

STOICISM ȘI BLÂNDEȚE ÎN VIZIUNEA LUI MARCUS AURELIUS

ANA BAZAC

Divizia de Logică, Metodologie și Filosofie a Științei,
Comitetul Român de Istorie și Filosofie a Științei și Tehnicii, Academia Română

Abstract. This paper attempts to understand the concept of gentleness within the framework of a philosophical pursuit, and therefore relates the presence of this concept in Marcus Aurelius to his stoic representations of ontology, of the relations between body and soul/mind, and the functions that the last one has in the process of achieving a good life. The moral goals, requirements and conditions involve the persistent form of gentleness, and this is how we can emphasize the particularities of Marcus Aurelius' standpoint within the frame of Stoicism itself, and also in relation to Plato and to other ancient philosophers, or to Christian thought. The aim of this paper is, however, not only a "technical" or a merely analytical, but rather an ethical one.

Keywords: Marcus Aurelius, gentleness, body-mind relation, death, good life, moral choice, stoicism.

TEZA: DESPRE BLÂNDEȚE

Blândețea este un concept minor în filosofie, ocolit de preocupările ei pentru că pare a descrie o simplă înfățișare exterioară a comportamentului și pentru că această formă subiectivă a psihicului a fost, pe de o parte, împinsă în domeniul de studiu al psihologiei și, pe de altă parte, suscită, paradoxal, o judecare mai aspră atât a modului de atingere cât și a modului de abordare a eticii *in toto*. În acest articol nu este loc decât pentru o fugară menționare a specificului și relației blândeții cu familia de concepte. Blândețea face parte din categoria calității, și anume a celei sufletești, dacă luăm în seamă categoriile lui Aristotel și felurile acestora. Conceptul descrie cumva mai mult decât sinonimele de bunătate, comportament bun, virtute, iubire, deoarece acoperă și conținutul – dat de sinonimele de mai sus – și forma de manifestare a acestora – duioșia, înțelegerea celuilalt, dezmiardarea, considerarea importanței celuilalt. Dar conceptul există: în limbajul popular, nefilosofic și prefilosofic¹. De ce nu i-a corespuns acestuia și transfigurarea filosofică sau cum

¹ Un adagiu al lui Solon a fost „Fii blând cu ai tăi”, cf. *Fragmentele presocraticilor*, vol. I, traducere integrală după ediția Diels-Kranz, cu introduceri și note de Simina Noica și Constantin Noica, Iași, Junimea, 1974, p. 105.

i-a corespuns²? Dacă în urma cunoașterii prin inimă, prin sentimente, înțelegem mai mult, de ce nu a fost incitată filosofia să judece această înțelegere? Teza avansată aici este că blândețea nu poate fi înțeleasă exclusiv ca fapt psihologic: ca manifestare a fragilității individului (sau a complexului său de inferioritate) față de lume și, ca urmare, ca disponibilitate față de aceasta, dar și ca atenție, grijă, empatie față de lume³. Dimpotrivă, blândețea este un concept complex, luminând multiple fațete ale existenței individului în societate, deci având un inevitabil caracter social. Ca urmare, se poate avansa ipoteza că blândețea a rămas exterioară filosofiei în aceeași măsură în care a rămas și antonimul său, *cruzimea*.

În același timp, mai degrabă un contrar al blândeții, *mânia* a fost conceptul care a focalizat o relativă preocupare a filosofiei, pentru că 1) era mai des întâlnit ca atitudine, 2) cercetarea filosofică etică avea în vedere tehnologia morală, și nu doar o simplă descriere a calităților individuale, 3) era mai simplu decât blândețea, 4) aceasta fiind cumva exterioară interesului de a înțelege omul – socotit ca atare în mod restrictiv (doar ca bărbat, om liber, grec etc.). De exemplu, dacă Aristotel a considerat⁴ că femeia, deși liberă ca și bărbatul, are totuși alt fel de virtute decât acesta, adică are virtutea ascultării (nu a conducerii) și a tăcerii, și dacă, așa cum apare în *Comentariul* lui Donatus asupra lui Terentius, *blandimenta sunt muliebria... alia huiuscemodi mulieribus apta sunt blandimenta*⁵ (mângâierile/flateriile sunt lucruri femeiești... astfel, mângâierile/flateriile sunt potrivite pentru femei), atunci putem să înțelegem de ce termenul a fost puțin interesant pentru teoria tradițională. Avem astfel un concept trecut mai degrabă sub tăcere de filosofie (*violența*, sub forma *cruzimii*) și, pe de altă parte, un concept timid al stării *opuse* celei reprezentate de conceptul trecut sub tăcere, și umbrat de acesta, dar și de concepte cu acoperire *de alt ordin*. Filosofia s-a aplecat asupra omului bun, virtuos, drept, dar nu asupra celui blând. Dacă înșirăm sinonimele – care, ca orice sinonime, nu sunt perfecte, adică acoperă aspecte deosebite între ele (bunătate, omenie, blajin, mărinimie, generozitate, binefacere, altruism, înțelegere, noblețe; înduplecare, indulgență, îngăduință, îndurare, milă, mizericordie, înduioșare, remisiune, cruțare, compasiune,

² Conceptul nu a existat atât timp cât propunerile de analize etice au fost făcute sub forma *preceptor* (cu sens de axiome). Vezi și Johannes Stierius, *Praecepta Ethicae sive Philosophiae Moralis... Ex Aristotele...*, Editio Tertia, Gotha, Impensis Johannis Birekneri, 1643. Sau Antonius Iterus, *Synopsis philosophiae moralis seu Praecepta Ethica*, Francofurti, Sumptibus Caspari Waechterli, Typis Balthasaris Christophori Wustii, 1659.

³ Vezi Ana Bazac, „Teoria comportamentului și blândețea la Aristotel”, în *Analele Universității din Craiova – Seria Filosofie*, nr. 30 (2/2012), pp. 5–23.

⁴ Aristotel, *Politica*, traducere de E. Bezdechi, București, Cultura Națională, 1924, Cartea I, Cap. XII și XIII.

⁵ Aelius Donatus, *Commentum Terentii*, în Publii Terentii, *Comoediae sex*, post optimas editiones emendata accedunt Aelii Donati, commentarius integer, cum selectis, Lugdunum Batavorum, 1642, p. 161. Vezi și ediția Publius Terentii Cartaginensis Afri, *Comoediae VI*, His accedunt integrae notae Donati, Eugraphi, Faerui, Boecleri, Farnabii, Mer. Casauboni, Tan. Fabri, Amstelodami, apud Abrahamum Wolfgang & Jacobum Hackium, 1686, p. 170.

toleranță, clemență, caritate, dărnicie, larghețe, iertare, amânare, răbdare, scutire, absolvire, dezvinovățire, amnistiere, grațiere, achitare, reabilitare; dragoste, prietenie, iubire, afecțiune, bunăvoință, afabilitate, sollicitudine, amabilitate, îmbunare) –, observăm că sunt descrise prin ele diferite condiții ale blândeții și diferite manifestări ale acesteia. Fiecare dintre ele sunt concepte care pot fi analizate și aparte, și împreună, și care au o istorie ce se întretaie cu aceea a blândeții. Dar blândețea este singura care pare să aibă o acoperire mai mare, deoarece assemblează *stări de fapt* (toleranță, caritate, achitare etc.) și *stări de spirit* sau manifestări ale psihicului (blajinătate – un sinonim în formulare românească veche de sorginte slavă –, indulgență, milă, afecțiune etc.), adică descrie și exteriorizarea (în comportamente) a unor valori legate de idealul de om bun și afectuos sau, altfel spus, descrie manifestarea disponibilității față de altul. În cele ce urmează, vor fi punctate câteva elemente de început din istoria teoretizării blândeții.

