

ΣΥΖΗΝ ΘΕΟΙΣ. GÂNDIRE ȘI PRACTICĂ ÎN TEOLOGIA LUI MARCUS AURELIUS

ANDREI-TUDOR MAN
EPHE-PSL Paris, UBB Cluj-Napoca

Abstract. The present paper studies the question of theology within the *Meditations* by Marcus Aurelius. Assuming the Stoic curricula established by Chrysippus as a starting point, we identify theology as the final moment of the philosophical exercise and its role as fundament for all ethical and physical theories. Following the distinction emphasized by Pierre Hadot between philosophical discourse and the practice of philosophy, the paper further identifies the necessity of a practice corresponding to theoretical theology. Consequently, the two sections of the paper individually discuss the two features of theology, *i.e.* theory and practice. The unicity of God, alongside with fate and providence are the three notions creating the core of Stoic theology. Additionally, the first section also addresses the apparent tension between Stoic monotheism and the polytheism of the *Meditations*. Building on all these distinctive features, the second section identifies the chief coordinates of Marcus Aurelius' piety, *i.e.* *disciplina mentis* and the practices of retreat into the self.

Keywords: Marcus Aurelius, stoicism, theology, piety, religious practice.

INTRODUCERE

Marcus Aurelius, deopotrivă împărat și filosof, de la a cărui naștere se împlinesc 1900 de ani, marchează unul dintre cele mai importante momente ale stoicismului de limbă greacă. Gândirea împăratului filosof se remarcă în ansamblul acestei școli nu numai prin împletirea admirabilă a funcției imperiale cu rigoarea exercițiilor filosofice, cât și prin acribia sa teoretică, prin apetența pentru practica filosofică sau prin concizia stilului său literar, aspecte ce îl diferențiază de ceilalți reprezentanți ai stoicismului, fie ei greci sau latini. Dacă toate acestea au făcut obiectul cercetărilor istoricilor filosofiei, un punct particular al filosofiei lui Marcus Aurelius solicită încă unele clarificări. Astfel, teologia stoică a filosofului, explicit manifestă în scrierile sale, suscită interesul istoricului filosofiei și deopotrivă pe cel al istoricului religiilor. Paginile ce urmează se doresc o schiță a acesteia.

Caracterul cu totul particular al *Gândurilor către sine însuși* a făcut obiectul a numeroase cercetări, printre care se remarcă interpretarea fundamentală și seminală

a lui Pierre Hadot¹. Conform cercetătorului francez, filosoful împărat, în bună practică stoică, nu caută dezvoltarea unei noi teorii, cât apropierea și asumarea fundamentelor gândirii stoice. Ceea ce surprinde, însă, este faptul că Marcus Aurelius nu se rezumă la cele trei mari părți ale exercițiului filosofic stoic, respectiv logica, fizica și etica, și oferă loc teologiei în acest efort de apropiere – punct prin care se demarcă de tiparele clasice în care obișnuim să îi așezăm pe filosofi. Dar ceea ce această lucrare ne transmite în mod vădit este faptul că nu doar apropierea doctrinei este importantă, cât și viețuirea filosofică, de unde aspectul profund practic al filosofiei stoice și rigoarea exercițiilor sale spirituale.

Or, în măsura în care apropierea unei doctrine este acompaniată de o exersare a aceleia, putem prezuma de asemenea că și apropierea teologiei trebuie să fie însoțită de o exersare a ei, deci de o practică religioasă. Ne propunem, așadar, să ne aplecăm asupra pasajelor care lasă vederii practica religioasă a lui Marcus Aurelius și, într-o lectură explicativă, privind mereu către tezaurul de doctrine stoice care le-au servit drept fundament, să le înțelegem pluralitatea de semnificații. Vom urmări, în consecință, cele două aspecte ale filosofiei stoice: dacă prima parte va discuta aspectul pur doctrinar al teologiei împărtășite de Marcus Aurelius, cea de-a doua parte va stăruie asupra practicii religioase a împăratului filosof.

1. TEOLOGIA

Statutul teologiei în cadrul sistemului filosofic stoic apare exprimat într-un foarte cunoscut fragment al lui Chrisippos, consemnat de Plutarh², unde cel de-al treilea scolarh al Porticului atenian trasează parcursul școlar specific filosofiei stoice³. Două posibile ordini ale apropierii doctrinelor stoice se disting aici. Pe de-o parte, aspirantul la filosofie trebuie să avanseze pornind de la logică, trecând prin etică și împlinind exercițiul prin fizică, la finele căreia se află teologia. Pe de altă parte, doctrinele fizice și cele teologice, în măsura în care ele vorbesc despre fundamentele cosmologice și etice ale lumii, trebuie să fie deja presupuse în discuțiile etice, ceea ce inversează ordinea ultimelor două discipline. Demersul lui Chrisippos este unul eminent polemic, pentru realizarea căruia filosoful angajează toate instrumentele ce îi sunt disponibile, chiar cu prețul distorsionării doctrinelor școlii concurente. Astfel, după cum a demonstrat Pierre Hadot⁴, deoarece filosofia are rolul de a reprezenta universul în integralitatea și în unitatea lui, exercițiul

¹ Pierre Hadot, *La citadelle intérieure: introduction aux „Pensées” de Marc Aurèle*, Paris, Fayard, 1992.

² Plutarh, *De Stoicorum repugnantibus*, 1035a.

³ Hans von Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta* (SVF), vol. II, fr. 42, Leipzig, B.G. Teubner, 1903.

⁴ Pierre Hadot, „Les divisions des parties de la philosophie dans l’Antiquité”, *Museum Helveticum*, vol. 36, nr. 4, 1979, pp. 201–223. Idem, „Philosophie, discours philosophique, et divisions de la philosophie chez les stoiciens”, *Revue Internationale de Philosophie*, vol. 45, nr. 178, 1991, pp. 205–219.

filosofic se caracterizează prin angajarea simultană a celor trei părți ale filosofiei. De altfel, în ipostază separată, cele trei părți nu constituie decât discursuri filosofice, a căror menire se reduce la inițierea didactică în filosofie. *Gândurile* lui Marcus Aurelius sunt, de asemenea, o dovadă a acestei practici: unitatea și unicitatea lumii decurg din reprezentarea simultană a interiorității filosofului, a relațiilor sale cu semenii, a exteriorității naturale și a principiilor divine ale lumii.

Dincolo de contextul său polemic, fragmentul lui Chrisippos ne transmite două puncte centrale ale doctrinei teologice stoice. Mai întâi, teologia comportă la rândul ei un caracter științific și face parte din parcursul școlar. Cu toate acestea, doctrina despre zei depășește cadrele pedagogice obișnuite, căci filosoful o circumscrie ca *τελετή*, formulă ce trimite deopotrivă la Misterele de la Eleusis, ceea ce ne permite să o traducem ca „inițiere”, și la statutul final al teologiei în parcursul școlar stoic, ceea ce s-ar putea traduce ca „revelație finală”. Mai apoi, tot aici ne este transmisă o listă a noțiunilor teologice stoice fundamentale: „astfel și el invocă mai întâi pe Zeus, Destinul, Providența, puterea unică ce cuprinde lumea una și limitată” (*οὕτως καὶ αὐτὸς προγράφει τὸν Δία, τὴν Εἰμαρμένην, τὴν Πρόνοιαν, τὸ συνέχεσθαι μὴ δυνάμει τὸν κόσμον ἕνα ὄντα καὶ πεπερασμένον*).

