănării egale, iar persoana umană este o imagine a asemănării inegale. Studiul atent al lui Boersma susține că evaluarea platonice și participativă a naturii „imaginii” i-a oferit teologiei lui Augustin despre chipul lui Dumnezeu, libertatea să treacă dincolo de cea a predecesorilor săi latini și să afirme că în timp ce Cristos este o imagine a asemănării egale, persoana umană este o imagine a asemănării inegale.

Boersma are în vedere două surse semnificative de influență. În primul rând, el susține că teologia timpurie a imaginii la Augustin se bazează pe cea a lui Hilarius de Poitiers, Marius Victorinus și Ambrozie de Milan. Iar cea de a doua sursă semnificativă de influență este concepția plotiniană despre lume în al cărui centru cosmogonic și metafizic se află o filosofie a imaginii. În acest cadru, imaginea este derivată, revelatoare și, în cele din urmă, menită să se întoarcă la sursa sa primară. Această concepție a imaginii care implica prin definiție subordonarea, era ideală pentru Augustin spre a vorbi despre persoana umană ca *imago dei*.

Geniul teologiei lui Augustin, deja clar în scrierile sale timpurii, este tocmai sinteza acestor două influențe. Boersma prezintă cele trei teologii occidentale pro-niceene ale *imago dei*, sugerând că acestea se confruntau cu probleme și întrebări comune în încercarea de-a articula ce înseamnă afirmația *Cristos este chipul lui*

¹ G. P. Boersma, *Augustine's Early Theology of Image: A Study in the Development of Pro-Nicene Theology*, Oxford 2016.

Dumnezeu. Hilarius de Poitiers, Marius Victorinus și Ambrozie de Milan erau fără echivoc în a susține că *imago dei* este în primul rând un termen cristologic desemnând ca atare, o unitate a substanței divine. Nicio inferioritate a imaginii față de sursă nu putea fi predicată; mai degrabă, întreaga ființă, viață și esență a Tatălui era primită după chipul veșnic. O dificultate cu care se confruntau toți cei trei teologi era interpretarea Genezei 1, 26. Dacă Cristos este „chipul lui Dumnezeu”, cum poate fi și persoana umană o „imagine a lui Dumnezeu”?

Având în vedere importanța încărcăturii teologice pe care *imago dei* o dobândise în controversa de la Niceea, era clar că termenul nu putea fi transferat fără echivoc creaturii umane. Hilarius, Victorinus și Ambrozie dădeau răspunsuri diferite problemicii în discuție în lupta lor de a păstra caracterul cristologic unic al limbajului „imaginii”, încercând în același timp să facă dreptate limbajului lipsit de ambiguitate din Geneza 1, 26. Dacă cei trei teologi au afirmat fără echivoc că imaginea se află exclusiv în facultățile intelectuale ale persoanei umane, Augustin în primul său comentariu asupra Genezei², deja susținea că trupul participă și el la chipul lui Dumnezeu, bazându-se, încă o dată, pe filosofia imaginii dezvoltată în dialoguri: ordinea temporală, materială poate funcționa ca „imagine reflectată a adevărului”.

Teologia timpurie a lui Augustin – compusă înainte de hirotonirea sa – este, așa cum pe bună dreptate indică Boersma, unică în comparație cu generația anterioară de teologi latini pro-niceeni în modul de a explica legătura dintre imaginea umană și cea divină. Deși gândirea sa se bazează în mod clar pe ideile lui Hilarius, Victorinus și Ambrozie, această tradiție latină anterioară a fost reticentă în a-l asocia pe Cristos, chipul lui Dumnezeu, cu persoana umană creată *ad imaginem dei*. În schimb, ontologia participativă largă pe care Augustin a primit-o de la tradiția neoplatonică i-a permis să postuleze diferitele grade de asemănare cu o imagine și, la rândul său, i-a oferit libertatea de a afirma că atât Cristos cât și persoana umană sunt *imago dei*. Un motiv recurent în gândirea timpurie a lui Augustin este că tot binele finit funcționează ca o asemănare cu Dumnezeu și ar trebui să conducă creatura rațională – chipul lui Dumnezeu – să se înalțe și să se întoarcă la Dumnezeu. Această împlinire și realizare a naturii umane ca imagine creată este, însă, bazată pe coborârea anterioară a imaginii divine care restaurează imaginea creată după sine în om.

² Augustinus, *De Genesi Contra Manichaeos*, în: *Sancti Aureli Augustini Opera*, ed. D. Weber, CSEL 91, Vienna, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1998, I.17.27, p. 94.

Teologia imaginii

În urma conciliului de la Niceea teologia imaginii căpătase o semnificație deosebită. Ce înseamna Cristos este „imaginea (chipul) lui Dumnezeu”? Și, dacă Cristos este „chipul lui Dumnezeu”, putea să fie înțeleasă fără echivoc și persoana umană ca „imagine a lui Dumnezeu”? Teologia latină pro-niceeană din secolul al IV-lea era angajată într-o clarificare a *imago dei* aliniată cu doctrina *homoousios*. Ca atare, apărătorii cauzei niceene considerau anatema orice expresie referitoare la *imago dei* care sugera că imaginea lui Cristos era una subordonată sau diferită ca substanță de sursa sa. Teologia latină pro-niceeană putea să înțeleagă *imago dei* doar în sensul de *egalitate* cu Dumnezeu. Prin urmare, nu este surprinzător faptul că pentru o astfel de teologie era dificil să asocieze *imago dei* cu ideea că persoana umană a fost creată după imaginea lui Dumnezeu.

Teologia timpurie a lui Augustin abordează această problemă dar nu din imediatitatea contextului dezbaterii de la Niceea ci, dezvoltând mai întâi o filosofie a imaginii în afara controversei niceene.³ Această explicație filosofică bazată pe gândirea plotiniană a imaginii aducea noi posibilități problemei inițiale iar Augustin articula practic o teologie a *imago dei* care îi salva pe predecesorii săi latini pro-niceeni.