În acest cadru, vom avansa ipoteza (a doua exprimată aici): aceea că termenul de blândețe nu a focalizat atenția filosofiei deoarece: 1) filosofii trebuiau să înțeleagă resorturile ordinii sociale, deci ale relațiilor interpersonale, așadar esențial era să înțeleagă rațiunea lucrurilor, raționalitatea socială, pentru care omportamentul blând părea a fi o simplă ilustrare particulară a fenomenului, incapabilă însă de a explica logica socială; 2) individualismul metodologic al filosofiei antice a avut loc și deoarece, *în condițiile separării dintre munca fizică și cea intelectuală, dintre conducători și executanți, era imposibilă înțelegerea unitară a trăsăturilor și comportamentelor omului în societate și a societății înseși*. Acestea au fost analizate în concretitudinea așezărilor instituționale sau în idealitatea acestora, dar tocmai trecerea de la individ la societate și invers nu a putut fi surprinsă de filosofia veche, fiind o operație intelectuală dificilă în acele condiții istorice și în lipsa unor concepte de mediere și integrare. În sfârșit aici, vom atrage atenția și asupra altei ipoteze – care stă la baza construcției studiului ca atare –, și care poate fi formulată astfel: a) căutând *logos*-ul, filosofia antică a separat mintea/sufletul/spiritul de corp; b) din moment ce lumea constrângea la cruzime, iar aceasta se realiza prin corp, prin puterea reacțiilor telurice, ceea ce era bun, dincolo de ceea ce este vremelnic, părea să se concentreze în minte/suflet/spirit; c) dar, deoarece răul se manifesta și la nivelul minții, al spiritului (deși, la nivelul acestuia din urmă, răul particular avea drept contrapondere forța nontemporală a rațiunii înseși), a avut loc *separarea sufletului de minte/rațiune*. *Blândețea era astfel (doar) a sufletului*. Analiza care a urmat – descrierea conceptelor etice ca cerințe morale (la Aristotel, Spinoza, Descartes, ca să dăm doar exemple de autori celebri) – a inițiat o manieră nouă, indirectă de critică a atitudinilor umane (blânde sau crude) față de viață: este maniera în care se creează *un plan fictiv de viață*, o stare diferită de existența reală, dar care reprezintă „realitatea ideală”, conținutul pozitiv al vieții morale, dat deci ca tendință și ca model; deoarece lumea conceptelor este tocmai această „realitate ideală”.

Dar lucrurile au apărut a fi complicate. Inconsistența sufletului blând, în ipostaze reale sau ideale, a deschis terenul pentru legarea termenului de fenomene mai complexe, de ceea ce s-a numit *character* (inclusiv la gânditorii menționați mai sus). Și aici raționalitatea era un criteriu esențial al analizei și al evaluării, dar multilateralitatea condițiilor de evidențiere a dulceații în manifestarea umană a generat concluzii a căror asprime implicită a deschis drumul ulterior pentru analiza frustră, opusă oricărei amăgiri și imposturi.

În limbajul antic, există o relație și, totodată, o evoluție interesantă a cuvintelor blând, blândețe, de la sensul de flaterie, discurs lingușitor referitor la cineva, la cel de manifestare a înțelegerii față de celălalt, a disponibilității, a acceptării și a simpatiei față de acesta, a deschiderii față de celălalt și a gingășiei. Există, desigur, și cuvântul *dulcis-e*, contrariul amarului, și care a fost folosit și la propriu, dar și la figurat, ca un sinonim al celui de al doilea sens amintit mai sus, ca blând, dar și ca iubit, dar și, sub formă de adjectiv, în construcții lexicale legate de primul sens⁶. Acest dublu sens figurat a fost și el preluat în limbile moderne. Comportamentul blând – plin de înțelegere – a fost legat de la început de două condiții: aceea de belșug, realizat prin muncă, și aceea de dreptate⁷. Lipsurile au generat și *nedreptate*, cu discursurile specifice, în care sensuri proprii generate de un prim nivel de reflectare a lumii și de înțelegere a sociabilității au devenit instrumente ale obținerii unor locuri favorizate în cadrul relațiilor și comunităților marcate de violență. Această imagine a poetului beoțian reprezentant al țăranilor liberi, dar neaflați în categoriile de conducere, este importantă deoarece concepția savantă despre legătura dintre dreptate, prietenie, comportament prevenitor nu a fost nici ea antagonică celei populare. Să reținem și folosirea cuvântului în literatură (teatru) și istorie. La Plautus (254–184 î. Ch.), se găsesc ambele sensuri ale cuvintelor blând, blândețe: *Nemini credo, qui large blandus est dives pauper* („nu mă-ncred în bogătașul ce-l măgulește pe sărac”)⁸ este poate una dintre cele mai celebre fraze ale sale în care cuvântul discutat aici reflectă bogăția și caracterul contradictoriu al intențiilor umane manifestate în relațiile sociale. La Dio Cassius (155–235), termenul descrie deja comportamentul prevenitor, excluzând irascibilitatea și ura, ce reușește să înlănzească temperamentul cel mai brusc⁹.

⁶ Dar „a spune vorbe dulci”, de exemplu, este o expresie care arată legătura între cele două sensuri figurate ale originii latine în *blandus/blandimentum/blanditia*: a se purta blând și iubitor, dar și a flata.

⁷ Hesiod, *Munci și zile* (sec. VIII î. e. n.), traducere de Ștefan Bezdechi, studiu introductiv de Ion Banu, București, Editura Științifică, 1957: (110–115, p. 51), (30–35, p. 46), (245–250, p. 55), (220, p. 54).

⁸ Plaut, *Aulularia*, trad. rom. *Ulcica*, în Plaut, Terențiu, *Teatru*, în românește de Nicolae Teică, prefață, tabel cronologic și bibliografie de Eugen Cizek, București, Editura Albatros, 1978, p. 241 (II, 2).

⁹ Dion Cassius, *Histoire romaine*, tome II, traduit par E. Gros, Paris, Firmin Didot Frères, 1848, CCLIII, Caractère d’Appius Claudius Pulcher, p. 71: „ajunse să-l înlănzească așa bine prin blândețea sa...”.

SUB SEMNUL BLÂNDEȚII: *ANIMULA VAGULA BLANDULA*

În anul 138, pe patul de moarte, împăratul Hadrian a dictat poezia care ne-a fost transmisă prin intermediul compilației de la sfârșitul secolului al IV-lea, *Scriptores Historiae Augustae*. Textul, care este socotit de către biograful lui Hadrian, autoprozentat ca Aelius Spartianus (unul dintre scriitorii compilației), ca având valoare scăzută¹⁰, în timp ce lui Isaac Casaubon, creatorul primei ediții critice a *Scriptores Historiae Augustae* din 1603, i-a apărut, dimpotrivă, drept fiind „versuri plăcute și demne de cea mai bună eleganță a secolului” (una dintre cele mai bune și semnificative dovezi ale eleganței secolului al II-lea)¹¹, arată astfel:

<i>Animula, vagula, blandula</i>	(Blând suflețel vagabond,
<i>Hospes comesque corporis</i>	Oaspe și soț al trupului
<i>Quae nunc abibis in loca</i>	Ce chiar acum te vei duce în locuri
<i>Pallidula, rigida, nudula,</i>	Pălitate, înghețate și goale
<i>Nec, ut soles, dabis iocos...</i>	Încât nu vei mai face unice șăgălnicii... ¹²).

Poezia conține câteva idei importante pentru tema noastră. Întâi, *separarea* dintre suflet și corp, o poziție platonice (și nu similară cu aceea a lui Democrit) în care sufletul este *partea esențială* a omului, fiind călător și nemuritor¹³. În poezia discutată, sufletul este redat în forma diminutivală a *anima*, corespondentul lui *psyche* (răsuflare, suflet), iar nu în forma diminutivală a *animus*, deși 1) în mod normal, în limba latină cultă doar *animus* avea diminutiv (ca *animulus*) și 2) *animus* a corespuns lui *nous* (spirit, intelect, gândire). Apoi, din punctul de vedere al corespondenței *anima – psyche*, viața omului (reprezentată de *psyche*) este mai importantă decât gândirea sa (*animus sive mens*): nu gândirea trebuie plânsă, ci moartea omului ca atare; indiferent dacă roadele gândirii rămân. În al treilea rând, sentimentul de tristețe față de moarte – și nu de bucurie rațională, ca aceea manifestată de Socrate în convingerea că abia prin moarte sufletul ajunge să se reîntregească cu sufletul universal – ca și cum sufletul ar fi inseparabil de trupul trecător. Andrei Cornea a sugerat însă că și la Platon se poate observa ambiguitatea față de moarte, prin plânsetul lui Phaidon înaintea morții lui Socrate: este vorba, se pare, despre diferența dintre atitudinea afectivă față de persoană – ce unește sufletul și corpul – și, pe de altă parte, despre atitudinea rațională față de sufletul

¹⁰ „Vita Hadriani”, XXV, 9, în *Scriptores Historiae Augustae*, edit. D. Magie (the Loeb Classical Library, 1922–32, I, p. 78; ed. E. Hohl, Bibliotheca Teubneriana, 1927), I, p. 27.