Zeul stoic este unic și constituie, alături de materia necalificată, unul dintre cele două principii cosmologice. Dacă materia este principiul pasiv (*τὸ πάσχον*), zeul este principiul activ (*τὸ ποιοῦν*), care se amestecă cu ce-a dintâi, îi imprimă formă și o ordonează, iar din conlucrarea lor este generată lumea și toate lucrurile din ea. Zeul este așadar, conform monismului stoic, o realitate corporală, imanentă materiei, dar și un principiu al generării și al ordinii raționale a lumii. Ordinea lumii este una eminentemente rațională, căci natura principiului activ din care ea decurge este una rațională⁵, însă modalitatea prin care amestecul celor două principii o produce pe aceasta este dublă. Pe de o parte, ca suflu (*πνεῦμα*), zeul asigură coeziunea și unitatea lucrurilor ce alcătuiesc lumea și le determină scopul în economia universului: este principiul de coeziune al corpurilor minerale și al oaselor, este principiul coeziunii și al creșterii pentru plante și animale și, în plus față de celelalte două, formează sufletul rațional uman. Pe de altă parte, realizarea binelui în vederea căruia universul este generat apare prin așezarea tuturor lucrurilor într-o rețea causală. Or, dacă destinul constituie lanțul de cauze, providența trebuie să constituie faptul că această predeterminare a interacțiunilor dintre realitățile mundane are loc în vederea binelui⁶.

Marcus Aurelius practică exercițiul sintetizării punctelor esențiale ale teologiei stoice în cartea a șaptea a *Gândurilor* sale. Identificăm aici toate cele trei puncte pe care Chrisippos le-a determinat ca fiind centrale teologiei: unicitatea zeului, ordinea rațională pe care o instituie prin imanența sa (destinul) și buna

⁵ Diogenes Laertios, VII, 143.

⁶ Pentru o viziune de ansamblu asupra problemei providenței și a dezbaterilor teologico-filosofice în jurul ei, a se vedea Dylan Burns, *Did god care? Providence, dualism and will in later Greek and early Christian philosophy*, Leiden, Boston, Brill, 2020.

guvernare a lumii (providența). De asemenea, filosoful subliniază în cea mai mare parte a pasajelor sale teologice înrudirea dintre zeu și om prin participarea la rațiune. Practica religioasă a împăratului filosof se va fonda chiar pe acest aspect. Unicitatea lumii, a legii care o guvernează, a ordinii și a rațiunii comune tuturor decurg, așadar, din faptul că zeul stoic este unic:

Toate lucrurile se împletesc unele cu altele, legătura lor este sfântă și aproape niciun lucru nu este străin de altul. Căci sunt ordonate și împreună dau ordine și frumusețe aceleiași lumi. Și lumea este unică, cuprinzându-le pe toate, unic este Zeul care se găsește în toate, unică este substanța și unică legea, rațiunea comună tuturor ființelor inteligente, unic adevărul, dacă e adevărat că unică este perfecțiunea ființelor care au aceeași natură și care participă la aceeași rațiune.⁷

Cu toate acestea, în majoritatea pasajelor sale teologice, Marcus Aurelius folosește pluralul pentru a desemna divinul. Pluralitatea zeilor este astfel introdusă și, cel puțin la o primă vedere, intră în tensiune cu unicitatea zeului principiu. Zeii sunt nemuritori (*ἀθάνατοι*)⁸, iar în privința influenței lor asupra vieților omenești, aceștia sunt adesea prezentați ca purtând atribuții ce în nucleul teologiei stoice aparțin zeului suprem. Astfel, la Marcus Aurelius, zeii apar ca o sursă a destinului omenesc, iar acțiunile umane, pentru a atinge viața filosofică, sunt plasate sub obligația de a se adecva deciziile lor:

Dacă zeii au decis în privința mea și a evenimentelor care trebuie să mi se întâmple, au decis bine, căci nu este ușor nici să-ți închipui un zeu lipsit de puterea de a alege. Din ce cauză ar trebui să aibă impulsul de a-mi face rău? Ce câștig le-ar reveni de aici lor sau universului de care mai cu seamă se preocupă? Iar dacă n-au decis în mod special în privința mea, în orice caz au decis asupra celor universale, în legătură cu care am datoria să primesc și să iubesc și aceste evenimente care derivă de aici. Sau, dacă n-au decis asupra nici unui lucru – nu e o lipsă de pietate să credem aceasta și atunci nici să nu le aducem jertfe, nici să nu le înălțăm rugăciuni, nici să nu jurăm pe ei, nici să nu facem altele din cele pe care le îndeplinim în mod obișnuit, ca pentru niște zei, prezenți întotdeauna și viețuind în mijlocul nostru –, dacă nu decid nimic referitor la persoana noastră, îmi este totuși permis să iau decizii în privința mea, îmi e permis să caut ce-mi este util. E folositor pentru fiecare ceea ce se potrivește cu constituția și natura lui. Natura mea este rațională și politică.

⁷ Toate traducerile provin din volumul Marcus Aurelius, *Gânduri către sine însuși*, traducere de Cristian Bejan, București, Editura Humanitas, 2013 (de acum prescurtată ca MA). MA, VII, 9. *Πάντα ἀλλήλοις ἐπιπέλεκται καὶ ἡ σύνδεσις ἱερά, καὶ σχεδὸν τι οὐδὲν ἀλλότριον ἄλλο ἄλλω συγκατατέτακται γὰρ καὶ συγκοσμεῖ τὸν αὐτὸν κόσμον. κόσμος τε γὰρ εἷς ἐξ ἀπάντων καὶ θεὸς εἷς δι' ἀπάντων καὶ οὐσία μία καὶ νόμος εἷς, λόγος κοινὸς πάντων τῶν νοερῶν ζώων, καὶ ἀλήθεια μία, εἷγε καὶ τελειότης μία τῶν ὁμογενῶν καὶ τοῦ αὐτοῦ λόγου μετεχόντων ζώων.*

⁸ MA, VII, 70.

Cetatea și patria o reprezintă, pentru mine ca Antoninus, Roma, iar <pentru mine> ca om, lumea. Ca atare, numai cele ce sunt folositoare acestor două cetăți sunt pentru mine bunuri.⁹

Această tensiune între zeul suprem și pluralitatea zeilor în privința tutelei destinului apare oarecum rezolvată în cartea a opta, în care filosoful plasează pe planuri distincte zeii și principiul determinant al destinului:

Fac ceva? O fac raportându-mă la binele oamenilor. Mi se întâmplă ceva? Primesc raportându-mă la zei și la izvorul tuturor lucrurilor de unde pornesc toate evenimentele.¹⁰

Caracterul eminentemente practic al filosofiei lui Marcus Aurelius transpare și în această ultimă explorare a raporturilor dintre zei și zeul suprem, ultimul exprimat sub aspectul său demiurgic, ca izvor al tuturor lucrurilor din lume (*πάντων πηγῆ*), dar totodată și ca principiu determinant al modalității evenimentelor particulare (*ἀφ' ἧς πάντα τὰ γινόμενα συμμηρύεται*). Nu numai că subiectul uman, în căutarea vieții filosofice, trebuie să discearnă între diversele surse ale evenimentelor sale (în mod general între ceea ce depinde de mine și ceea ce nu depinde de mine, iar în mod strict între ceea ce vine din propriile plăsmuiri interioare, ceea ce vine de la oameni și ceea ce vine de la zei¹¹), însă acest pasaj distinge și între ceea ce izvorăște de la principiul suprem și ceea ce aparține zeilor (supuși la rândul lor ordinii ce provine de la cel dintâi) – ambele criterii de judecare a evenimentelor.