Înainte de a analiza modul în care Augustin dezvoltă teologia *imago dei* se naște întrebarea cum putea Augustin să păstreze limbajul despre *imago dei* pentru a vorbi despre persoana umană, în condițiile în care era beneficiarul unei moșteniri niceene care asocia imaginea cu unitatea substanței divine? Predecesorii săi pro-niceeni descriau persoana umană ca fiind modelată *secundum imaginem* sau *ad imaginem*. Iar Augustin era în mod clar familiarizat cu această tradiție de vreme ce interacționa cu poziția celor care mențineau o distincție între *ad imaginem dei* și *imago dei*.⁴

În timp ce Augustin recunoștea posibilitatea de a păstra această partiție într-un mod similar cu Hilarius, Victorinus și Ambrozie, în cele din urmă devine explicit în refuzul de a merge pe acest drum.⁵ Augustin nota că, deși a făcut distincție între imaginea lui Dumnezeu *simpliciter* și a fi făcut după chipul lui Dumnezeu (*ad imaginem dei*), ambele descrieri se aplică persoanei umane, deoarece Scriptura

³ Boersma, *Augustine's Early Theology* 12.

⁴ Augustinus, *De Diversis Quaestionibus Octoginta Tribus* în: *Aurelii Augustini Opera, Pars XIII*, 2, ed. A. Mutzenbecher, CCSL 44A, Turnhout, Brepols, 1975, q. 51.4, p. 81.

⁵ Augustinus, *De Diversis Quaestionibus* q. 51.4 (ed. Mutzenbecher, CCSL 44A, p. 81).

afirmă că persoana umană este atât imaginea și slava lui Dumnezeu (cf 1 Cor 11,7) cât și că este făcută după (*ad*) imaginea lui Dumnezeu. După cum scria:

Am mai spus: „Nici această distincție nu este inutilă – că imaginea și asemănarea lui Dumnezeu este un lucru, iar a fi după imaginea și asemănarea lui Dumnezeu, așa cum înțelegem noi că omul a fost făcut, este altceva”. Acest lucru nu trebuie înțeles ca și cum omul nu ar fi numit imaginea lui Dumnezeu (*non dicatur imago dei*), deoarece apostolul spune: Omul nu trebuie să-și acopere capul, pentru că este imaginea și slava lui Dumnezeu (1 Cor 11,7). Dar se spune și că este după imaginea lui Dumnezeu (*ad imaginem dei*), ceea ce nu este cazul pentru Unul-Născut, care este doar imaginea și nu după imaginea (*tantummodo imago est non ad imaginem*).⁶

Astfel, numai Cristos nu este *ad imaginem*, ci pur și simplu *imago*; cu toate acestea, persoana umană poate fi numită fără rezerve și *imago*.

Diferitele răspunsuri la întrebarea ce înseamnă enunțul Cristos este „imaginea lui Dumnezeu”, se aflau în centrul dezbaterilor cristologice din secolul al IV-lea. De asemenea se punea problema dacă imaginea este derivată din sursa sa și dacă imaginea servește pentru a-și dezvălui sursa? Mai mult, un răspuns pozitiv la aceste două întrebări implica faptul că imaginea este ontologic inferioară sursei sale? Care era relația dintre imagine și sursă? Erau două substanțe separate?

Descrierile lui Cristos în Noul Testament ca „imagine a lui Dumnezeu”, aparent ambigue, au fost cu siguranță revendicate ca texte probatorii de către toate părțile implicate în dezbaterile post-niceene. *Scrisoarea către Evrei* îl descrie pe Cristos ca fiind „strălucirea slavei lui Dumnezeu” (ἀπαύγασμα τῆς δόξης) și „chipul ființei Sale” (χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεως) (Evr 1,3). În aceeași ordine de idei, apostolul Paul îl descrie pe Cristos ca fiind „chipul lui Dumnezeu” (εἰκὼν τοῦ θεοῦ) (2 Cor 4,4). „Pasajul despre imagine” apărut cel mai frecvent în controversa cristologică a fost:

15. Acesta este chipul lui Dumnezeu celui nevăzut, mai întâi născut decât toată făptura.

16. Pentru că întru El au fost făcute toate, cele din ceruri și cele de pe pământ, cele văzute, și cele nevăzute, fie tronuri, fie domnii, fie începătorii, fie stăpânii. Toate s-au făcut prin El și pentru El.

⁶ Augustinus, *Retractionum Libri II*, în: *Aurelii Augustini Opera*, ed. A. Mutzenbecher, CCSL 57, Turnhout, Brepols, 1984, I.26, p. 81. Trad. mea: *Quod non ita est intellegendum, quasi homo non dicatur imago dei, cum dicat apostolus: uir quidem non debet uelare caput, cum sit imago et gloria dei, sed dicitur etiam ad imaginem dei, quod unigenitus non dicitur, qui tantummodo imago est non ad imaginem*.

17. El este mai înainte decât toate și toate prin El sunt așezate.
18. Și El este capul trupului, al Bisericii; El este începutul, întâiul născut din morți, ca să fie El cel dintâi întru toate.
19. Căci în El a binevoit (Dumnezeu) să sălășluiască toată plinirea.
20. Și printr-Însul toate cu Sine să le împace, fie cele de pe pământ, fie cele din ceruri, făcând pace prin El, prin sângele crucii Sale. (Col 1,15-20)⁷

Descrierea lui Paul despre Cristos ca „image” este primul termen dintr-o serie de descriptori cristologici în cascadă. Apostolul notează mai întâi relația chipului veșnic cu „Dumnezeul invizibil” și transcendența radicală a imaginii dintre toate lucrurile create. Paul trece apoi la articularea lucrării imaginii în reconcilierea creației.

O problematică recurentă în teologia niceeană a *imago dei*

Părinții Bisericii au văzut în această cristologie în doi pași din Coloseni 1 o distincție între *theologia* imaginii și *oikonomia* Fiului. Cu siguranță, acest pasaj constituia un teren propice pentru toate părțile implicate în dezbaterile de la Niceea. Este imaginea, de asemenea, invizibilă? Sau imaginea este manifestarea vizibilă a unei substanțe invizibile?

Imaginea este prezentată în lucrarea creației – a întregii creații, vizibilă și invizibilă, materială și spirituală. Imaginea nu este, deci, o creatură, ci distinctă de toate lucrurile; într-adevăr, toate lucrurile create (τὰ πάντα) există *în* el.

Totuși, care este *relația* lui Cristos cu Dumnezeu invizibil? Toate părțile implicate în dezbateri remarcaseră că în *oikonomia* sau *dispensatio* imaginii rezidă arhetipul și împlinirea umanității. El este cap (κεφαλή) al Bisericii, adică începutul (ἀρχή) omenirii restaurate, deoarece el este primul născut (πρωτότοκος) din morți. Drept cap al umanității reconciliate, imaginea își asumă „preeminența” (πρωτεύων) în toate.