¹¹ Isaaci Casauboni in *Aelium Spartianum etc. emendationes ac notae*, Parisiis, 1603, p. 91: „*dimetri mollissimi et melioris saeculi elegantia dignissimi*”. Henry Bardon, *La littérature latine inconnue*, tome II, *L'époque impériale*, Paris, Klincksieck, 1956, p. 234, a notat: „această plângere, atât de omenească și discretă, acest suspin de melancolie surâzătoare se exprimă cu o artă, de decadență poate, dar reală”.

¹² Traducerea mea, deși cam liberă, „Suflețel bânduleț hoinărel” ar fi corectă pentru primul vers, dar pare o aglomerare de diminutive în limba română.

¹³ Platon, *Phaidon* (traducere de Gabriel Liiceanu), în Platon, *Opere*, IV, ediție îngrijită de Petru Creția, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1983, 115c, d, e, p. 136.

nemuritor¹⁴. (Credem însă că aceste atitudini sunt în mod egal justificate la Platon, dacă avem în vedere că amestecul dintre pasiune și rațiune dă viața bună – în *Philebos*, spre exemplu.) Dar poezia avansează și ideea că moartea înseamnă nu doar distrugerea persoanei – adică a uniunii unice a sufletului și trupului –, ci și „căderea” sufletului într-o regiune incoloră, a nemișcării și a goliciunii, în care sufletul nu se bucură și nu se manifestă: pare că tot ce i-a fost specific acestuia dispare. Este punctul de vedere epicureic, însușit de Hadrian. De asemenea, dorul după glumele zilnice ale vieții este o perspectivă epicureică.

Ideea de blândețe a sufletului antrenează două interpretări: una este aceea a comportamentului bun (blând) al omului dat fiind că este rațional; a doua este aceea că sufletul este fără apărare în fața finitudinii existenței, chiar dacă este blând. Iar din acest punct de vedere, propria finitudine este la fel de străină și de dușmănoasă pe cât de străină și de rece este infinitatea de după moarte. Sufletul este foarte important, dar moartea pare să zdruncine atât vechile convingeri platonice, cât și pe cele stoice – Hadrian fiind influențat și de epicureism și de stoicism. Contemplarea morții este un exercițiu spiritual stoic. Iar moartea este, firește, un proces natural și deci un filosof stoic nu ar trebui să dea frâu liber pasiunii (în sens etimologic), adică, aici, angoasei față de moarte, ci, dimpotrivă, să subordoneze emoțiile față de rațiune și, astfel, să adopte o atitudine indiferentă tocmai pentru că moartea este un fenomen exterior și natural, care nu afectează legea morală. Și tocmai deoarece sufletele nu pier, ci pot fi, după distrugerea lor, din nou schimbate în elemente ale vieții (totul se distruge și se naște din nou), tristețea nu trebuie să pună stăpânire pe cei care au văzut moartea celor dragi¹⁵. Totuși, arată poezia, deși șăgălnicia vieții a produs destule suferințe, iar suferința are un efect pozitiv asupra sufletului, părerea de rău în fața morții este mai mare. Ideile din poezia lui Hadrian apar și în alte versuri ale vremii¹⁶. Pentru a încheia această *captatio*, să reținem că ele reflectă întrepătrunderea dintre raționalismul antic și sentimentalismul creștin, în urcare. După cum, ele ilustrează evoluția temei *sfășierii* (suflet-corp, suflet-minte/rațiune). La Platon, cum am văzut, nu există efectiv sfășierea dintre minte și suflet. Această opoziție survine în perioadele de criză ale raționalismului antic și eticii antice. Rațiunea a părut să nu mai conducă lumea, răutatea părea să fie manifestarea lumii, *philia* părea a se fi destrămat. Ce mai rămânea, dacă nu *animula blandula* sau „inima mea dragă se veselește în sine”¹⁷?

¹⁴ Andrei Cornea, „Tăcerea lui Philebos”, în Platon, *Philebos* (traducere de Andrei Cornea), în Platon, *Opere*, VII, ediție îngrijită de Petru Creția, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1993, p. 12.

¹⁵ Seneca, *Ad Marciam, de Consolatione*, în Sénèque, *Traité philosophiques*, I, Paris, Librairie Garnier Frères, 1955, X, p. 28–29, XI, p. 31, XIX, p. 57, XXIV, p. 73–75, XXV, pp. 75–76.

¹⁶ Henry Bardon, *La littérature latine inconnue*, tome II, *L'époque impériale*, Paris, Klincksieck, 1956, pp. 237–238, l-a amintit pe Serenus (*animula miserula prosperiter abiit* – sufletul nefericit, pleci repede).

¹⁷ Marcus Aurelius, *Către sine*, în Epictet, Marcus Aurelius, *Manualul. Către sine*, traducere de M. Peuceșcu și D. Burtea, prefată de Eugen Cizek, tabel cronologic și note de D. Burtea, București, Editura Minerva, 1977, Cartea a XI-a, 31, p. 232, fiind însă un citat din Hesiod, *Munci și zile*, V, 184.

MARCUS AURELIUS: ÎN TRE BLÂNDEȚEA RESEMNAȚĂ ȘI CEA VIRTUOASĂ

Titlul de mai sus ar trebui să fie formula simplă a concepției lui Marcus Aurelius despre blândețe sau care integrează blândețea. Scopul articolului este doar de a puncta logica acestei concepții. În acest sens, capitolele care urmează sunt mai degrabă subcapitole.

Între anii 176 și 180, împăratul filosof (161–180, din dinastia Antoninilor) a redactat acel *Ad se ipsum* (dar în limba greacă¹⁸, Τὰ εἰς ἑαυτόν, așa cum a fost propus titlul în ediția princeps din 1559), ilustrând direcția *stoică* pe care se îndreptase filosofia antică¹⁹. Dar trebuie subliniat apăsător că, pe de o parte, această direcție nu a fost suficient de puternică – deși era o creație culturală de elită, bazată pe elemente de înalt nivel intelectual din lanțul gândirii – pentru a impune și în perspectivă²⁰ predominanța scrutării lucide asupra existenței față de perspectiva irațională vulgară²¹, reflex al contradicțiilor sociale; iar pe de altă parte, elemente din direcția stoică s-au împletit cu acea perspectivă de jos. Ar fi interesant ca rândurile care urmează să provoace cercetări comparative asupra acestor două viziuni.

ONTOLOGIA VIETII ȘI A MORTII

Pentru a reține câteva elemente legate de tema noastră, să schițăm arhitectura gândirii stoice așa cum a apărut aceasta la Marcus Aurelius. Politeismul a fost explicat ca arhitectură manifestă a forței divine, creatoare și ordonatoare a lumii. În acest sens, divinitatea (redată prin sistemul piramidal al zeilor) este o „providență divină”²²: intenția și creația de către divinitate a lumii ca lume ordonată²³, origine a

¹⁸ Filoelenismul a fost un factor al închiderii cercurilor intelectuale non-creștine în ele însele. Vezi și Henry Bardon, *op. cit.*, vol. II, pp. 308, 311.

¹⁹ Rămânând exclusiv la nivelul manifestării teoretice a condițiilor sociale și culturale complexe, să reținem explicarea stoicismului roman ca răspuns la „revoluțiile morale ciudate” înfăptuite de mișcarea creștină în al doilea secol al erei noastre la Roma (și nu numai). Vezi Ernest Renan, *Marc Aurèle ou la fin du monde antique*, Paris, Calmann Lévy, 1882, p. 464.