Aceiași zei apar și ca înfăptuitori ai providenței, pasajul următor respectând totodată și subordonarea lor față de principiul suprem:

Operele zeilor sunt pline de providență, cele ale sorții nu sunt fără natură sau fără urzeala și înlănțuirea lucrurilor guvernate de providență. Toate decurg de acolo. Se adaugă necesitatea și utilitatea pentru întreaga lume, din care tu ești o parte. Pentru orice parte a naturii e bine ceea ce natura universului produce și ceea ce are puterea de a o salva. Și mențin lumea atât transformările

⁹ MA, VI, 44. *Εἰ μὲν οὖν ἐβουλεύσαντο περὶ ἐμοῦ καὶ τῶν ἐμοὶ συμβῆναι ὀφειλόντων οἱ θεοί, καλῶς ἐβουλεύσαντο· ἄβουλον γὰρ θεὸν οὐδὲ ἐπινοῆσαι ῥάδιον, κακοποιῆσαι δὲ με διὰ τίνα αἰτίαν ἔμελλον ὀρμᾶν; τί γὰρ αὐτοῖς ἢ τῷ κοινῷ, οὐ μάλιστα προνοοῦνται, ἐκ τούτου περιεγένητο; εἰ δὲ μὴ ἐβουλεύσαντο κατ' ἰδίαν περὶ ἐμοῦ, περὶ γε τῶν κοινῶν πάντως ἐβουλεύσαντο, οἷς κατ' ἐπακολούθησιν καὶ ταῦτα συμβαίνοντα ἀσπάζεσθαι καὶ στέργειν ὀφείλω. εἰ δ' ἄρα περὶ μηδενὸς βουλευόνται (πιστεύειν μὲν οὐχ ὅσιον ἢ μηδὲ θύωμεν μηδὲ εὐχόμεθα μηδὲ ὀμνύωμεν μηδὲ τὰ ἄλλα πράσσωμεν ἢ παρ' ἑκάστα ὡς πρὸς παρόντας καὶ συμβιούοντας τοὺς θεοὺς πράσσομεν), εἰ δ' ἄρα περὶ μηδενὸς τῶν καθ' ἡμᾶς βουλευόνται, ἐμοὶ μὲν ἔξεστι περὶ ἑαυτοῦ βουλεύεσθαι, ἐμοὶ δὲ ἐστὶ σκέψις περὶ τοῦ συμφέροντος. συμφέρει δὲ ἑκάστῳ τὸ κατὰ τὴν ἑαυτοῦ κατασκευὴν καὶ φύσιν, ἢ δὲ ἐμὴ φύσις λογικὴ καὶ πολιτικὴ. Πόλις καὶ πατρις ὡς μὲν Ἀντωνίνῳ μοι ἢ Ῥώμῃ, ὡς δὲ ἀνθρώπῳ ὁ κόσμος, τὰ ταῖς πόλεσιν οὖν ταῦταις ὠφέλιμα μόνον ἐστὶ μοι ἀγαθὰ.*

¹⁰ MA, VIII, 23. *Πράσσω τι; πράσσω ἐπ' ἀνθρώπων εὐποίαν ἀναφέρων. συμβαίνει τί μοι; δέχομαι ἐπὶ τοὺς θεοὺς ἀναφέρων καὶ τὴν πάντων πηγῆν, ἀφ' ἧς πάντα τὰ γινόμενα συμμηρύεται.*

¹¹ MA, III, 11.

elementelor, cât și cele ale compuşilor. Îți sunt suficiente acestea: să-ți fie întotdeauna învățături. Înlătură setea de cărți, ca să nu mori cântind, ci cu adevărat senin și recunoscător din toată inima zeilor.¹²

Filosoful expune trei planuri ale guvernării universului: operele providențiale ale zeilor, soarta (τύχη) și destinul. Însă ultimele două puncte formează, în fond, unul singur. Soarta, antonim al destinului prin impredictibilitatea sa, asupra căruia filosoful se exhortează că este supusă lui φύσις, termen sinonim în filosofia stoică ordinii raționale, nu constituie decât o iluzie a minții celor care nu reușesc să identifice relațiile cauzale ce formează ordinea naturală. Simplu spus, pentru că soarta oarbă este afirmată în fața unui fenomen de cei ce nu îi cunosc cauza și pentru că una dintre dogmele fundamentale stoice susține că toate lucrurile și evenimentele au o cauză, a afirma că și soarta este guvernată de ordinea destinului este sinonim cu a-i afirma inexistența. Destinul, definit ca înălțuire a lucrurilor, prevalează astfel asupra sorții.

Providența se înscrie sub două aspecte în acest pasaj. Pe de o parte, sinonimia dintre providență și destin, introdusă în filosofia Porticului de Chrisippos, este subliniată și aici¹³. Necesitatea introducerii unei asemenea precizări survine din concepțiile clasice ale destinului, al căror ecou s-a transpus și într-o tensiune interioară școlii stoice. Faptul că ordinea naturii instituită de destin este rațională nu este automat asumat de stoici ca implicând și binele. Destinul poate fi adesea nedrept, iar, așa cum o arată Cleanthes în *Imnul către Zeus*¹⁴, providența poate fi înțeleasă ca intervenție justițiară a lui Zeus spre corectarea nedreptății instituite de destin. Providența se traduce astfel ca grijă a zeului suprem. Însă Chrisippos instituie o interpretare care adaugă raționalității universului și orientarea ordinii naturii spre bine. Argumentul este unul simplu: răul particular, survenit conform destinului, nu exclude guvernarea totalității universului în vederea binelui, ci constituie chiar un pas necesar în vederea instituirii acestui bine¹⁵. Zeul instituie astfel providența prin actul său demiurgic ca bună ordine ce nu necesită intervenții reparatorii. Marcus Aurelius pare, la rândul său, să adere la această poziție, căci pasajul citat plasează pe același plan ordinea destinului și guvernarea providențială a lumii.