În interpretarea la Coloseni 1, Părinții Bisericii au încercat să facă o distincție pe care Paul nu a făcut-o în mod explicit între Cristos, chipul Dumnezeului invizibil (*theologia*) și rolul său de cap al umanității reconciliate (*oikonomia*). Într-adevăr, este același subiect – chipul Dumnezeului invizibil – pe care Paul îl descria fluid ca *image*, *întâi născut*, *creator*, *început* și *împăciuitor*.

⁷ versiune Biblia Sinodală, București, Institutul Biblic și de Misiune Ortodoxă, 2008.

Atunci, ce însemna a spune că în *imago* „plinătatea lui Dumnezeu a binevoit să locuiască”? În contextul dezbaterii de la Niceea, persoana umană nu putea fi menționată ca *imago* creată, ci doar creată *ad imaginem*. Augustin a recunoscut enigma scripturală și teologică pe care această poziție a creat-o: în primul rând, nu putea fi aliniată cu descrierea paulină a persoanei umane ca *imago* (1 Cor 11,7) și, în al doilea rând, vicia însăși doctrina că teologia imaginii era menită să păstreze relația strânsă dintre persoana umană și Dumnezeu, adică dintre imagine și sursa ei.

Augustin încerca să rezolve problema în așa fel încât să se poată referi la persoana umană ca *imago dei* și să păstreze natura unică a referentului cristologic niceean al *imago dei*, introducând o distincție filosofică bazată pe termenul asemănare (*aequalitas*). El insistă că nu toate imaginile sunt egale cu sursa lor, afirmând că „acolo unde există o imagine, există în mod necesar o asemănare, dar nu neapărat o egalitate”.⁸ Dar când se spune „nu în mod necesar”, înseamnă că uneori poate să existe o egalitate și este de presupus că acesta este cazul imaginii lui Cristos.⁹

Totuși nu toți comentatorii sunt de acord că *aequalitas* funcționează într-o manieră atât de semnificativă la începuturile teologiei augustiniene despre *imago dei*. Robert Markus dar și Luigi Gioia sunt de părere că Augustin urmează totuși distincția tradițională niceeană exprimată de predecesorii săi Hilarius de Poitiers, Marius Victorinus și Ambrozie de Milan și, ca atare păstrează la început ideea de *imago* pentru Cristos și folosește *ad imaginem* pentru persoana umană și abia mai târziu el descrie persoana umană, fără rezerve, ca *imago dei*.¹⁰

Răspunsul lui Augustin la întrebarea *de ce se spune că persoana umană este creată după chipul și asemănarea lui Dumnezeu, nu ar fi fost suficient un singur termen?* nu indică neapărat, așa cum pe bună dreptate susține Boersma, că Augustin merge în pas cu distincția pro-niceeană dintre *imago dei* cristologică și cea antropologică *ad imaginem dei*.¹¹ Mai mult, Augustin indica faptul că Scriptura poate intenționează

⁸ Augustinus, *De Diversis Quaestionibus* q. 74 (ed. Mutzenbecher, CCSL 44A, p. 213). Trad mea: *quia ubi imago, continuo similitudo non continuo aequalitas*.

⁹ Augustinus, *De Diversis Quaestionibus* q. 74 (ed. Mutzenbecher, CCSL 44A, p. 214).

¹⁰ R. Markus, 'Imago' and 'similitudo' in Augustine, *Revue des études augustiniennes* 10, 1964, 125-144, 133; L. Gioia, *The Theological Epistemology of Augustine's De Trinitate*, Oxford 2008, 235.

¹¹ Boersma afirmă că remarcile lui Augustin din *Retractionum* I.26 se pot lua la valoarea nominală pentru că nu a intenționat ca distincția dintre *ad imaginem* și *imago* din *De diversis quaestionibus octoginta tribus* 51.4 să implice că numai prima se aplică persoanei umane. Astfel, în timp ce în aceste două lucrări, Augustin afirma termenul antropologic niceean de *ad imaginem*, asta nu implica faptul că el descalifica utilizarea *imago dei* pentru a vorbi despre persoana umană. Vezi Boersma, *Augustine's Early Theology* 192.

să învețe „că ceea ce a fost numit chip nu este ca Dumnezeu ca și cum ar participa la vreo asemănare, ci este însăși asemănarea la care participă toate lucrurile despre care se spune că sunt asemănătoare”.¹²

Distincția pe care o face Augustin între ființa participantă și ființa la care toți participă, mai degrabă articulează o ontologie participativă platoniciană, argumentând că toată ființa creată – în special în acest caz persoana umană – este creată și există prin Fiul.¹³ Augustin afirma că un lucru poate fi ca Dumnezeu în multe feluri, deoarece Dumnezeu a făcut toate lucrurile foarte bune și El Însuși este binele suprem, existând astfel diferite grade de participare la bunătatea și ființa lui Dumnezeu. Însă, doar câteva creaturi sunt înzestrate cu înțelepciune și virtute, participând la „virtutea și înțelepciunea necreată” a lui Dumnezeu.¹⁴ Alte creaturi nu sunt înzestrate cu rațiune și voință, ci participă la viața lui „pentru că el este viu, absolut excelent și primordial”.¹⁵ Alte creaturi există și au existență și la fel beneficiază și ele de acest lucru prin împărtășirea cu Cel care există în modul cel mai adevărat. Toate aceste moduri de-a fi au o „asemănare” cu Dumnezeu.

Se poate spune că predicarea analogică a *imago dei* la Augustin nu este pur și simplu o construcție logică, ci vorbește despre o relație de participare autentică. Dumnezeu este binele suprem de la care provine tot binele. Creaturile care împărtășesc înțelepciunea lui Dumnezeu sunt atât de aproape de asemănarea Sa încât nicio altă creatură nu împărtășește această apropiere:

De aceea, atunci când cineva poate împărtăși înțelepciunea după persoana interioară, el este într-o asemenea măsură în conformitate cu chipul său (*secundum ipsum ita est ad imaginem*) încât nicio natură nu poate fi pusă între ele, și astfel nu există nimic care să fie mai unit cu Dumnezeu.¹⁶

¹² Augustinus, *De Genesi ad Litteram Libri Duodecim*, în: *Sancti Aureli Augustini Opera*, ed. J. Zycha, CSEL28/1, Vienna, Bibliopola Academiae Litterarum Caesareae, 1894, 16.58, pp. 498-499. Trad. mea: *quae imago dicta est, non ita similem esse Deo, quasi alicuius similitudinis participantem, sed hanc ipsam esse similitudinem, cuius participant omnia quae dicuntur esse similia.*

¹³ Augustinus, *De Genesi* 16.60 (ed. J. Zycha, CSEL28/1, p. 500). *Rationalis itaque substantia et per ipsam facta est et ad ipsam.*

¹⁴ Augustinus, *De Diversis Quaestionibus* q. 51.2 (ed. Mutzenbecher, CCSL 44A, p. 79).