²⁰ În timpul domniei sale și chiar încă vreo câteva decenii, Marcus Aurelius a fost foarte iubit de populația Romei. Și din această cauză, perspectivele epicureică și stoică (venită de sus, să nu uităm, ca ideologie de elită) au reușit să nu fie copleșite de ideologia alternativă a creștinismului.

²¹ Ramsay MacMullen, „The Darkening of the West: a Note”, în G. A. Ceccone, Rita Lizzi Testa, A. Marcone (Eds.), *The Past as Present. Essays on Roman History in Honour of Guido Clemente*, Turnhout, Brepols, 2019, pp. 257–278. Dar înclinarea balanței către iraționalism a început înaintea ascendenței Bisericii, deci a fost determinată de dificultățile gândirii în fața unor situații contradictorii irezolvabile; din acest motiv, a recurs teoria la translarea de la inferențe consecutive și de la anchete ale datelor la tiparul *deus ex machina*.

²² Marcus Aurelius, *Către sine*, ed. cit., Cartea a II-a, 3, p. 83.

²³ În Platon, *Timaios* (traducere de Cătălin Partenie), în Platon, *Opere*, vol. VII, ediție îngrijită de Petru Creția, București, Editura Științifică, 1993, 30c.

cauzelor eficiente de tot felul care ne apar ca o urzeală și o înlănțuire. Plauzibil este să vedem continuitatea platonismului în stoicismul filosofului din secolul al II-lea: zeii au avut și la Platon drept „tată”²⁴ divinitatea unică, „demiurgul”, autorul, făuritorul²⁵, care i-a creat și pe ei. Demiurgul este *principiul* care nu se naște din nimic²⁶, ci dă naștere universului²⁷, și tot ce se mișcă pe sine însuși din sine însuși deoarece este însuflețit²⁸. Dar, spune Marcus Aurelius, „în afară de aceasta” (adică de forța divină)²⁹, există o forță a necesității folositoare întregului univers. Această forță, adică a finalismului în urma conexiunii cauzelor eficiente care a dat lumea (prin această conexiune, a fost exterioară divinității și la Platon, în *Timaios*: univers creat de Demiurg punând ordine, rațiune și viață în materia originară), este vizibilă, lipsită de repaus și aflată „într-o mișcare discordantă și haotică”³⁰. La Platon, ordinea creată de Demiurg este bună³¹ deoarece el este *nous*, rațiune, dar și viață: chiar mișcarea pe care o creează este bună. Totuși, „acest univers, zămislit prin îmbinarea necesității cu rațiunea, este rezultatul unui amestec. Rațiunea a jucat rolul conducător prin faptul că a convins necesitatea să îndrepte cea mai mare parte a lucrurilor spre ceea ce este mai bun.”³² Dar rațiunea a lucrat ca un artizan, făcând forme și căutând să le potrivească atât cerințelor ei, cât și celor ale materialului și ale funcțiilor, iar toate acestea într-o varietate nesfârșită. De aceea, rezultatul creației rațiunii nu este o copie perfectă a modelului. Și cu atât mai mult la om este vorba despre amestec: depinde de fiecare om dacă își va controla pornirile, deci dacă își va exersa rațiunea sau nu. Chiar dacă există niște legi ale destinului³³, acestea sunt niște îndreptări generale, aceleași pentru toți³⁴. În fapt, fiecare om, în funcție de alegerile și de comportamentul său, îi va determina sufletului său o soartă mai bună sau mai rea. În acest sens, necesitatea nu este partea malefică opusă rațiunii: totul depinde de om.

Cam același punct de vedere este și cel al lui Marcus Aurelius. La nivelul universului necesitatea folositoare nu decurge (numai) din ordinea/providența divină (așa cum va fi în creștinism). Pare că există o disociere între providență și necesitatea naturală: căci necesitatea este legată mai degrabă de mecanismul cauzal al naturii³⁵. În fapt, însă, este o poziție ambiguă: pe de o parte, pare că forța necesității folositoare este în afara divinității, în „natură”, și este manifestarea

²⁴ *Ibidem*, 41a, p. 144.

²⁵ *Ibidem*, 28c, p. 143.

²⁶ Platon, *Phaidros* (traducere de Gabriel Liiceanu), în Platon, *Opere*, IV, ediție îngrijită de Petru Creția, București, Editura Științifică, 1983, 245d, p. 442.

²⁷ Platon, *Timaios*, 31b, p. 145.

²⁸ Platon, *Phaidros*, 245d și 2, p. 442.

²⁹ Marcus Aurelius, *Către sine*, ed. cit., Cartea a II-a, 3, p. 84.

³⁰ Platon, *Timaios*, 30a, p. 144.

³¹ *Ibidem*, 29e-30c, p. 144.

³² *Ibidem*, 47e, p. 162.

³³ *Ibidem*, p. 41e, p. 155.

³⁴ Vezi *Phaidros*, 246b-249c, pp. 442-447.

³⁵ Și în *Timaios*, 75e, p. 196.

faptului că legăturile dintre lucruri/cauze se trag poate dintr-o origine predivină; iar pe de altă parte, aceste legături sunt atât de ingenioase, adică nu doar sunt o întretesere de cauze (în fond, asta este dovada providenței deja), ci sunt și manifestarea nu doar a vieții date de divinitate, ci și a morții, a distrugerii și a dezordinii primordiale, încât ele par a dovedi împletirea dintre cele două principii (divinul, raționalitatea, ordinea, viața și inevitabilul extradivin). Necesitatea este, într-adevăr, a naturii, care implică veșnica transformare, deci și moartea: „ale trupului sunt ca o apă curgătoare, iar ale sufletului, abur și vis”³⁶. Dar, dacă într-un sens, la prima vedere, distrugerea ne pune față în față cu deșertăciunea necesității, iar viața – cu contemplarea faptului că înlănțuirea lucrurilor duce mereu la ceea ce trebuie, deci, astfel, la cel mai bun efect (sau la ceea ce pare singurul posibil sau cel mai economic) –, judecata ne permite să înțelegem că și moartea, întreaga transformare neîncetată a lucrurilor și a contrariilor este rezultatul domniei ordinii asupra dezordinii: *ananke* a fost îngenuncheată de „inteligența universală înconjurătoare”³⁷, de „cauza universală (ca) un torent”³⁸. Iar la nivelul omului, lucrurile rămân deschise: el trăiește numai prezentul³⁹ și trebuie să aleagă în așa fel încât „ceea ce este de folos (să fie) și mai bun”⁴⁰.

Se impun, astfel, a fi subliniate două aspecte: 1) originea și explicarea existenței, devenite motivația biunivocă a poziției lui Marcus Aurelius (imperativul cauzei finale a acțiunii omului, scopul rațional și moral al acțiunii⁴¹ translatat în ideea cauzei finale, raționale și bune a universului); 2) contemplarea sistemului lumii în inerentă mișcare, ca sugestie pentru a gândi finitudinea omului în acest sistem și, deci, obligațiile acestuia. Marcus Aurelius a schițat o teorie a *evenimentelor* în cadrul teoriei morale și pentru aceasta care, lăsând la o parte nehotărârea lui în fața doctrinelor filosofice anterioare, a avut o adresă în concepția despre univers: acel „sau/sau” de mai sus este și „pe de o parte/pe de altă parte”, adică evenimentele apar drept urmarea altor mișcări sau decizii, după cum și a) păienjeniișul relațiilor și al interdependențelor face ca determinarea sau cauza eficientă cea mai evidentă să apară voalată și b) determinarea și mișcările să apară drept iraționale, în afara logicii, ca simple evenimente sau mișcări haotice, neintenționate (rezultate ale simplelor ciocniri sau, la nivel uman, porniri). În ambele cazuri – dacă devenirile se petrec ca o consecință sau sunt iraționale, accidente ale vieții⁴² – evenimentele sunt inevitabile pentru că urmează mereu, fără oprire, deci li se întâmplă oamenilor de acum așa cum li s-au întâmplat celor de dinainte: de aceea trebuie să iubești ceea ce ți se întâmplă⁴³. De asemenea, evenimentele sunt toate mișcările și schimbările care

³⁶ Marcus Aurelius, *op. cit.*, Cartea a II-a, 17, p. 90.