¹² MA, II, 3 (traducere modificată). *Τὰ τῶν θεῶν προνοίας μεστά. τὰ τῆς τύχης οὐκ ἄνευ φύσεως ἢ συγκλώσεως καὶ ἐπιπλοκῆς τῶν προνοία διοικουμένων. πάντα ἐκέϊθεν ῥεῖ· πρόσσεσι δὲ τὸ ἀναγκαῖον καὶ τὸ τῷ ὅλῳ κόσμῳ συμφέρον, οὗ μέρος εἶ. παντὶ δὲ φύσεως μέρος ἀγαθόν, ὃ φέρει ἢ τοῦ ὅλου φύσις καὶ ὃ ἐκείνης ἐστὶ σωστικόν. σφίζουσι δὲ κόσμον, ὡσπερ αἱ τῶν στοιχείων, οὕτως καὶ αἱ τῶν συγκριμάτων μεταβολαί. ταῦτά σοι ἀρκεῖτω· ἀεὶ δόγματα ἔστω. τὴν δὲ τῶν βιβλίων δίψαν ῥῖψον, ἵνα μὴ γογγύζων ἀποθάνῃς, ἀλλὰ ἴλεως ἀληθῶς καὶ ἀπὸ καρδίας εὐχάριστος τοῖς θεοῖς.*

¹³ Pentru o discuție asupra diferențelor de viziune dintre Cleanthes și Chrisippos în privința providenței, a se vedea Jordi Pià Comella, *Une piété de la raison. Philosophie et religion dans le stoïcisme impérial : des „Lettres à Lucilius” de Sénèque aux „Pensées” de Marc-Aurèle*, Turnhout, Brepols, 2014, pp. 50–51.

¹⁴ SVF, I, 537.

¹⁵ SVF, II, 1176.

Pe de altă parte, providența este realizată și prin convergerea lucrărilor diverșilor actori cosmici în binele universal. Zeii particulari sunt astfel de actori ai providenței, care, prin buna guvernare pe care o exersează asupra palierelor de realitate ce le sunt repartizate, conduc lumea spre scopul bun care i-a fost atribuit de zeul suprem. Mai multe pasaje amintesc aceste lucrări ale zeilor. Cartea a noua a jurnalului prezintă două situații în care gândul la opera providențială a zeilor față de oameni îi permite filosofului să își reprezinte de manieră adecvată raporturile cu semenii:

Dacă poți, fă-i să-și schimbe părerea învățându-i; dacă nu poți, amintește-ți că pentru aceasta ți-a fost dată bunăvoința. Și zeii sunt binevoitori cu oamenii de felul acesta; și, în unele cazuri, chiar îi ajută să obțină ceea ce își doresc: sănătate, bogăție, faimă; atât sunt de buni! Și ție îți este permis să faci astfel. Sau spune-mi, cine te poate împiedica?¹⁶

Când un altul te critică sau te urăște, sau oamenii manifestă față de tine astfel de sentimente, întoarce-te spre sufletele lor, intră în interiorul lor și vezi ce fel de oameni sunt aceștia. Vei vedea că nu trebuie să te frământă pentru ca ei să-și facă despre tine la un moment dat o părere. Totuși trebuie să fii binevoitor față de ei, căci potrivit naturii sunt prieteni. Și zeii îi ajută în mai multe feluri, prin vise, prin predicții, ca ei să obțină acele lucruri pentru care depun atâta efort.¹⁷

Structura exhortației este simplă, ea afirmând bunăvoința (*εὐμένειά, εὐνοεῖν*) zeilor ca model al bunăvoinței umane față de semenii. Pasajele continuă prin identificarea faptelor care denotă această bunăvoință divină, cel de-al doilea pasaj fiind mai bogat în exemple. În primul rând, zeii sunt favorabili prin participarea activă la țelurile pe care oamenii și le propun, chiar și dacă acestea sunt contrare limitelor destinului. Tocmai această conlucrare (*συνεργεῖν*) a zeilor cu oamenii pentru realizarea scopurilor personale constituie măsura faptului că ei sunt folositori (*χρηστοί*). În al doilea rând, divinația constituie o lucrare providențială a zeilor. Problema ajutorului oferit de zei oamenilor funcționează ca explicație pentru acest fapt religios specific lumii greco-romane. Astfel, nu numai că visul și predicția constituie forme prin care zeii se dezvăluie omului în mod favorabil, ci, prin integrarea lor în sistemul de ordine al lumii guvernate de providență, este dovedită chiar validitatea lor.

¹⁶ MA, IX, 11. *Εἰ μὲν δύνασαι, μεταδίδασκε· εἰ δὲ μή, μέμνησο ὅτι πρὸς τοῦτο ἡ εὐμένειά σοι δέδοται. καὶ οἱ θεοὶ δὲ εὐμενεῖς τοῖς τοιούτοις εἰσίν, εἰς ἕνια δὲ καὶ συνεργοῦσιν, εἰς ὑγίειαν, εἰς πλοῦτον, εἰς δόξαν· οὕτως εἰσὶ χρηστοί. ἔξεστι δὲ καὶ σοί· ἢ εἰπέ, τίς ὁ κωλύων;*

¹⁷ MA, IX, 27. *Ὅταν ἄλλος ψέγη σε ἢ μισῇ ἢ τοιαῦτά τινα ἐκφωνῶσιν, ἔρχου ἐπὶ τὰ ψυχάρια αὐτῶν, διέλθε ἔσω καὶ ἴδε ποῖοί τινές εἰσιν. ὀψείδῃ οὐ δεῖ σε σπᾶσθαι, ἵνα τούτοις τίποτε περὶ σοῦ δοκῇ. εὐνοεῖν μέντοι αὐτοῖς δεῖ· φύσει γὰρ φίλοι, καὶ οἱ θεοὶ δὲ παντοίως αὐτοῖς βοηθοῦσι, δι' ὄνειρων, διὰ μαντιῶν, πρὸς ταῦτα μέντοι, πρὸς ἃ ἐκεῖνοι διαφέρονται.*

Aparenta tensiune între o teologie ce postulează un zeu unic, principiu al lumii, și o teologie a pluralității zeilor și a distribuirii specializate a funcțiilor lor se integrează într-o manieră coerentă în demersul teologic stoic. Căci tensiunea nu apare, în fond, în interiorul unei concepții filosofice confruntată cu o viziune diferită, ci ea se manifestă eminent în cadrul unui efort de a armoniza o viziune teologică monoteistă cu cultele politeiste tradiționale și cu tradiția mitologică greco-romană. Acesta este punctul nodal al filosofiei stoice, al cărei efort intelectual se manifestă simultan prin postularea unui sistem al lumii riguros elaborat din punct de vedere filosofic și prin confruntarea directă cu exterioritatea obiectivă și cu ideile care alcătuiesc imaginarul comun. Cu alte cuvinte, stoicul nu forțează realitatea să intre în tiparele sistemului său, ci se preocupă mai degrabă să demonstreze cum lumea, așa cum există ea, cu toate eterogenitățile sale, poate fi cuprinsă într-un sistem coerent și cum sistemul lumii converge într-o explicație causală uniformă și unitară. Stoicii participă la tendințele monoteizante ale filosofiei grecești¹⁸, Marcus Aurelius fiind la rândul său un fidel reprezentant. Cu toate acestea, monoteismul stoic nu presupune negarea existenței zeilor tradiționali și postularea unui nou zeu adecvat filosofic, ceea ce ar constitui o formă particulară de ateism. Ci, dimpotrivă, monoteismul stoic se definește prin înglobarea politeismului tradițional și supunerea lui sub guvernarea unui model explicativ causal coerent. Aceste puncte teologice, pe scurt sintetizate aici, sunt posibile prin două demersuri ale vechiului stoicism, mai precis (1) exegeza mitologiei grecești și (2) aplicarea unui model cosmologic.