¹⁵ Augustinus, *De Diversis Quaestionibus* q. 51.2 (ed. Mutzenbecher, CCSL 44A, p. 79).

¹⁶ Augustinus, *De Diversis Quaestionibus* q. 51.2 (ed. Mutzenbecher, CCSL 44A, p. 80). Trad. mea: *Quare cum homo possit particeps esse sapientiae secundum interiorem hominem, secundum ipsum ita est ad imaginem, ut nulla natura interposita formetur, et ideo nihil sit deo coniunctius.*

Augustin sugera că ființa și bunătatea există în multe feluri pentru că există multe moduri de participare la ființa și bunătatea lui Dumnezeu. Persoana umană care participă la înțelepciunea lui Dumnezeu este „atât de aproape de acea asemănare, încât printre creaturi nu există nimic mai apropiat”.¹⁷ El susținea că în mod necesar superiorul îl conține pe cel inferior și astfel creaturile care împărtășesc înțelepciunea lui Dumnezeu participă la existența și viața sa. Omul exterior participă la Dumnezeu ca asemănare, în măsura în care este, există și este viu; omul interior, însă, participă la Dumnezeu ca imagine în cel mai înalt grad posibil pentru creatură: împărtășind înțelepciunea divină.

Noțiunea diferitelor moduri de participare la Dumnezeu prezentată de Augustin în *De diversis quaestionibus* 51 este fără îndoială de natură plotiniană. Pe măsură ce cineva se îndepărtează de lumina pură a Unului, obscuritatea estompează razele care strălucesc atât de clar lângă Unu; cu toate acestea, ele nu sunt niciodată complet eradicate – o urmă a Divinului rămâne în toată ființa.¹⁸ În mod analog Augustin scria:

Și astfel lucrurile care doar există nu sunt totuși vii, nu sunt înțelepte (*sapiunt*) și nu sunt perfecte, ci sunt slabe în asemănarea Lui, pentru că ele sunt bune în ordinea lor proprie, în timp ce El este bun mai presus de toate lucrurile, și de la El vine bunătatea lor.¹⁹

Augustin, prin urmare, plasează teologia sa a *chipului și asemănării lui Dumnezeu* în cadrul unei filosofii participative a emanației, afirmând că *vestigia dei* radiază din orice ființă și viață, astfel încât întreaga creație poartă o „asemănare” cu Dumnezeu, dar ființele umane sunt capabile prin omul interior să participe într-un mod unic la înțelepciunea lui Dumnezeu și sunt singurele creaturi create în *imago dei*.²⁰

¹⁷ Augustinus, *De Diversis Quaestionibus* q. 51.2 (ed. Mutzenbecher, CCSL 44A, p. 80).

¹⁸ P. Aubin, 'L'Image' dans l'oeuvre de Plotin, *Recherches de science religieuse* 41, 1953, 347-379, 353.

¹⁹ Augustinus, *De Diversis Quaestionibus* q. 51.2 (ed. Mutzenbecher, CCSL 44A, p. 79). Trad. mea: *Et ideo quae tantummodo sunt, nec tamen uiuunt aut sapiunt, non perfecte sed exigue sunt ad similitudinem eius, quia et ipsa bona sunt in ordine suo, cum sit ille supra omnia bonus, a quo bona sunt.*

²⁰ Augustinus, *De Diversis Quaestionibus* q. 67.4 (ed. Mutzenbecher, CCSL 44A, p. 167) ; Augustinus, *Retractionum* I.26 (ed. A. Mutzenbecher, CCSL 57, pp. 84-85).

Imagine, egalitate, asemănare

Pentru că analogia vorbește despre o relație reală de participare pasivă, Augustin voia să se distanțeze de cei care separă cei doi termeni „image” și „asemănare”. El este, prin urmare, așa cum afirmă Boersma, unic față de pro-niceenii Hilarius, Victorinus și Ambrozio, care înțeleg „asemănarea” ca un predicat al diferenței.²¹ În contextul niceean, „asemănarea” este limbajul *homoiousion*-ului; asemănarea ființei este, prin definiție, diferențierea naturii. *Similitudo* era pentru ei rezervat persoanei umane și trebuia să fie ținut în contrast cu *imago* – termenul rezervat lui Cristos, care este *homoousios* cu Tatăl. Augustin avea o înțelegere diferită a acestor doi termeni. El scria: „Orice image este de fapt o asemănare”²² Augustin intenționa să păstreze uniunea dintre image și asemănare oferind o delimitare riguroasă și clară a termenilor *imago*, *similitudo* și *aequalitas*.²³

Un rezumat al explicației lui Augustin descrie următoarele: *Imaginea* implică asemănare, dar nu neapărat egalitate. Exemplu: o oglindă. *Egalitatea* implică asemănare, dar nu neapărat image. Exemplu: două ouă identice. *Asemănarea* nu implică neapărat nici image, nici egalitate. Exemplu: ou de potârniche și ou de găină.

Imago exprimă o relație cu originea, care poate fi sau nu una de egalitate, așa cum ilustrează exemplul oglinzii. Implicația teologică anticipată este că Fiul născut al lui Dumnezeu este o image care are o *asemănare* perfectă, în timp ce fiii creați ai lui Dumnezeu sunt imagini care nu posedă *aequalitas*. *Similitudo*, pe de altă parte, deși implică asemănare, nu implică neapărat image, așa cum ilustrează exemplul celor două ouă similare. Se aseamănă, dar nu se reflectă reciproc. *Aequalitas*, în cele din urmă, nu necesită nici image, nici egalitate, așa cum ilustrează exemplul celor două ouă provenind de la păsări diferite. Augustin continuă să scrie că mențiunea „nu neapărat” înseamnă că uneori o image poate include egalitatea. Astfel, Fiul lui Dumnezeu este atât chipul Tatălui prin origine, cât și egalul său prin divinitate, în timp ce el este și asemănarea cu Tatăl.

Noțiunea *aequalitas* îi oferea lui Augustin o distincție suplimentară necesară în categoria *imago*, deoarece ajuta la explicarea modului în care atât Fiul lui Dumnezeu,

²¹ Boersma, *Augustine's Early Theology* 199.