³⁷ *Ibidem*, Cartea a VIII-a, 54, p. 184.

³⁸ *Ibidem*, Cartea a IX-a, 29, p. 196.

³⁹ *Ibidem*, Cartea a III-a, 10, p. 98.

⁴⁰ *Ibidem*, 6, p. 96.

⁴¹ *Ibidem*, Cartea a II-a, 16, p. 90.

⁴² *Ibidem*, Cartea a VII-a, 58, p. 163.

⁴³ *Ibidem*, 57, p. 163.

au loc, atât la nivelul corpului cât și al sufletului, în fiecare individ și în fiecare moment: ca urmare, lumea însăși este „un ansamblu unic și atotcuprinzător” de evenimente⁴⁴. În sfârșit, evenimentele au loc chiar dacă unii oameni li se opun, căci universul se folosește și de ei, de aceea⁴⁵ ele trebuie acceptate cu mulțumire⁴⁶.

JOCUL SUFLET/MINTE/RAȚIUNE – CORP ÎN EXPLICAREA OMULUI

Omul este alcătuit din *corp*, din *răsuflarea* care întreține viața (*psyche*, de fapt πνεύμα, în forma unui suflu de foc la Zenon), numită de cele mai multe ori, și de către Marcus Aurelius, *suflet* și din *intelență*⁴⁷. Senzațiile sunt ale trupului, impulsunile aparțin sufletului, principiile, spiritului⁴⁸. Aceste elemente sunt amestecate în suflet, dar nu într-atât încât rațiunea să nu poată să judece în afara pornirilor⁴⁹, adică descătușat de patimi, de pornirile corporale⁵⁰. Corpul și gândirea au, fiecare, roluri și arii diferite: de aceea, pe de o parte, trupul emite cereri asupra cărora nu judecă, iar gândirea nu poate să le oprească⁵¹, iar pe de altă parte, poate să nu le dea curs, să *aleagă*. Răsuflarea este „un alt element” care se transformă, inclusiv din și în elementele materiale care formează temelia fiecărui lucru⁵². Iar pentru că sufletul pare a da numele întregului suflet-spirit, este nu doar important, ci și obligatoriu de a fi subordonat spiritului. Căci dacă nu, sufletul se necinstește devenind o tumoare a ordinii universale⁵³. Intelența este rațiunea conducătoare a fiecărui individ sau „natura sa rațională”⁵⁴, sau „zeul din tine”⁵⁵ care trebuie să cerceteze cauzele eficiente ale lucrurilor pentru a le înțelege și a se comporta rațional și fără păreri de rău⁵⁶. Sufletul omului este cauza formală⁵⁷, în timp ce corpul este cauza materială, și doar amândouă explică existența ființelor vii⁵⁸ (influența lui Aristotel). Și, deoarece

⁴⁴ *Ibidem*, Cartea a VI-a, 25, p. 142.

⁴⁵ *Ibidem*, 42, p. 147.

⁴⁶ *Ibidem*, Cartea a III-a, 16, p. 101.

⁴⁷ *Ibidem*, Cartea a II-a, 2, p. 83.

⁴⁸ *Ibidem*, Cartea a III-a, 16, p. 100.

⁴⁹ *Ibidem*, Cartea a VII-a, 67, p. 166.

⁵⁰ *Ibidem*, Cartea a IX-a, 22 și 25, p. 194.

⁵¹ *Ibidem*, Cartea a VI-a, 32, p. 144.

⁵² *Ibidem*, Cartea a IX-a, 36, p. 198.

⁵³ *Ibidem*, Cartea a II-a, 16, pp. 89–90.

⁵⁴ *Ibidem*, Cartea a VIII-a, 7, p. 171. Platon vorbește despre „partea divină a sufletului”, *Timaios*, 69d, p. 189.

⁵⁵ Marcus Aurelius, *op. cit.*, Cartea a III-a, 5, p. 95.

⁵⁶ *Ibidem*, Cartea a IX-a, 22 și 25.

⁵⁷ Deoarece Demiurgul a pus sufletul în mijlocul universului și doar mult mai târziu a fost făcut omul. Vezi Platon, *Timaios*, 34b, p. 147.

⁵⁸ Marcus Aurelius, *op. cit.*, Cartea a IV-a, 21, p. 109, Cartea a V-a, 13, p. 127, Cartea a VII-a, 29, p. 158.

există „rațiunea creatoare a universului”, aceasta absoarbe până la urmă sufletele după moarte⁵⁹ (influența lui Platon). Deși, uneori, Marcus Aurelius a oscilat: „se cuvine însă să avem în vedere nu numai cadavrele celor îngropați, ci și pe acela al animalelor mâncate... care este înfățișarea adevărului?”⁶⁰, „ori tot ceea ce se petrece provine, ca dintr-un corp unic, dintr-o singură inteligență... ori totul este format din atomi...”⁶¹, „fie că inteligența universală dă impuls fiecăruia și dacă acesta este adevărul, primești și tu impulsul ei, fie că este un impuls primar, dat odată pentru totdeauna, după care se mișcă toate celelalte ca o urmare firească, fiecare într-un alt fel. Căci într-un sens, toate sunt atomi... dacă există divinitate, toate merg bine, iar dacă totul se petrece la voia întâmplării, tu nu te lăsa cârmuit de hazard”⁶², moartea „ori este o dezagregare, dacă lumea este alcătuită din atomi, ori constituie o stingere sau o transformare, dacă lumea alcătuiește un tot unitar”⁶³. Dar nici sufletul, nici corpul nu pier „în neant, după cum nici unul nu s-a ivit din neființă”, ci prin și din transformarea neîncetată a elementelor⁶⁴. După cum și unul, și celălalt se supun ordinii universale⁶⁵.

Marcus Aurelius a preluat, cum a apărut deja, împărțirea sufletului în rațiune și partea vitală. Rațiunea, izvorâtă din și de aceeași natură cu rațiunea conducătoare universală, este puterea conducătoare în om⁶⁶. Prin faptul că sufletul își are originea în rațiunea conducătoare universală sau, altfel formulat, „într-o natură inteligentă și dreaptă”⁶⁷, el este ceea ce este important, partea divină din om⁶⁸, adică dă specificul întregului comportament al unui individ. În acest sens, rațiunea conducătoare își ajunge sieși⁶⁹. De aceea, dialogul cu omul este, în fond, dialogul cu sufletul său⁷⁰, iar desăvârșirea este posibilă tocmai pentru că natura rațională a sufletului o permite⁷¹.

⁵⁹ *Ibidem*, Cartea a IV-a, 21, p. 108.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 109.

⁶¹ *Ibidem*, Cartea a IX-a, 39, p. 198.

⁶² *Ibidem*, 28, p. 195 sau Cartea a VII-a, 75, p. 168.

⁶³ *Ibidem*, Cartea a VII-a, 32, p. 159.

⁶⁴ *Ibidem*, Cartea a V-a, 13, p. 127.

⁶⁵ *Ibidem*, Cartea a XI, 20, p. 230.

⁶⁶ Vezi Platon, *Timaios*, 70b, p. 191 și Aristotel, *Etica Nicomahică*, traducere de Traian Brăileanu, București, Casa școalelor, 1944, Cartea I, Cap. 2.

⁶⁷ Marcus Aurelius, *op. cit.*, Cartea a VIII-a, 7, p. 171.

⁶⁸ *Ibidem*, Cartea a VIII-a, 45, p. 181.

⁶⁹ *Ibidem*, Cartea a VII-a, 16, p. 156.

⁷⁰ *Ibidem*, Cartea a X-a, 1, p. 202.

⁷¹ *Ibidem*, Cartea VII-a, 20, p. 156: „mă tulbură un singur lucru, ca nu cumva să săvârșesc eu însumi ceva ce nu dorește alcătuirea omului...” Dar și Cartea a IV-a, 29, p. 111: cel ce-și rupe propriul său suflet de natura ființelor raționale, deși este una dintre ele, se aseamănă cetățeanului despărțit de cetate și de legile ei”.