Interpretarea alegorică pe care stoicii au aplicat-o poeziei și miturilor grecești se fondează pe o teorie epistemologică, cea a „noțiunilor comune”, și răspunde la problema punctului fundamental de la care trebuie să pornească orice cercetare. Faptul că zeii există, după cum o afirmă Cleanthes¹⁹, constituie o noțiune comună, deci o reprezentare conceptuală ce aparține, dacă nu tuturor, unei mari majorități de oameni. Patru sunt cauzele care produc în sufletele oamenilor aceste noțiuni: (1) predicțiile adevărate, (2) beneficiile climei, (3) evenimentele extraordinare și (4) regularitatea mișcărilor corpurilor cerești. În virtutea faptului că aceste noțiuni rezultă din contactul senzorial direct cu exterioritatea obiectivă și fără interferența opiniei, ele trebuie socotite adevărate²⁰. Astfel, reprezentările (*φαντασίσαι*) despre zei determinate de aceste patru cauze constituie o dovadă a existenței obiectului lor. Faptul că ele sunt comune constituie în continuare o a doua probă a veridicității lor, după cum o prezintă Chrisippos:

¹⁸ Problema monoteismului filosofic a făcut obiectul a numeroase cercetări, dintre care amintim ca indispensabile: Keimpe Algra, *Conceptions and images: Hellenistic philosophical theology and traditional religion*, Amsterdam, Koninklijke Nederlandse Akademie van wetenschappen, 2007; Polymnia Athanasiadi, Michael Frede (ed.), *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, Oxford, Clarendon Press, 2002; Stephen Mitchell, Peter Van Nuffelen (ed.), *Monotheism between pagans and christians in late Antiquity*, Leuven, Peeters, 2010; Idem (ed.), *One god: pagan monotheism in the Roman Empire*, Cambridge, New York, Cambridge University Press, 2010.

¹⁹ Cicero, *De natura deorum*, II, V, 13–15.

²⁰ Diogenes Laertios, VII, 54.

... iar el [Chrisippos] începe să argumenteze pornind de la genul premiselor care sunt conforme opiniei martorilor sau majorității. Nu ar fi însă mai corect de a se încrede naturii lucrului? Voi cita însă chiar ce spune el, care e astfel: „Despre acestea vom continua cercetarea cam în același fel, pornind de la opinia comună a majorității și de la argumentele pe care le spun ei referitor la aceasta”. Chrisippos a numit „opinie comună” ceea ce apare în comun oamenilor.²¹

Aici denumită *κοινή φορά*, noțiunea obținută în mod natural și care aparține majorității oamenilor a primit o pluralitate de nume în corpusul stoic (*ἔννοια*, *πρόληψις*, *κοινή ἔννοια*) și constituie, conform lui Chrisippos, un aspect metodologic fundamental. Căci, pentru că atestă existența obiectului său, ea constituie punctul de pornire al oricărei cercetări filosofice. Conform lui Chrisippos, poezia și mitologia ne oferă acces la această formă comună de cunoaștere. Narațiunile mitologice, care vorbesc despre o pluralitate de zei, completează astfel cunoașterea naturală obținută pornind de la fenomenele naturii și de la predicțiile adevărate. Iar astfel, constatând existența unei concepții teologice comune, politeiste, filosoful stoic este forțat să decorticeze multiplele straturi de material mitologic, pentru a scoate la iveală o doctrină coerentă și adaptată propriului sistem monoteist. Concepțiile teologice tradiționale constituie așadar o prefigurare a adevărilor teologice, a căror formulare revine în sarcina filosofului.

Confrunțați cu miturile, stoicii aplică în continuare o interpretare fizicalistă:

„Natura” – spune unul – „îmi face aceste daruri.” Nu înțelegi că tu, când spui asta, îi dai divinității un alt nume? Căci ce altceva este natura decât divinitatea și rațiunea divină, întretesută în întregul lumii și în părțile ei? Poți să schimbi de câte ori vrei numele celui ce este autorul a tot ce ne aparține. Îl poți numi cu îndreptățire și Iupiter Cel mai bun și Cel mai mare, și Stăpânul tunetelor, și Cel ce stă de veghe, titlu care vine nu de la aceea că, după cum spun istoricii, a oprit, în urma unei rugăciuni, armatele romane puse pe fugă, ci pentru că toate se păstrează datorită binefacerii lui, pentru că el este un păzitor și un sprijinitor. Dacă tot pe acesta îl numești „destin”, nu greșești; căci, de vreme ce destinul nu este nimic altceva decât seria întretesută a cauzelor, el este cauza dintâi a tuturor, de care depind celelalte. Orice nume vei alege, i se va potrivi dacă se referă la o forță care generează elemente celeste: numele cu care i te adresezi pot fi tot atât de multe ca binefacerile-i. Filosofii noștri îl consideră deopotrivă părintele Liber și Hercule și Mercur: părintele Liber – pentru că este părintele tuturor lucrurilor, cel care cel dintâi a descoperit puterea semințelor, ce poate face viața să dăinuie prin plăcere; Hercule – pentru că puterea îi este neînfrântă și, oricât s-ar istovi să-și ducă la capăt

²¹ SVF, II, 886 (citat parțial, traducere personală). *ἀρχεται δὲ ἐπιχειρεῖν ἀπὸ τοῦ γένους τῶν λημμάτων, ὃ κατὰ μαρτύρων δόξαν ἢ πλῆθους, οὐ κατὰ τὴν τοῦ πράγματος φύσιν ἄξιον πιστεῦσθαι. παραγράφῳ δὲ καὶ τὴν ῥῆσιν αὐτὴν ὡδὲ πως ἔχουσιν. „Περὶ ὧν ἐξῆς ζητήσομεν παραπλησίως ἀπὸ τῆς κοινῆς ὁρμώμενοι φορᾶς καὶ τῶν κατὰ ταύτην εἰρημένων λόγων.” κοινήν ἐνταῦθα φορᾶν ὁ Χρῆσιππος εἴρηκε τὸ κοινήν πᾶσιν ἀνθρώποις δοκοῦν.*

încercările, se va întoarce în foc; Mercur – pentru că lui îi aparțin rațiunea și numărul și ordinea și cunoașterea. Oriunde te vei întoarce, îl vei vedea că-ți iese dinainte; nimic nu este lipsit de el, el însuși își umple lucrarea.²²

Plasat printre fragmentele lui Chrisippos, acest pasaj redă un exercițiu spiritual prin care Seneca își reprezintă imanența universală a principiului divin și unitatea lumii. Ideea unicității și a polionimiei principiului divin constituie mijlocul prin care acest exercițiu este realizat. Pluralitatea de nume prin care zeul stoic este apelat se declină aici în trei categorii: (1) cosmologică, (2) religioasă și (3) cosmologică și religioasă. Reunind ideile cosmologice cu reprezentările religioase tradiționale, zeii particulari devin simultan forțe ale naturii, punct ce trebuie explicat prin procedee interpretative alegorice și etimologice, și simple ipostaze ale aceluiași zeu suprem, a căror existență este limitată temporal²³. Una dintre cele mai faimoase interpretări alegorice într-o asemenea cheie fizicalistă îi aparține lui Chrisippos, care, în fața unui tablou reprezentând un act sexual oral oferit de Hera lui Zeus, situat în Argos, dar a cărei existență nu este confirmată altfel, propune ca schemă de interpretare teoria rațiunilor seminale care impregnează materia în timpul cosmogoniei²⁴.