²² Augustinus, *De Diversis Quaestionibus* q. 51.4 (ed. Mutzenbecher, CCSL 44A, p. 82). Trad. mea : *quia omnis quidem imago similis est*.

²³ Augustinus, *De Diversis Quaestionibus* q. 74 (ed. Mutzenbecher, CCSL 44A, pp. 213-214).

cât și ființele umane create sunt numite „chipul lui Dumnezeu”. Distincția tradițională folosită de niceeni a rezervat *imago* pentru Fiul și *ad imaginem* pentru ființele umane create. Augustin sugera însă că această distincție se năruie în fața descrierii de către Paul atât a persoanei umane ca *imago* (1 Cor 11,7), cât și a lui Cristos ca *imago* (Col 1,15).²⁴

Aequalitas este cea care îi permitea lui Augustin să vorbească despre persoana umană ca *imago* într-o asemănare inegală și despre Cristos ca *imago* în asemănare egală și, în același timp, să păstreze apropierea strânsă dintre „imagine” și „asemănare” pe care a propus-o în *De diversis quaestionibus* 51 și a reiterat-o în întrebarea 74. Diferitele grade de asemănare implică faptul că există diferite grade de participare pasivă la Cristos ca imagine a lui Dumnezeu.

Corpul și *Imago Dei*

Augustin insista că *imago dei* putea fi, de asemenea, predicată fără echivoc persoanei umane create. Tocmai teologia participativă robustă a lui Augustin, exprimată prin predicția analogică a *aequalitas*, permite persoanei umane, „conform persoanei interioare”, să fie (deși într-o manieră inegală) *imago dei*. Acest lucru ridică totuși o întrebare specială care plana mai amenințător asupra lui Augustin decât asupra predecesorilor săi: Cum poate persoana umană în starea sa creată, temporală, materială și întrupată să fie *imago dei*, care este, prin definiție, o realitate imaterială, invizibilă?

Asemenea întregii creații, corpul uman este o reflectare (*vestigium*) a lui Dumnezeu. Deși acest lucru singur nu stabilește persoana ca „imagine a lui Dumnezeu”, carnalitatea trupului său are, totuși, o valoare semnificativă, fiind garantul naturii sale spirituale prin care îl înfățișează pe Dumnezeu. Augustin scria că, în timp ce toate celelalte creaturi sunt aplecate spre pământ, postura verticală a persoanei umane „înseamnă că și spiritul nostru trebuie să fie ținut drept, îndreptat spre lucrurile de deasupra lui, adică spre realitățile eterne, spirituale”. Această descriere este simptomatică pentru precizia teologică pe care Augustin o afișează în a distinge ceva în persoana umană care semnifică (*quo significatur*) și îl reflectă pe Dumnezeu și ceva care îl „imaginează” pe Dumnezeu în mod corespunzător. Postura trupului, stând drept,

²⁴ Augustinus, *De Diversis Quaestionibus* q. 74 (ed. Mutzenbecher, CCSL 44A, pp. 213–214).

din punct de vedere corporal, înseamnă că „mai presus de toate în ceea ce privește spiritul, omul a fost făcut după chipul și asemănarea lui Dumnezeu”.²⁵

Primul comentariu al lui Augustin asupra Genezei sublinia că *imago dei* trebuie înțeleasă în principal ca o dimensiune constitutivă spirituală a persoanei umane. Desigur, narațiunea creației în sine este explicită cu privire la natura întrupată a persoanei umane. Augustin era mai sensibil la această realitate decât fuseseră unele dintre exegezele anterioare de la Niceea. În această înțelegere, a doua narațiune a creației (cf. Gn 2,7), în care Adam este descris ca fiind format din noroi, indică crearea exclusiv a corpului uman – *omul pământesc*. Creația materială era contrastată cu creația spirituală a persoanei umane (cf. Gn 1,26).²⁶ Această tradiție venea de la Părinții Răsăriteni, în special de la Clement și Origen,²⁷ însă Augustin afirma explicit că nu dorea să urmeze această schemă, ci mai degrabă să țină laolaltă cele două relatări ale creației pentru a păstra unitatea trup-suflet, pe care o înțelegea ca fiind exprimată în ambele narațiuni ale creației.

El susținea că „noroiul” din care a fost făcut Adam (cf. Gn 2,7), este compus dintr-un amestec de apă și pământ, două elemente semnificând armonia trupului și a sufletului. În acest sens față de prima narațiune (cf. Gn 1,26), cea de a doua este o desfășurare suplimentară a naturii compozite a persoanei umane. Augustin descria apa amestecându-se și dând formă pământului, creând noroiul, ca un analog al sufletului care animă materialul trupului, constituind astfel forma persoanei umane:

Așa cum apa, vedeți că adună pământul și se lipește și îl ține împreună atunci când se face noroi amestecându-l, tot așa și sufletul, prin animarea materialului trupului, îl modelează într-o unitate armonioasă și nu-i permite să se destrame în elementele sale constitutive.²⁸

²⁵ Augustinus, *De Genesi Contra* I.17.28 (ed. D. Weber, CSEL 91, p. 96). Trad. mea: *Quo significatur, etiam animum nostrum in superna sua, id est in aeterna spiritalia, erectum esse debere. Ita intellegitur per animum maxime, attestante etiam erecta corporis forma, homo factus ad imaginem et similitudinem.*

²⁶ Marius Victorinus, *Adversus Arium* I.62, *Documenta Catholica Omnia*, https://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z_0362-0372_Victorinus_Afrus_Adversus_Arium_MLT.pdf.html

²⁷ Origene, *Homiliae in Genesim*, în: *Homilies on Genesis and Exodus, The fathers of the Church* vol 71, Washington, D.C., The Catholic University of America Press, 1982, I.13, p. 63; Vezi și L. Dincă, *Experiența Conciliară a Bisericii în Primul Mileniu*, Tg. Lăpuș 2021, 7; Clement al Alexandriei, *Stromata*, VI.16.136.1; VII.12.79.6, <https://www.newadvent.org/fathers/0210.htm>

²⁸ Augustinus, *De Genesi Contra* II.7.9 (ed. D. Weber, CSEL 91, p. 128). Trad. mea: *sic anima corporis materiam vivificando in unitatem concordem conformat et non permittit labi et resolvi.* Augustin