COMPORTAMENTUL UMAN INERENT ȘI DEZIRABIL

Ca urmare, ființele raționale se caracterizează prin sociabilitate, „rezistența la patimile trupești”, „capacitatea de a reflecta și neputința de a se înșela”⁷², deci de abilitatea de „a se domina”⁷³. Totuși, în legătură cu sociabilitatea: uneori retragerea omului din lume provoacă „o desăvârșită ușurare”⁷⁴. Este oare, aici, alienarea? Ne grăbim să ne îndoim: căci Marcus Aurelius a vorbit nu numai despre dialectica dintre nevoia omului de sociabilitate și de singurătate în același timp, ci și despre faptul că modelul acestei dialectici este nu abstracta retragere în sine, ci buna „orânduială a minții”⁷⁵: aceasta este ceea ce ne oferă „plăcuta ușurare”, „forțele întăritoare”, „liniștea” și „lipsa de griji”.

Căci însușirile sufletului decurg din originea sa și din armonia cu natura sufletului universal (cu ordinea și armonia, ca la Platon). Manifestarea acestor însușiri prin rațiune oferă plăcere omului, ceea ce este extrem de important și nu trebuie depreciaț (idee existentă la Aristotel, dar nu în creștinism); iar plăcerea este a acțiunii raționale „conform cu propria natură omenească”⁷⁶. Însușirile sufletului rațional sunt însă: autoanaliza permanentă; capacitatea de a adecva comportamentul la împrejurări și evenimente, căci în ceea ce privește comportamentul oamenilor nu se pune problema adecvării ca atare (a răspunde cu aceeași monedă: „cel mai înălțător mijloc de răzbunare împotriva făcătorilor de rele este să nu fii niciodată asemenea lor”⁷⁷), iar evenimentele sunt cele pe care, deși le acceptă ca pe tot ce urmează înlănțuirii naturale a cauzelor în care propria existență își are un loc, deci pare că destinul le-a urzit⁷⁸, sunt ansamblul la care sufletul poate să reacționeze; adică se autodetermină cum voiește, își îndeplinește scopul propriu, se îngrijește de aspectele morale și intelectuale – nu de cele materiale –, își asumă concepția despre univers⁷⁹ pe care și-o actualizează mereu, inclusiv despre renașterea sa periodică și despre transformare, adică despre permanență: trecutul și viitorul sunt simple analogii ale prezentului, nu noul în diferite momente⁸⁰, adică sufletul rațional sau natura rațională nu se înșală în reprezentările sale⁸¹.

Marcus Aurelius a preluat doar o parte din concepția lui Platon despre destin: soarta individului nu este predestinată (nici la Platon nu era), dar sufletul său va merge, pur și simplu, să se unească cu sufletul universal, nu va avea destinații

⁷² *Ibidem*, Cartea VII-a, 55, p. 163.

⁷³ *Ibidem*, Cartea VI-a, 16, p. 140.

⁷⁴ *Ibidem*, Cartea IV-a, 3, p. 103.

⁷⁵ *Ibidem*.

⁷⁶ *Ibidem*, Cartea a X-a, 33, p. 215.

⁷⁷ *Ibidem*, Cartea VI-a, 6, p. 137.

⁷⁸ *Ibidem*, Cartea a III-a, 16, p. 101. Dar vezi și Cartea a VII-a, 38, p. 160.

⁷⁹ *Ibidem*, Cartea a XI-a, 1, p. 219.

⁸⁰ Marcus Aurelius, *op. cit.*, cartea a XI-a, 1, p. 219; Cartea a VIII-a, 6, pp. 170–171.

⁸¹ *Ibidem*, Cartea a VIII-a, 7, p. 171.

diferite în funcție de comportamentul său în viață. (Creștinismul a fost, din acest punct de vedere, o actualizare a concepției lui Platon despre soarta diferită a sufletelor, și nu a lui Marcus Aurelius.) Ceea ce este important pentru om este viața sa pe pământ, pentru aceasta trebuie el să aleagă binele⁸². Deoarece există liber arbitru: „răul din tine nu are ca sursă rațiunea conducătoare a altuia, nu provine nici din vreo schimbare sau transformare a învelișului tău corporal”, ci din partea sufletului unde apar păreri nefondate, de aceea rațiunea trebuie să le explice și să le înlocuiască⁸³. Individul trebuie să fie conștient de ceea ce este omul și de locul acestuia în univers. Iar acest lucru este posibil și prin sfaturi, prin educație: aceasta face ca să aibă loc ameliorarea moravurilor, și nu domnia mâniei⁸⁴. În acest sens, „fericirea constă într-un geniu bun și o bună rațiune conducătoare”⁸⁵ sau, mai clar, în gândire, căci aceasta este geniul interior⁸⁶. Totuși, modelul uman *nu* este cel al contemplării: acțiunea (concept aristotelic) este văzută ca manifestarea specific umană a transformării universale⁸⁷.

OBIECTIVUL INDIVIDULUI UMAN ȘI VIRTUȚILE NECESARE PENTRU A-L ATINGE

Obiectivul omului, deci, este viața bună *qua* rațională și, astfel, învingerea fricii față de moarte. Viața este bună doar atâta timp cât omul își domină pornirile izvorâte din nevoile trupului⁸⁸ și dintr-o voință *nefrânată* de rațiune, ca și atunci când și atâta timp cât omul rațional este înconjurat de oameni asemenea lui; altfel, moartea este o ieșire mai bună⁸⁹. Iar viața bună este aceea în care individul dă dovadă de poziție activă, dar fără violență sau constrângeri⁹⁰ și sinceră⁹¹, de luciditate⁹², simplitate, demnitate „și indiferența față de toate cele care ocupă o poziție de mijloc între virtute și viciu”⁹³. Marcus Aurelius utilizează ideea lui Aristotel despre termenul mediu ca măsură a comportamentului dezirabil, deci a virtuților dezirabile, tocmai pentru că viața, ca activitate, implică manifestarea extremelor și tocmai pentru că, de multe ori, chiar extremele sunt dezirabile. Dar la Stagirit, mijlociul nu este între virtute și viciu: nu toate extremele sunt vicii, după

⁸² *Ibidem*, Cartea a VII-a, 59, p. 164.

⁸³ *Ibidem*, Cartea a IV-a, 39, p. 113.

⁸⁴ *Ibidem*, Cartea a V-a, 28, p. 131.

⁸⁵ *Ibidem*, Cartea a VII-a, 17, p. 156.

⁸⁶ *Ibidem*, Cartea a III-a, 7, p. 97.

⁸⁷ *Ibidem*, Cartea a VIII-a, 23, p. 175.

⁸⁸ *Ibidem*, Cartea a XI, 2, p. 220.

⁸⁹ *Ibidem*, Cartea a IX-a, 3, p. 190.

⁹⁰ *Ibidem*, Cartea a VII-a, 68, p. 166.

⁹¹ *Ibidem*, Cartea a VII-a, 69, p. 167: să nu fii amorțit și ipocrit.

⁹² *Ibidem*, Cartea a VII-a, 57, 163: să iubești ceea ce este urzit de destin pentru tine.

⁹³ *Ibidem*, Cartea a VII-a, 31, p. 158.

cum nu sunt nici virtuți⁹⁴. (Platon a respins viciul, firește, dar preocuparea sa a fost mai slabă pentru chestiunile morale: el considera că exercitarea raționalității, deci activitatea intelectuală, este mai importantă ca orice și este o cheazășie a virtuții.) Pe de altă parte, ideea lui Marcus Aurelius are în vedere respingerea viciului ca atare, indiferent de manifestarea sa extremă sau „acceptabilă”: în nicio formă viciul nu este acceptabil. Formularea aceasta intransigentă va fi preluată de creștinism sau este comună ambelor tipuri de gândire.