Toate aceste puncte ne permit să conchidem asupra teologiei lui Marcus Aurelius. Demersul său teoretic se conturează în mod clar ca un exercițiu de apropiere a doctrinelor teologice fundamentale, așa cum au fost ele stabilite de stoicii vechi. Punctele fundamentale ale teologiei sunt trei: unicitatea zeului, ordinea naturală a lumii și providența. Așa cum am arătat, cel mai adesea, exercițiile teologice se desfășoară ca un efort de a aduna toate cele trei puncte sub o aceeași cauză. Zeul, principiu demiurgic activ al lumii, constituie această cauză divină, ordonatoare și providențială a lumii. Însă tradițiile religioase tradiționale nu sunt cu totul evacuate. Zeii particulari își găsesc locul, la rândul lor, în sistemul cosmic, ocupând rolurile de actori ai providenței. Mai apoi, prin raportare la doctrinele

²² Lucius Annaeus Seneca, *Despre binefaceri*, IV, 7–8 (= SVF, II, 1024), traducere de Ioana Costa, București, Editura Seneca Lucius Annaeus, 2020, pp. 165–166. «*Natura*», inquit, «*haec mihi praestat.*» *Non intellegis te, cum hoc dicis, mutare nomen deo? Quid enim aliud est natura quam deus et divina ratio toti mundo partibusque eius inserta? Quotiens voles, tibi licet aliter hunc auctorem rerum nostrarum compellare; et Iovem illum Optimum ac Maximum rite dices et Tonantem et Statorem. (...) Hunc eundem et Fatum si dixeris, non mentieris; nam cum fatum nihil aliud sit, quam series implexa causarum, ille est prima omnium causa, ex qua ceterae pendent. Quaecumque voles, illi nomina proprie aptabis vim aliquam effectumque caelestium rerum continentia: tot appellationes eius possunt esse, quot munera. Hunc et Liberum patrem et Herculem ac Mercurium nostri putant: Liberum patrem, quia omnium parens sit, cui primum inventa seminum vis est vitae consultura per voluptatem; Herculem, quia vis eius invicta sit quandoque lassata fuerit operibus editis, in ignem recessura; Mercurium, quia ratio penes illum est numerusque et ordo et scientia. Quocumque te flexeris, ibi illum videbis occurrentem tibi; nihil ab illo vacat, opus suum ipse implet.*

²³ SVF, II, 1049.

²⁴ SVF, II, 1027.

stoice clasice, tensiunea dintre monoteism și politeism se dovedește doar o aparență. Tendința monoteistă stoică se conservă, așadar, prin subordonarea pluralității zeilor particulari zeului suprem și printr-o teologie în care cei dintâi se dovedesc simple ipostaze determinate ale celui de-al doilea.

2. PRACTICA RELIGIOASĂ

Transpunerea practică a teologiei are loc sub două planuri, cel cultic, respectiv cel interior. În calitatea sa de împărat roman, Marcus Aurelius își asumă rolul conservării religiei oficiale romane și al perpetuării practicilor sale. Însă, în calitatea sa de filosof stoic, deci de participant la o viziune despre lume ce susține constant fraternitatea dintre oameni și zei, fondată pe raționalitatea sufletului uman, Marcus Aurelius își asumă, de asemenea, o practică religioasă interioară, care depășește limitele formalismului religiei oficiale. Epictet trasează condițiile în care cele două puncte ale practicii religioase stoice se armonizează:

Să știi că cea mai de seamă trăsătură a pietății față de zei este aceasta: să ai, cu privire la ei, o părere dreaptă, încât să înțelegi că există, că ei cârmuiesc universul în chip minunat și drept, că trebuie să fii supus lor, să te lași condus de către aceștia, să te adaptezi tuturor evenimentelor, să te conformezi de bună voie acestora, ca unora rânduiți de cea mai înaltă inteligență, astfel nu vei cărti niciodată împotriva zeilor și nici nu-i vei învinui că ești neglijat. ... În felul acesta, oricine se preocupă să-și rânduiască bine ce poate fi de dorit și de respins, prin însuși acest fapt, se preocupă și de credința sa. Ca urmare, libațiile, jertfele și dăruirea primelor roade zeilor trebuie făcute de oameni, potrivit cu rânduiala tradițională, cu inima curată, fără întârziere, fără neglijență, fără zgârcenie, dar și fără să întrecă puterea fiecăruia.²⁵

Pietatea (*εὐσέβεια*) către zei se declină astfel în două forme, una cultică și cealaltă interioară. Școala stoică a întreținut asupra problemei cultului public și a imaginilor religioase o fertilă reflexie încă de la începuturile sale²⁶. Astfel, Zenon din Kition, fondatorul școlii, apare ca partizan al unei poziții extreme, care

²⁵ Epictet, *Manualul*, XXXI, 1; 5, traducere de Dumitru Burtea, București, Editura Minerva, 1977, p. 25. *Τῆς περὶ τοὺς θεοὺς εὐσεβείας ἴσθι ὅτι τὸ κυριώτατον ἐκεῖνό ἐστιν, ὀρθὰς ὑπολήψεις περὶ αὐτῶν ἔχειν ὡς ὄντων καὶ διοικούντων τὰ ὅλα καλῶς καὶ δικαίως, καὶ σαυτὸν εἰς τοῦτο κατατεταχέναι, τὸ πείθεσθαι αὐτοῖς καὶ εἶκειν πᾶσι τοῖς γινόμενοις καὶ ἀκολουθεῖν ἐκόντα ὡς ὑπὸ τῆς ἀρίστης γνώμης ἐπιτελουμένοις. (...) ὥστε ὅστις ἐπιμελεῖται τοῦ ὀρέεσθαι ὡς δεῖ καὶ ἐκκλίνειν, ἐν τῷ αὐτῷ καὶ εὐσεβείας ἐπιμελεῖται. σπένδειν δὲ καὶ θύειν καὶ ἀπάρχεσθαι κατὰ τὰ πάτρια ἐκάστοις προσήκει, καθαρῶς καὶ μὴ ἐπισεσρμένως μηδὲ ἀμελῶς μηδὲ γλίσχρως μηδὲ ὑπὲρ δύναμιν.*

²⁶ În privința acestui subiect, a se vedea Daniel Babut, *La religion des philosophes grecs: de Thalès aux stoïciens*, Paris, P.U.F, 1974, pp. 172–201 și Jordi Pià Comella, *op. cit.*, pp. 33–90.

evacuează complet cultele publice și sanctuarele din modelul de cetate pe care îl propune în *Republica* și reduce pietatea adresată zeilor la interioritatea umană²⁷. Pozițiile lui Zenon și Epictet par într-adevăr antagonice, însă acestea exprimă în esența lor aceeași idee. Diferența specifică este dată de faptul că *Republica* lui Zenon imaginează o comunitate a înțelepților, deci a celor care au atins finalitatea vizată prin exercițiul filosofic și cărora, dobândind o cunoaștere asemănătoare celei a zeului, cultul interior le este suficient. Spre deosebire de acest model utopic, inspirat de asemenea de cinism, Epictet propune un model de pietate totalmente practic, care servește aspiranților la înțelepciune în viețile lor citadine. Practicile religioase tradiționale nu sunt, deci, în dezacord cu viața filosofică stoică.