Pentru Augustin, așa cum notează cu exactitate Carol Harrison, natura umană, „de la începutul lucrărilor sale, constă din trup și suflet inseparabil – [omul] este un animal rațional muritor”.²⁹ Augustin respingea așadar în mod explicit înțelegerea alexandrină a celor două relatări ale creației ca reprezentând două aspecte diferite ale persoanei umane, primul al sufletului și al doilea al trupului. El vedea ambele relatări ca propunând aceeași realitate cu privire la natura compusă a persoanei umane. Sufletul, care este în primul rând chipul lui Dumnezeu, este forma trupului – care împreună constituie o „unitate armonioasă”.³⁰

Cum a reușit Augustin să relaționeze natura imaterială a *imago dei* cu referirea imediată la genul întrupat? Pentru episcopul de Hiponna e clar că *imago dei* este o dimensiune constitutivă spirituală a persoanei umane. Dar, accentul pus pe gen în relatarea creației îl pune în fața unei provocări. „Dumnezeu l-a creat pe om după chipul Său, după chipul lui Dumnezeu l-a creat; bărbat și femeie i-a creat.” (Gn 1,27) Referirea clară la gen în a doua parte a versetului contestă o lectură „spirituală” a *imago dei*. Pentru Augustin, „bărbat și femeie” trebuia să se bazeze astfel pe o imagine imaterială a lui Dumnezeu; ca atare el interpretează „bărbat și femeie El i-a creat” ca o descriere alegorică sau simbolică a unității și unicității trup-suflet a persoanei umane, sugerând ca parteneriatul bărbat-femeie din grădina Edenului să fie interpretat ca „o singură persoană” care lucrează în armonie.³¹

Comuniunea personală de care se bucurau Adam și Eva în starea de beatitudine originară nu este în sine *imago dei*, dar este totuși simbolic exprimată, deoarece relația lor nupțială corect ordonată este expresia ordonării corecte a trupului față de suflet. Cealaltă față a monedei era prezentată de Augustin în descrierea căderii: rațiunea face loc patimilor, iar trupul are prioritate față de suflet.

O „teologie a trupului” la Augustin se poate spune că evidențiază uniunea dintre Adam și Eva înainte de cădere și simbolizează „unitatea armonioasă a sinelui”. În teologia sa a *imago dei* (dezvoltată în *De Genesi contra Manichaeos*), Augustin menținea primatul sufletului ca *loc* al *imago dei*. Cu toate acestea, era atent la natura

anticipează învățătura lui Toma de Aquino despre suflet ca formă a trupului. Înțelegerea de către Sfântul Toma a naturii compozite a persoanei umane a fost proclamată și la Conciliul de la Viena și la Conciliul al V-lea de la Lateran, care a definit sufletul uman ca *forma substantialis corporis*.

²⁹ C. Harrison, *Beauty and Revelation in the Thought of Augustine*, Oxford 1992, 152.

³⁰ Augustinus, *De Genesi Contra* II.7.9 (ed. D. Weber, CSEL 91, p. 128).

³¹ Augustinus, *De Genesi Contra* II.11.15 (ed. D. Weber, CSEL 91, p. 136).

întrupată a persoanei umane, pe care o vedea simbolizată în uniunea sexelor care sunt o alegorie a „cuplului căsătorit în *sine*”. În același comentariu, recurgând la distincția Sfântului Paul între omul interior și cel exterior, Augustin își dezvoltă înțelegerea acestei uniuni. El sublinia că *imago dei* face referire la omul interior: „Momentul în care s-a făcut referire la omul interior a fost când: *Dumnezeu l-a făcut pe om după chipul și asemănarea lui Dumnezeu*”.³² Cu toate acestea, Augustin adăuga imediat că amestecul de noroi semnifică natura compusă a persoanei umane.³³ Această mișcare în doi pași de menținere a naturii spirituale a *imago*, dar adăugând rapid că sufletul nu este separat de corp este omniprezentă în discuția lui Augustin despre *imago dei*.

Revenind la ideea despre „chipul” și „asemănarea” lui Dumnezeu analizată anterior, trebuie spus că Augustin inițiază discuția cu un citat din scrisoarea Sfântului Paul către Corinteni, făcând distincție între *omul exterior* în descompunere și *omul interior* care se reînnoiește de la o zi la alta (2 Cor 4,16). Augustin explica însă că omul exterior și cel interior sunt același om, pentru că ambii se referă la Adam. Omul interior este spiritual, în timp ce omul exterior este carnal. Și atunci, omul exterior, trupul, este de asemenea creat după chipul și asemănarea lui Dumnezeu? Augustin răspundea, da! Căci omul exterior care este corupt zi de zi va fi reînnoit la înviere și va fi reintegrat cu omul interior – sufletul; moartea care domnește în trupul său muritor va fi învinsă, iar integritatea sa trupească va fi restaurată.³⁴

Tensiunea care a existat în cuplul original după cădere, Augustin a înțeles-o ca semnificând războiul trupului împotriva sufletului, Trupul, care ar trebui să fie condus și guvernat de suflet, este înșelat de ispitele senzuale ale diavolului care însă nu se mulțumește să abuzeze de simțuri, ci se mișcă prin ele pentru a demonta intelectul, deoarece acolo găsește „o oglindă a prezenței divine”.³⁵ Nu este suficient ca Diavolul să atace trupul; mai degrabă, infiltrându-se în corp, intenționează să desfacă sufletul – sediul *imago dei*. Pentru Augustin, prin urmare, șarpele este cel care dorește să distrugă unitatea trup-suflet.

³² Augustinus, *De Genesi Contra* II.7.9 (ed. D. Weber, CSEL 91, p. 128). Trad. mea: *tunc autem homo interior significabatur, quando dictum est: fecit Deus hominem ad imaginem et similitudinem dei.*

³³ Augustinus, *De Genesi Contra* II.7.9 (ed. D. Weber, CSEL 91, p. 128).

³⁴ G. B. Matthews, *The Inner Man, Augustine: A Collection of Critical Essays*, New York 1972, 176-190, 178.

³⁵ Augustinus, *De Diversis Quaestionibus* q. 12 (ed. Mutzenbecher, CCSL 44A, p. 19).

Teologia imaginii pe care a dezvoltat-o Augustin era fundamentală pentru înțelegerea temei ascensiunii sufletului. Augustin afirma că împlinirea imaginii create în ascensiunea și întoarcerea ei la sursă se bazează pe coborârea prealabilă a *imaginii divine*, care preia *imaginea creată* în propria sa întoarcere pentru a participa la Sfânta Treime.³⁶

Augustin folosește teologia neoplatonică a imaginii pentru a exprima viziunea apostolului Paul despre uniunea participativă cu Cristos – „Dacă este cineva în Cristos, este o făptură nouă” (2 Cor 5,17). Prin harul Întrupării, imaginea creată participă la înălțarea imaginii divine. Augustin de asemenea explica modul în care credința și bunăvoința necesare pentru a face ascensiunea sunt obstrucționate de *falsitas intelectuale*³⁷ și *cupiditas morale*³⁸. Aici este punctul în care platonismul își are limitele pentru Augustin; *katharsisul platonic* se dovedește a fi insuficient pentru a depăși condiția umană decăzută.