Viața bună este nu doar aceea în care individul are caracter bun, ci este rezultatul permanent al reflecției⁹⁵ – deci al acceptării, al resemnării, al autoaprecierii, al examenului de conștiință; este aceea în care individul este senin, dar tocmai pentru că el făptuiește dreptatea⁹⁶. Dreptatea este însă, pe de o parte, ca la predecesori, rezultatul comportamentului în funcție de locul social în care sunt oamenii⁹⁷, iar pe de altă parte, înseamnă a nu nedreptăți pe cineva⁹⁸ (ca la Zenon) și a face numai ce este folositor oamenilor⁹⁹. În plus, dreptate este și a trece fiecare reprezentare prin puterea proprie de înțelegere și de judecare¹⁰⁰ pentru a anula tendința sufletului de a se mânia față de evenimente. Această a treia accepție a dreptății stă la baza unei desăvârșite vieți sociale și este mai importantă decât actele de justiție¹⁰¹. Ca urmare, viața bună (concept aristotelic) este manifestarea iubirii de oameni¹⁰², mila și îngăduința față de alții, deoarece înțelegi de ce a greșit celălalt, datorită căror păreri¹⁰³ sau a neștiinței sau fără voia lui¹⁰⁴. Iar ca un corolar, viața bună este indiferența față de lucrurile oricum inevitabile, față de cei care se împotrivesc drumului potrivit mie¹⁰⁵, deci și față de propria moarte, seninătatea, echilibrul absolut în moralitate¹⁰⁶. Deși, în manieră aristotelică, dragostea de sine este cea mai importantă: „cine greșește, greșește împotriva lui însuși, acela care face o nedreptate se nedreptățește pe el însuși, deoarece devine rău”¹⁰⁷.

⁹⁴ Vezi Ana Bazac, „Aristotle, the Names of Vices and Virtues: What Is the Criterion of Quantitative Evaluation of the Moral Behaviour?”, *Dialogue and Universalism*, Volume 27, Issue 4, 2017, Values and Ideals. Theory and Practice: Part V, pp. 175–188.

⁹⁵ Marcus Aurelius, *op. cit.*, Cartea a VII-a, 24, p. 157.

⁹⁶ *Ibidem*, 28, p. 158.

⁹⁷ *Ibidem*, Cartea a V-a, 30, p. 132.

⁹⁸ *Ibidem*, Cartea a V-a, 31, p. 132.

⁹⁹ *Ibidem*, Cartea a IV-a, 12, p. 106.

¹⁰⁰ *Ibidem*, Cartea a IV-a, 22, p. 109.

¹⁰¹ *Ibidem*, Cartea a XI-a, 20, p. 231.

¹⁰² *Ibidem*, Cartea a VII-a, 31, p. 158; Cartea a VI-a, 39, p. 146; Cartea a IV-a, 3, p. 103; Cartea a II-a, 1 și 5, p. 82 și 84; Cartea a V-a, 20, p. 129; Cartea a VIII-a, 23, p. 175. Dar este important să reținem circumscrierea umanismului la „cei ce se trag din aceeași tulpină”, Cartea a VIII-a, 26, p. 176.

¹⁰³ *Ibidem*, Cartea a VII-a, 26, p. 157.

¹⁰⁴ *Ibidem*, 22, p. 157.

¹⁰⁵ *Ibidem*, Cartea a V-a, 20, p. 129.

¹⁰⁶ *Ibidem*, Cartea a VI-a, 52, p. 150.

¹⁰⁷ *Ibidem*, Cartea a IX-a, 4, p. 190.

Marcus Aurelius nu a vorbit mult despre virtute ca atare. Viața bună este ceea ce presează la modelare: „totdeauna ai putea avea o fericită curgere a vieții, dacă ai merge pe drumul cel drept, sau dacă ai gândi și ai face totul cu bună rânduială”¹⁰⁸. Drumul drept înseamnă că nu poți fi împiedicat de către un altul de la înfăptuirea binelui: *tu alegi*; iar buna rânduială, că însuși sufletul are această predispoziție, adică o dispoziție virtuală spre spiritul de independență, de dreptate, spre mărinimie, echilibru și moderație¹⁰⁹, spre sinceritate, pietate, dreptate¹¹⁰, cu atât mai mult cu cât toate trăsăturile frumoase ale omului *stau în puterea lui*: onestitatea, gravitatea, forța de a răbda suferințele și greutățile, cumpătarea, modestia, bunăvoința, împăcarea, libertatea de spirit, simplitatea, seriozitatea, măreția sufletească¹¹¹, simțământul egalității sociale¹¹². Aceste trăsături sunt virtuțile specifice fiecărui tip de activitate; unele cer bărbăție, altele sinceritate¹¹³, a căror exercitare anulează „abaterile rațiunii tale călăuzitoare”, adică toana pentru nevoi ne-necesare, închipuirile vătămătoare, cuvintele preluate și însușite fără să fie în concordanță cu natura omului, deci, într-un cuvânt, anulează subjugarea părții divine din om de către partea mai puțin prețioasă și muritoare¹¹⁴. Și, într-o viziune platonice: „ceea ce nu este vătămător pentru cetate nu dăunează nici cetățeanului”¹¹⁵. Dar, în cadrul sociabilității, bucuria este dată de observarea și de simțirea virtuților celorlalți¹¹⁶.

BLÂNDEȚEA CA FORMĂ *SINE QUA NON*

Blândețea apare, în acest context, ca o manifestare exterioară a tuturor acestora: dacă făptuiești totul cu bunăvoință, cu modestie și fără prefăcătorie¹¹⁷, se simte. Și acestea nasc și bucurie în cel care făptuiește. „Atitudinea blândă față de oameni, calmul și răbdarea” sunt prețuite ca o dovadă a superiorității proprii¹¹⁸ și ca un mod de a-i învăța și pe alții, atunci când aceștia se află pe o cale greșită¹¹⁹. Dar comportamentul blând al celor din jur pare de nesuportat¹²⁰, deși, dacă modelul dezirabil de om este al celui blând¹²¹, neplăcerea în fața blândeții celui alt nu se susține. Mai important însă este că „blândețea și bunăvoința sunt mai firești pentru un caracter bărbătesc, după cum și mai potrivite pentru o natură cu adevărat

¹⁰⁸ *Ibidem*, Cartea a V-a, 34, p. 134.

¹⁰⁹ *Ibidem*, Cartea a IV-a, 49, p. 117.

¹¹⁰ *Ibidem*, Cartea a V-a, ., p. 125.

¹¹¹ *Ibidem*, 5, p. 121.

¹¹² *Ibidem*, Cartea a I-a, 16, p. 75.

¹¹³ *Ibidem*, Cartea a III-a, 11, p. 98.

¹¹⁴ *Ibidem*, Cartea a XI-a, 19, pp. 229–230.

¹¹⁵ *Ibidem*, Cartea a V-a, 22, p. 130.

¹¹⁶ *Ibidem*, Cartea a VI-a, 48, p. 149.

¹¹⁷ *Ibidem*, Cartea a VIII-a, 5, p. 170.

¹¹⁸ *Ibidem*, Cartea a I-a, 16, p. 75.

¹¹⁹ *Ibidem*, Cartea a X-a, 4, p. 293. Dar și Cartea a XI, 18, p. 228.

¹²⁰ *Ibidem*, Cartea a V-a, 9, p. 125.

¹²¹ *Ibidem*, Cartea a XI-a, 13, p. 224.

omenească”¹²². Deși imaginea de mai sus trimite la universal, ea este – concret, ca răspuns filosofic în epocă – doar o caracteristică a stoicismului. Căci „nimeni nu mai împărtășește” în acea epocă de sfârșit al lumii antice, filosofia stoică, indiferent cât de iubit și de venerat a fost Marcus Aurelius. Blândețea față de ceilalți este, în stoicism, în tandem cu scrutarea sinelui și cu spunerea adevărului despre sine¹²³. Or, la acel moment, nimeni nu mai era interesat de acest aspect: totul era să trăiești.