Cultul public este fondat, însă, pe pietatea interioară, iar tocmai această relație dintre cele două extreme ale practicii religioase îl pune la adăpost pe filosof de primejdia superstiției. Din pasajul lui Epictet reies coordonatele pietății filosofice și relația de întemeiere pe care aceasta o întreține cu teologia teoretică, descrisă în paginile anterioare. Astfel, dacă teologia îi oferă filosofului bunele doctrine despre zei, pietatea se traduce ca un efort de a le păstra constant vii în suflet și de a măsura propriile opinii pornind de la ele. *Gândurile* lui Marcus Aurelius ne transmit mai multe practici în vederea consolidării acestor opinii corecte despre zei, circumscrise de discernerea celor ce sunt cauzate de zei și exprimarea recunoștinței (*εὐχαριστία*²⁸) către aceștia. Însă cele două coordonate tind în fond să se unească într-una singură, căci asumarea a ceea ce zeii provoacă și recunoștința către aceștia din urmă se traduc în final într-un efort de asumare conștientă și plină de seninătate a destinului personal. Zeii i-au determinat filosofului nașterea, familia, prietenii, profesorii, tot mulțumită lor el a avut șansa filosofiei și de a pătrunde natura lucrurilor, dar și de a nu se pierde în silogisme și de a evolua într-o trăire a filosofiei²⁹. Pietatea adresată zeilor, pe care Marcus Aurelius o practică aici, este așadar una eminentamente personală.

Tocmai acest aspect personal al religiozității filosofului face ca asumarea plină de recunoștință a destinului stabilit de zei să se împletească cu un exercițiu de retragere (*ἀναχώρησις*) în propria interioritate³⁰:

Caută... retrageri la țară, pe malul mării, în munți; și tu obișnuiești să-ți dorești cu ardoare asemenea locuri. Dar tot acest lucru e cât se poate de prostesc, pentru că îți este permis să te retragi în tine însuși în orice clipă dorești. În nici un loc nu se poate un om retrage mai liniștit și mai lipsit de griji decât în sufletul său, mai ales cel care are în interiorul lui astfel de valori încât, aplecându-se pentru a le privi, ajunge îndată la o desăvârșită ușurare; și

²⁷ SVF, I, 146; II, 246.

²⁸ MA, II, 3.

²⁹ MA, I, 17.

³⁰ Un excelent studiu despre acest subiect îi aparține lui André-Jean Festugière, *Personal religion among the Greeks*, Berkeley, Los Angeles, University of California Press, 1954, pp. 53–67.

mărturisesc că această ușurare nu este altceva decât o bună rânduială a minții. Dăruiește-te, așadar, tot timpul unei asemenea retrageri și reinnoiește-te pe tine însuși.³¹

Marcus Aurelius se dovedește astfel un anahoret, iar rațiunile care îi guvernează această retragere vizează în mod explicit practica pietății minții. Însă nu numai apropierea și întreținerea opiniilor adecvate despre zei constituie exercițiul pietății interioare, ci și identificarea părții celei mai intime a sufletului uman, fărâma din principiul divin al lumii și în virtutea căreia subiectului uman îi este posibilă cunoașterea ordinii naturale și a cauzelor sale divine. Filosoful regăsește astfel în anahoreza sa interioară fragmentul de suflet prin care se înrudește cu zeii, respectiv *daimonul* interior, iar stăruința în această retragere se traduce ca viețuire împreună cu zeii:

„Trăiește împreună cu zeii!” Trăiește cu zeii cel care le arată neîncetat că sufletul său este mulțumit de cele ce i-au fost hărăzite de soartă și că face tot ceea ce dorește daimonul său, pe care Zeul l-a dăruit fiecăruia ca protector și călăuză, parte desprinsă din el însuși. Și acest daimon este mintea și rațiunea fiecăruia.³²

Disciplina mentis și retragere interioară, cele două constituie laolaltă momentele unui exercițiu spiritual menit să îl aducă pe aspirantul la înțelepciune în proximitatea gândirii perfecte a principiului divin al lumii. Înainte de momentul demiurgic, când nu se amestecase încă cu materia necalificată, în singurătatea sa, zeul stoic conține în sine concentrată ordinea lucrurilor și lumea. Cosmogonia este, în fapt, momentul desfășurării acestei ordini interioare și imprimarea ei materiei, pe când, în timpul conflagrației finale (*ἐκπύρωσις*), același zeu se reabsoarbe în ipostaza sa solitară, conținând din nou în sine toate lucrurile. Cele două momente survin ciclic, lumea fiind socotită eternă datorită eternității principiului său. Toate pier în conflagrația aceasta, însă principiul care le oferă formă, ordine și scop și care rezidă în fiecare dintre lucruri se reabsoarbe în originea sa. Zeul se manifestă aici asemenea unei

³¹ MA, IV, 3. *Ἀναχωρήσεις αὐτοῖς ζητοῦσιν ἀγροικίας καὶ αἰγιαλοῦ καὶ ὄρη, εἴωθας δὲ καὶ σὺ τὰ τοιαῦτα μάλιστα ποθεῖν. ὅλον δὲ τοῦτο ἰδιωτικώτατον ἐστίν, ἐξόν, ἢς ἂν ὥρας ἐθελήσης, εἰς ἑαυτὸν ἀναχωρεῖν. οὐδαμοῦ γὰρ οὔτε ἡσυχιώτερον οὔτε ἀπραγμονέστερον ἄνθρωπος ἀναχωρεῖ ἢ εἰς τὴν ἑαυτοῦ ψυχὴν, μάλιστα ὅστις ἔχει ἔνδον τοιαῦτα, εἰς ἃ ἐγκύψας ἐν πάσῃ εὐμαρείᾳ εὐθὺς γίνεται· τὴν δὲ εὐμαρείαν οὐδὲν ἄλλο λέγω ἢ εὐκοσμίαν. συνεχῶς οὖν δίδου σεαυτῷ ταύτην τὴν ἀναχώρησιν καὶ ἀνανέου σεαυτὸν.*

³² MA, V, 27. „*Συζῆν θεοῖς.*” *συζῆ δὲ θεοῖς ὁ συνεχῶς δεικνὺς αὐτοῖς τὴν ἑαυτοῦ ψυχὴν ἀρεσκομένην μὲν τοῖς ἀπονεμομένοις, ποιοῦσαν δὲ ὅσα βούλεται ὁ δαίμων, ὃν ἐκάστῳ προστάτην καὶ ἡγεμόνα ὁ Ζεὺς ἔδωκεν, ἀπόσπασμα ἑαυτοῦ. οὗτος δὲ ἐστίν ὁ ἐκάστου νοῦς καὶ λόγος.* Doctrina daimonului interior, pe care Marcus Aurelius o expune în mai multe dintre meditațiile sale, se constituie sub influența platonismului și prin referire la doctrina chrisippiană a sufletului. Filosoful operează astfel o echivalare a daimonului lui Socrate cu partea conducătoare a sufletului stoică (*ἡγεμονικόν*). Deși aflată în deplină legătură cu problemele tratate aici, ne propunem să abordăm această chestiune într-o lucrare viitoare, integral dedicată ei.