Harul lui Dumnezeu făcut prezent prin Întrupare este cel ce redă sufletului sănătatea, astfel încât dorința sa înnăscută să poată fi împlinită în uniune cu Dumnezeu – să se întoarcă de la „multele lucruri care se schimbă, într-un singur bine neschimbător”.³⁹ Singurul bine, continua Augustin este în Sfânta Treime. Astfel, ascensiunea este „către Unul... prin Înțelepciune...ca să ne bucurăm de Dumnezeu prin Duhul Sfânt, care este darul lui Dumnezeu”.⁴⁰

Ascensiunea la Sfânta Treime

Punctul final al „reîntoarcerii” trebuie (*De vera religione* 12.24) să fie remodelat, așa cum afirmă Augustin de Înțelepciune (*reformata per sapientiam*) pentru ca sufletul să se bucure (*fruetur*) de Dumnezeu prin Duhul Sfânt, care este darul lui Dumnezeu (*donum dei*). Pentru Augustin, Sfânta Treime nu este doar scopul ascensiunii, ci este și mijlocul prin care această ascensiune este posibilă.

³⁶ F. Van Fleteren, Augustine's *De vera religione*: A New Approach, *Augustinianum* 16, 1976, 475-497, 482.

³⁷ Augustinus, *De Vera Religione*, în :*Aurelii Augustini Opera, Pars IV, 1*, ed. J. Martin/K. D. Daur, CCSL 32, Turnhout, Brepols, 1962, 33.61-34.64, pp. 227-231.

³⁸ Augustinus, *De Vera* 37.68-54.106 (ed. J. Martin/K. D. Daur, CCSL 32, pp. 231-255).

³⁹ Augustinus, *De Vera* 12.24 (ed. J. Martin/K. D. Daur, CCSL 32, p. 202). Trad mea: *a multis mutabilibus ad unum incommutabile reuertetur*.

⁴⁰ Augustinus, *De Vera* 12.24 (ed. J. Martin/K. D. Daur, CCSL 32, p. 202). Trad. mea: *ad unum...per sapientiam... frueturque deo per spiritum sanctum, quod est donum dei*.

Prin Cristos, Înțelepciunea niciodată nu modelează, ci dă formă tuturor lucrurilor, iar prin Duhul Sfânt, darul lui Dumnezeu, persoana umană poate să se înalțe din nou la Cel care împlinește natura umană. Formula trinitară din *De vera religione* 12.24 arată clar modul în care înclinațiile plotiniene ale lui Augustin își găsesc împlinirea în trinitarianismul niceean.

Căderea, pentru Augustin, este pierderea inocenței paradisului (descrierea sa, fiind totuși îmbrăcată platonice), care a alungat „omul în toate direcțiile de la unitatea lui Dumnezeu”. Toate lucrurile, susținea Augustin, doresc să se „întoarcă” la sursa lor, a cărei imagine sunt:

Toate lucrurile care caută unitate au această regulă, sau formă, sau exemplu, sau orice alt cuvânt prin care se lasă să fie numit, pentru că numai el completează asemănarea celui de la care a primit ființa.⁴¹

Întoarcerea la unitate, este scopul ascensiunii la Dumnezeu. Această unitate este cea a Sfintei Treimi, dar Tatăl este înțeles în primul rând ca „Unul”, pentru că toate lucrurile „au fost făcute de Unul și se îndreaptă spre Unul”. Întoarcerea la unitate are loc prin remodelarea imaginii de la „omul vechi” la „omul nou”.

Unus, sapientia, donum

Pentru Augustin, Fiul veșnic al lui Dumnezeu este diferit de toate celelalte imagini, inclusiv de cele de natură rațională și intelectuală. Augustin se desprindea astfel de metafizica plotiniană în care o imagine este întotdeauna inferioară ontologic sursei sale, deoarece derivă și emană din acea sursă. În descrierea celei de-a doua Persoane a Treimii, Augustin folosește termenul *imago* într-o manieră clar niceeană. El scria:

Tatăl Adevărului este în mod suprem Unul, Tatăl propriei sale Înțelepciuni, care este numită asemănarea Lui, în niciun fel diferită de El, și chipul Său pentru că este de la El.⁴²

⁴¹ Augustinus, *De Vera* 31.58 (ed. J. Martin/K. D. Daur, CCSL 32, p. 225). Trad. mea: *Omnia enim, quae appetunt unitatem, hanc habent regulam uel formam uel exemplum uel si quo alio uerbo dici se sinit, quoniam sola eius similitudinem, a quo esse accepit, impleuit.*

⁴² Augustinus, *De Vera* 43.81 (ed. J. Martin/K. D. Daur, CCSL 32, p. 241). Trad. mea: *pater ueritatis, pater suae sapientiae, quae nulla ex parte dissimilis similitudo eius dicta est et imago, quia de ipso est.*

Augustin folosește aici limbajul „imaginii” pentru a vorbi atât despre derivarea Fiului din Tatăl, cât și despre egalitatea sa ontologică cu Tatăl. Toate celelalte imagini, explică Augustin, sunt „prin el” și numai Fiul se spune că este „de la el”.⁴³

În loc de concluzii

Augustin identifică „înțelepciunea” (*sapientia*) cu Fiul, care recrează imaginea căzută după imaginea sa perfectă. „Înțelepciunea” fiind terminologia tradițională anti-ariană, pe care Augustin a moștenit-o.⁴⁴ Folosind în mod explicit limbajul niceean, Augustin identifică Înțelepciunea ca fiind cea care a format creația, în timp ce ea însăși este neformată.⁴⁵ Ca *similitudo* a Tatălui, Înțelepciunea modelează imaginea după ea însăși, judecând după standardul pe care îl reprezintă. Augustin înțelege astfel rolul Înțelepciunii prin acțiunile corelative de „judecată” și „formare”.⁴⁶ Înțelepciunea este asemănarea perfectă a Unului și, prin urmare, este în unitate perfectă cu el.