În concluzie, blândețea este un semn al comportamentului care acceptă ordinea universală. Această acceptare este dovada sfințeniei, iar asta înseamnă „venerarea zeilor”¹²⁴. A nu cărți împotriva zeilor este o atitudine legată de capacitatea de autocontrol și de comportament plăcut oamenilor¹²⁵. Este vorba despre promovarea virtuților romane: „ca roman și bărbat”¹²⁶, adică, între altele, a credinței în zei. Căci aceasta permite, consideră Marcus Aurelius, comportamentul stoic față de moarte, a pleca din viață în urma unei deliberări proprii, în timp ce creștinii dau dovadă de o „rezistență încăpățanată”¹²⁷. Era vorba oare despre opoziția acestora față de asasinarea lor din delict de opinie și față de plecarea lor din viață înainte de vreme? Sau despre un element specific credinței lor? Cum știm, creștinismul nu este adeptul rezistenței față de moarte. Deprecierea creștinismului de către Marcus Aurelius, a „rezistenței încăpățanate” a noii ideologii triumfătoare, a venit din tristețea față de noua religie a cărei gravitate nu accepta transfigurarea colorată și dădătoare de seninătate a ordinii lumii¹²⁸. Căci Marcus Aurelius nu a fost, firește, ateu, ci și-a arătat îndoiala față de formalismul cultului, față de funcția de intermediere a cultului (între ideea de divinitate și individ) și față de fariseismul cultului, coexistent cu îndoiala față de existența zeilor. Dimpotrivă, el a considerat că zeii sunt formele și metaforele pentru ordinea universală, care nu putea să fie, în concepția majorității oamenilor antici, decât divină. Iar în acest sens, zeii sunt personificarea, deci metafora, am spune noi, pentru conexiunea dintre puterile obiective reieșite din/și manifestate în mișcările și evenimentele ce presupun cauzalitate, adică logică și ordine și puterea omului: „și apoi, în cele din urmă, cine ți-a spus oare că zeii nu-și unesc puterea lor cu oamenii, chiar și pentru acele lucruri care se găsesc în tăria noastră?”¹²⁹

¹²² *Ibidem*, 18, p. 229.

¹²³ Michel Foucault, *Discourse & Truth: The Problematicization of Parrhesia*, Six lectures given by Michel Foucault at the University of California at Berkeley, Oct-Nov. 1983, <https://foucault.info/parrhesia/>, p. 42.

¹²⁴ Marcus Aurelius, *op. cit.*, Cartea a XI-a, 20, pp. 230–231.

¹²⁵ *Ibidem*, Cartea a VII-a, 16, p. 140.

¹²⁶ *Ibidem*, Cartea a II-a, 5, p. 84.

¹²⁷ *Ibidem*, Cartea a XI-a, 3, p. 220.

¹²⁸ Dar rezistența creștinilor de a-și asuma religia, chiar cu prețul vieții, a fost determinată de un complex de cauze (ideologice, psihologice, istorice) pe care nu le putem detalia aici. Vezi Pliniu cel Tânăr, scrisoare către Traian de la începutul secolului al II-lea (cu câteva decenii înainte de observația lui Marcus Aurelius), în William Harris, *Pliny and the Christians*, at <http://wayback.archiveit.org/6670/20161201175417/http://community.middlebury.edu/~harris/Classics/plinytrajan.html> (consultat la 5 mai 2021).

¹²⁹ Marcus Aurelius, *op. cit.*, Cartea a IX-a, 40, p. 199.

Cursul evenimentelor, care nu doar că nu sunt înțelese, dar sunt și prea complicate, pare guvernat de legi divine. De aceea, unii abdică de la responsabilitatea lor umană care este, prin raționalitatea ce singură permite *responsabilitatea*, parte din rațiunea „divină” a lumii, și consideră că totul le este dat de zei și că toate atitudinile și faptele lor ar fi dirijate de aceștia. Dar acest lucru nu este adevărat, o spune Marcus Aurelius. Căci individul are, prin rațiunea lui, prin capacitatea de a discerne binele de rău, prin capacitatea de a alege (de a avea „inițiativă”), puterea de „om liber”: el este cel care alege, iar nu zeii¹³⁰. De aceea, a le transpune zeilor responsabilitatea noastră înseamnă a ne frământa ca niște sclavi. Sigur că forța libertății noastre este legată numai de ceea ce ține de noi, de ceea ce gândim și înfăptuim. Astfel, de noi depinde să alegem faptele și gândurile în consens cu ordinea universală și cu binele moral – iar aceasta se manifestă și prin conținutul rugăciunii noastre față de zei, căci dacă ne manifestăm liber nu cerem ceea ce am dori inițial, din impulsurile noastre, ci ceea ce știm că este bine: „în acest fel îndreaptă rugăciunile tale spre zei și vezi după aceea ce se petrece”¹³¹. A fi roman – credincios zeilor martori ai ordinii și cunoașterii lucrurilor și demn față de moarte – i-a părut a fi mai demn împăratului filosof. Sufletul, condus de partea sa rațională, avea capacitatea de a fi blând și puternic în același timp, răspunzând la tot la fel¹³². Ultima dovadă de tărie a sufletului era aceea față de moarte, considerată drept o simplă manifestare a principiului veșnic al transformării. Sufletul nu era slab, nu trebuia să existe nicio părere de rău pentru dispariția formei sale unice într-o persoană dată. El nu putea fi diminutivat și nici nu trebuia plâns.

Și binele, ales conștient de către individ, și blândețea comportamentului său sunt fenomene morale, deci alegeri morale. Ele sunt de alt ordin decât constituția naturală a omului (sau, mai mult, a ființelor vii): de aceea, aceste ordine diferite de existență și de explicare a omului nu trebuie echivalate, iar traiectoria existenței unice a individului este marcată de ordinea morală a alegerii sale. Iar în cadrul acestei ordini morale, forma blândă a conștientului de către oameni atât a vieții unice, cât și a relațiilor cu ceilalți este doar o certificare a faptului că *nu se poate altfel*: că altfel nu se poate păstra unicitatea umană.

Conceptul de blândețe, doar întrezărit în acest articol, este totuși o ilustrare a puterii cuvintelor de a descrie lucrurile: aici, modul în care gândeau oamenii relațiile dintre ei. În general, conceptul nu trebuie socotit ca fiind originea lucrurilor și nici (în înțelesul absolut al termenului de origine) a modurilor de gândire; deoarece el dă seama de existență – atât în forma directă, cât și în aceea transfigurată în cuvinte purtătoare de idei – numai împreună cu escavarea fenomenelor obiective¹³³ din

¹³⁰ Este și ideea lui Platon. Vezi *Republica*, 619c și *Phaidon*, 99a.

¹³¹ Marcus Aurelius, *op. cit.*, Cartea a IX-a, 40, p. 199.

¹³² *Ibidem*, Cartea a XI-a, 13, p. 224.

¹³³ Spre exemplu, explicarea economică și socială a crizei Imperiului Roman, în M. Rostovtzeff, *The Social & Economic History of the Roman Empire*, Oxford, Clarendon Press, MCMXXVI; pentru perioada secolelor I și II e.n., pp. 180–194.

multiplele straturi date (și) de abordările lor. Dar dacă nu este originea absolută, cu siguranță conceptul este, în tratarea sa istorică, oglinda umanității¹³⁴. Stoicismul roman a idealizat, desigur, vechiul topos roman: ca reacție filosofică, adică venită din partea unei categorii sociale privilegiate într-atât încât a putut să gloseze despre forme ideale/perfecte în comportamente. Contemporană cu stoicismul roman, idealist și îndemnând la reținere sau chiar la pasivitate, a fost gândirea țărănească romană: în noile împrejurări, țăranii trebuiau să supraviețuiască printr-o poziție activă, marcată de realismul „binelui limitat”¹³⁵; iar dacă vechea ideologie dominantă nu mai oferea vreun sprijin în efortul de a obține acest bine, ea putea să rămână în urmă, în uitare.

¹³⁴ Reinhart Koselleck, „*Begriffsgeschichte and Social History*”, în R. Koselleck, *Futures Past: On the Semantics of Historical Time* (1979), translated by Keith Tribe, New York, Columbia University Press, 1985, pp. 75–92.

¹³⁵ George M. Foster, „Peasant Society and the Image of Limited Good”, în *American Anthropologist*, 67, 1965, pp. 293–315.