minți care conține în sine toate lucrurile, devenind așadar un model de cunoaștere universală, iar filosoful, urmând acest exemplu, își asumă sarcina identificării particulei interioare ce va persista de-a lungul șirului infinit de conflagrații universale, dar totodată și pe cea a aspirației la cunoașterea universală a zeului. Prin toate acestea, viața filosofică devine o aspirație la viața zeului, iar retragerea interioară, fie ea una forțată de constrângerile exterioare, este practica privilegiată pentru împlinirea acestui scop, după cum o arată Seneca într-una dintre epistolele sale:

Care este totuși viața înțeleptului dacă, ajungând să cadă prins, sau să fie părăsit printre oameni străini, sau să străbată mările vreme îndelungată, sau să fie aruncat pe un țârm pustiu, rămâne fără prieteni? Este o viață asemeni celei a lui Iupiter care, la sfârșitul lumii, când zeii se contopesc într-unul singur, iar mersul firii se oprește cu încetul, își va găsi liniștea în sine însuși, lăsându-se în seama gândurilor sale. Înțeleptul face ceva asemănător: se retrage în sine, stă cu sine.³³

Așa cum citim aici, înțelept devine cel ce atinge universalitatea cunoașterii și neclintirea zeului. Chiar dacă toate acestea există doar ca proiecții ale finalității vieții filosofice, stăruirea în atingerea lor determină la rândul ei consecințe particulare, care se răsfrâng de asemenea pe plan religios. Mai precis, grija de sine și timpul petrecut în proximitatea principiului divin ce rezidă în noi îl apropie pe filosof de cultul divin cel mai adecvat zeilor. Filosoful atinge astfel statutul de sacerdot al adevăratului cult al zeilor, cel al rațiunii, pe când stăruința în cultivarea rațiunii și în viața petrecută în compania zeilor³⁴ îi vor oferi chiar aparența unui zeu:

Căci un asemenea om, care nu mai amână hotărârea de a fi, în sfârșit, printre cei mai buni, este un preot și un slujitor al zeilor, folosindu-se de ceea ce a fost sădit în el; acest lucru îl face pe om neîntinat de plăceri, invulnerabil la orice durere, ferit de orice act de violență, insensibil la orice răutate, atlet într-o întrecere mai mare, cea de a rămâne neatins de pasiuni, întărit până în străfundurile sale de spiritul de dreptate, pregătit să primească cu tot sufletul ceea ce i se întâmplă și ceea ce îi este rânduit de destin.³⁵

³³ Lucius Annaeus Seneca, *Scrisori către Lucilius*, 9, 16, vol. I, traducere de Ioana Costa, București, Editura Seneca Lucius Annaeus, 2013, p. 42: *Qualis tamen futura est vita sapientis, si sine amicis relinquatur in custodiam coniectus, vel in aliqua gente aliena destitutus, vel in navigatione longa retentus, aut in desertum litus eiectus? Qualis est Iovis, cum resoluto mundo et dis in unum confusis paulisper cessante natura adquiescit sibi cogitationibus suis traditus. Tale quiddam sapiens facit; in se reconditur, secum est.*

³⁴ MA, V, 27.

³⁵ MA, III, 4. *ὁ γὰρ τοι ἄνθρωπος οὐκ ἔστι ὑπεριθέμενος τὸ ὡς ἐν ἀρίστοις ἤδη εἶναι, ἱερεὺς τις ἐστὶ καὶ ὑπουργὸς θεῶν, χρώμενος καὶ τῷ ἐνδον ἰδρυμένῳ αὐτοῦ, ὃ παρέχεται τὸν ἄνθρωπον ἄχραντον ἡδονῶν, ἄτρωτον ὑπὸ παντὸς πόνου, πάσης ὕβρεως ἀνέπαφον, πάσης ἀναίσθητον πονηρίας, ἀθλητὴν ἀθλοῦ τοῦ μεγίστου, τοῦ ὑπὸ μηδενὸς πάθους καταβληθῆναι, δικαιοσύνην βεβαμμένον εἰς βάθος, ἀσπαζόμενον μὲν ἐξ ὅλης τῆς ψυχῆς τὰ συμβαίνοντα καὶ ἀπονεμόμενα πάντα;*

Peste zece zile le vei părea un zeu celor cărora acum le pari o fiară sau o maimuță, dacă te vei întoarce la principii și la respectul față de rațiune.³⁶

CONCLUZII

Urmând structura exercițiului filosofic stoic, teologia și practica religioasă se dovedesc inseparabile, ele plasându-se într-un raport de reciprocitate a întemeierii. Căci, dincolo de punctele doctrinare seminale dobândite într-un exercițiu didactic sau prin lectură, chiar practica religioasă îi va revela filosofului adevărurile teologice. Însă, pentru că pietatea filosofului se definește ca disciplină a minții în păstrarea bunelor opinii despre zei, chiar un efort doctrinar anticipativ pare să fundamenteze această practică.

Aparenta scindare între cele două aspecte nu poate fi rezolvată, așadar, decât prin considerarea lor într-un exercițiu unitar, iar *Gândurile* lui Marcus Aurelius, sub aspectul lor religios, formează un asemenea exercițiu. Cu toate acestea, din rațiuni didactice, articolul de față a operat distincția artificială, dar, sperăm noi, fecundă, între teologie și practică religioasă. Cele două și-au revelat astfel principalele caracteristici, deși, trebuie să o amintim, paginile de față nu au tratat în mod intenționat despre anumite aspecte ce țin mai ales de aspectul practic³⁷.

Teologia este o doctrină, integrată în partea fizică a filosofiei, care, în mod simultan, întemeiază și încheie întregul exercițiu filosofic. Orientarea acestei doctrine este una monoteistă, deși, ceea ce denotă un aparent paradox, stoicii admit și existența zeilor tradiționali. Astfel, monoteismul se manifestă și, în același timp, se conservă prin supunerea ierarhică a zeilor plurali față de zeul suprem și prin determinarea lor ontologică drept ipostaze specializate ale aceluiași prim zeu.

Practica religioasă se configurează la rândul ei ca un exercițiu de interiorizare, care nu exclude cultul tradițional, și de identificare a acelei particule divine ce rezidă în sufletul omenesc. Finalitățile sale se dovedesc cu totul adecvate finalităților generale ale filosofiei. Cunoașterea aspectelor celor mai ascunse ale lumii, care rămân oculte minților neexersate filosofic, dar și întărirea stabilității sufletului devin finalități ale practicii religioase, în dobândirea cărora filosoful urmează modelul universalității cunoașterii și al neclintirii zeului.

³⁶ MA, IV, 16. *Ἐντὸς δέκα ἡμερῶν θεὸς αὐτοῖς <τούτοις> δόξεις οἷς νῦν θηρίον καὶ πίθηκος, εἰάν ἀνακάμψῃς ἐπὶ τὰ δόγματα καὶ τὸν σεβασμὸν τοῦ λόγου.*

³⁷ Amintim aici problemele divinației și rugăciunii, ambele fiind reprezentate prin pasaje bogate și putând, astfel, face obiectul unor cercetări separate.