În corpusul augustinian, titlul *donum dei* pentru Duhul Sfânt apare pentru prima dată în *De vera religione* așa cum precizează Oliver Du Roy.⁴⁷ Aceasta este, de asemenea, prima dată când Duhul este identificat ca mijlocul prin care sufletul se bucură de Dumnezeu (*fruetur*). În aceeași lucrare, în timp ce argumentează unitatea operațiunilor din narațiunea creației la natura unică a lui Dumnezeu, Augustin folosește termenul *donum*: „Fiecare natură a fost făcută simultan de Tatăl prin Fiul în Darul Duhului Sfânt (*donum spiritus sancti*).”⁴⁸ Augustin mai apoi în încheierea tratatului afirma:

De aceea este de datoria noastră să ne închinăm și să mărturisim însuși Darul lui Dumnezeu (*donum dei*), împreună cu Tatăl și Fiul neschimbător – o Treime a unei singure substanțe, un singur Dumnezeu de la care suntem, prin care suntem, în cine

⁴³ Augustinus, *De Vera* 43.81 (ed. J. Martin/K. D. Daur, CCSL 32, p. 241).

⁴⁴ Boersma menționează faptul că Augustin se leagă de tradiția niceeană asociind „Înțelepciunea” cu adjectivul „neformat”. Vezi Boersma, *Augustine's Early Theology* 249.

⁴⁵ Augustinus, *De Vera* 12.24 (ed. J. Martin/K. D. Daur, CCSL 32, p. 202).

⁴⁶ Vezi Marie-Anne Vannier, „Creatio”, „conversio”, „formatio” chez S. Augustin, Fribourg 1997.

⁴⁷ O. Du Roy, *L'Intelligence de la foi en la Trinité selon S. Augustin. Genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391*, Paris 1966, 320.

⁴⁸ Augustinus, *De Vera* 7.13 (ed. J. Martin/K. D. Daur, CCSL 32, p. 196).

suntem, de la care ne-am îndepărtat, și am devenit neasemănători, prin care nu ni s-a permis să pierim; Sursa spre care ne întoarcem pașii.⁴⁹

Punctul final al ascensiunii sufletului este enfatizat, conform referințelor terminologice centrale pe care Augustin le recapitulează pentru fiecare Persoană a Sfintei Treimi. Tatăl este identificat ca *unus*, Fiul ca *forma* și *similitudo*, iar Duhul ca *donum dei*. Întreaga mișcare este prezentată în veșmântul filosofic platonice al *exitus* și *reditus*; o metafizică participativă iese în evidență în afirmația lui Augustin că toată existența creată își are originea, este menținută în existență și se întoarce la sursa sa, astfel încât imaginea, care a decăzut din asemănarea sa (*dissimiles facti sumus*), este remodelată conform formei sale. Cu toate acestea, înclinațiile platonice ale lui Augustin sunt sporite și transformate în mod semnificativ prin intermediul conținutului creștin: punctul final al ascensiunii fiind bucuria Sfintei Treimi.

Abrevieri ediții critice în serie

CCSL - *Corpus Christianorum Series Latina*

CSEL - *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*

Bibliografie

Surse primare

Augustin

Sancti Aureli Augustini Opera: De Genesi ad Litteram Libri Duodecim, ed. Joseph Zycha, (CSEL28/1), Vienna, Bibliopola Academiae Litterarum Caesariae, 1894.

Sancti Aureli Augustini Opera: De Genesi Contra Manichaeos, ed. Dorothea Weber, CSEL 91, Vienna, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1998.

⁴⁹ Augustinus, *De Vera* 55.113 (ed. J. Martin/K. D. Daur, CCSL 32, p. 260). Trad. mea: *Quare ipsum donum dei cum patre et filio aequae incommutabile colere et tenere nos convenit: unius substantiae trinitatem unum deum, a quo sumus, per quem sumus, in quo sumus, a quo discessimus, cui dissimiles facti sumus, a quo perire non permisi sumus, principium, ad quod recurrimus, et formam, quam sequimur, et gratiam, qua reconciliamur.*

Aurelii Augustini Opera, Pars XIII, 2: De Diversis Quaestionibus Octoginta Tribus, ed. Almut Mutzenbecher, CCSL 44A, Turnhout, Brepols, 1975.

Aurelii Augustini Opera: Retractationum Libri II, ed. Almut Mutzenbecher, CCSL 57, Turnhout, Brepols, 1984.

Aurelii Augustini Opera, Pars IV, 1: De Doctrina Christiana; De Vera Religione. ed. J. Martin/K. D. Daur, CCSL 32, Turnhout, Brepols, 1962.

Marius Victorinus

Adversus Arium, Documenta Catholica Omnia

https://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z_0362-

[0372__Victorinus_Afrus__Adversus_Arium__MLT.pdf.html](https://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z_0362-0372__Victorinus_Afrus__Adversus_Arium__MLT.pdf.html)

Origen

Homiliae in Genesim: Homilies on Genesis and Exodus, trans. Ronald E. Heine, *The fathers of the Church* vol 71, Washington, D.C., The Catholic University of America Press, 1982.

Clement Alexandrinul

Stromata, The Stromata, <https://www.newadvent.org/fathers/0210.htm>

Surse secundare

Aubin, Paul, 'L'Image' dans l'oeuvre de Plotin, *Recherches de science religieuse* 41, 1953, 347-379.

Boersma, Gerald P., *Augustine's Early Theology of Image: A Study in the Development of Pro-Nicene Theology*, Oxford, Oxford University Press, 2016.

Dincă, Lucian, AA, *Experiența Conciliară a Bisericii în Primul Mileniu*, Tg. Lăpuș, Galaxia Gutenberg, 2021.

Du Roy, Olivier, *L'Intelligence de la foi en la Trinité selon S. Augustin. Genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391*, Paris, Études Augustiniennes, 1966.

Gioia, Luigi, *The Theological Epistemology of Augustine's De Trinitate*, Oxford, Oxford University Press, 2008.

Harrison, Carol, *Beauty and Revelation in the Thought of Augustine*, Oxford, Clarendon Press, 1992.

Markus, Robert, 'Imago' and 'similitudo' in Augustine, *Revue des études augustiniennes* 10, 1964, 125-144.

- Matthews, Gareth B., The Inner Man, *Augustine: A Collection of Critical Essays*, ed. Robert Markus, New York, Anchor Books, 1972, 176-190.
- Vannier, Marie-Anne, „Creatio”, „conversio”, „formatio” chez S. Augustin, Fribourg, Éditions universitaires, 1997.
- Van Fleteren, Frederick, Augustine's De vera religione: A New Approach, *Augustinianum* 16, 1976, 475-497.