

**MARCUS AURELIUS (121–180):  
1900 DE ANI DE LA NAȘTEREA ÎMPĂRATULUI FILOSOF**

**MARCUS AURELIUS – PROFIL DE FILOSOF\***

GHEORGHE VLĂDUȚESCU  
Academia Română

**Abstract.** The case of Roman Stoicism, perhaps after that of Socrates' philosophy in Athens, but with a much wider spread and increased pervasion, is exemplary for the capacity of philosophy to actually become praxis, to reach our very ontological structures. Anyway, what will enter the common consciousness as the exemplary Stoic behaviour, as a way of being in the world, comes from the Romans. They, particularly with Seneca and Marcus Aurelius, had given Stoicism such an orientation and had shaped it in such a way as to pervade the deep structures of Roman mentality.

**Keywords:** stoicism, freedom, self, providence, mentality, structure, universal nature.

Stoicismul va fi fost cunoscut la Roma mai înainte ca Panaitios să devină, parcă, un nou Socrate, prin Scipioni. De numele lui însă este legată „naturalizarea” stoicismului la Roma, prin el, cu deosebire săvârșindu-se deschiderea către Grecia filosofică într-una dintre marile dimensiuni ale acesteia, cea stoiciană și, în consecință, fiind posibilă o *interpretatio Romana*, asimilarea elenismului și încă mai mult, integrarea lui într-o reconstrucție autohtonă. Contribuind atât la reconfortarea idealului „tradițional al romanilor”, *virtus*, stoicismul va fi ajutat considerabil și „la lărgirea vechilor concepții «naționale»”. Și datorită lui și discipolilor săi direcți sau indirecti, s-a umanizat Roma. Concepțiile hellenice erau întrucâtva garantate de către cautiunea moralității oferite de stoicism și romanii primeau fără șovăire, spunându-și că în definitiv „soarta îi împiedicase până atunci să se gândească la ele, întrucât fuseseră preocupați de cucerirea lumii”<sup>1</sup>.

„Simțind” că stoicismul poate să devină al lor, romanii nu-l iau de la greci în litera, ci, așa cum se spune, în spiritul său. Ținut el însuși la o distanță prudentă, o vreme, acceptat până la urmă, dar filtrat prin conștiința romană, stoicismul avea să devină aproape filosofia dominantă. Sau, mai degrabă, filosofia *caracteristică*, dacă mai mult, mult mai mult decât la greci, unde ideea stoiciană nu trecuse dincolo de condiția doctrinară, la romani, stoicismul intrase în modul de a fi și de a gândi. S-a și putut vorbi de aceea, exagerându-se un pic, despre totuși un stoicism genuin, consubstanțial, al romanilor.

\* Fragmente ale acestui text au apărut, într-o altă configurație, în vol. Gheorghe Vlăduțescu, *Filosofia în Roma veche*, București, Editura Paideia, 2020.

<sup>1</sup> Pierre Grimal, *Civilizația romană*, I, traducere, prefață și note de Eugen Cizek, București, Editura Minerva, 1973, pp. 102–103.

Dar, oricum, ceea ce va intra în conștiința comună ca tip de comportament stoician, ca modalitate de a fi în lume, vine de la romani. Ei, doar cu Seneca și Marcus Aurelius, îndeosebi, aveau să dea stoicismului o asemenea orientare și aveau să-l construiască în așa fel încât să intre în chiar mentalitatea sau, dacă este prea mult, atunci, să se articuleze cu structurile acesteia. Cazul stoicismului roman, poate după acela al socratismului în Athena, dar cu o deschidere mult mai largă și o penetrație sporită, este exemplar pentru capacitatea filosofiei de a trece în fapt de viață, de a se prinde în înseși structurile noastre ontologice.

De ce, totuși, preferința pentru stoicism? Pierre Grimal va admite o îndreptare, parcă, instinctivă către doctrina stoiciană, pentru că aceasta aducea aproape perfect cu „morala instinctivă a romanilor”: Roma va fi „operat din instinct printre doctrinele filosofice”<sup>2</sup>. Tropismul acesta spontan și statornic este o explicație posibilă fie și numai în parte de îndată ce există o anume congruență, dacă nu identitate, a moralei stoiciene și a „spiritului” poporului roman. În discuție însă nu intră vechiul stoicism, totuși, cu largă deschidere metafizică.

Romanii aveau o sensibilitate deosebită pentru morala de tip stoician și încă pentru aceasta numai în datele care se potriveau cu mentalitatea și istoria lor. De aceea nici nu se poate vorbi despre o simplă translată a modelului stoician grec în spațiul roman, deodată, făcându-se o „filtrare” și apoi adăugându-i-se *elemente noi*, mai în conformitate cu viața romană. De o reintegrare, mai curând, pentru că, încă la greci, stoicismul, fără ca prin aceasta să-și fi pierdut din individualitate, era o „replică și desăvârșire a civismului”. Punând „ca esență pentru conștiință (norma) ca aceasta să fie nemijlocit conștiința naturală”, civismul va fi fost în măsură să promoveze *simplitatea*, adică „naturaletă simplă” în condițiile de mod nemijlocit „de a fi al individului, în sensul ca el să existe pentru sine și să-și conserve în chip esențial viața exterioară simplă – în variata mișcare a dorințelor, a plăcerilor, a închipuirii că diverse lucruri sunt esențiale și a acțiunii în vederea dobândirii lor”. Stoicismul avea să ridice această simplitate „la nivelul gândirii”<sup>3</sup>. Stoicienii romani o puneau în condiție practic-morală.

Pentru stoicienii greci, *simplitatea* ca „naturaletă simplă”, despre care vorbea Hegel, însemna promovarea și legitimarea ființei noastre individuale. Umanismul paleostoician era centrat în reconstrucție cu mijloacele „fizicii”, a ființei individuale instituite ca scop. Romanii, în schimb, legitimau ființa individuală în rostul și pentru rostul ei civic. De aceea, „pe când primii stoicieni puneau accentul îndeosebi pe virtuțile contemplației, romanii au pus în valoare virtuțile acțiunii: stăpânirea de sine, cumpătarea, justiția, curajul”<sup>4</sup>. Îndreptarea „instinctivă” către stoicism, așadar, era mai mult decât o opțiune filosofică și morală. Preferința pentru stoicism era totuna cu o descoperire de sine. În și mai mare măsură decât în orizontul grec,

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 101.

<sup>3</sup> G.W.F. Hegel, *Fenomenologia spiritului*, traducere de Virgil Bogdan, București, Editura Academiei R.S.R., 1965, II, p. 17.

<sup>4</sup> Pierre Grimal, *op. cit.*, p. 102.

în cel roman filosofia se dezvoltă ca mijloc, iar nu în condiție de scop. Numai că la greci, filosofia ca mijloc era raportată la om ca scop în regim generic. Romanii, în schimb, au în vedere comportamentul politic și moral determinat.

De bună seamă că, în principiu, nimic potrivit rostului paideic al filosofiei, în acest model. Filosofia este, trebuie să fie intervenție, dar în felul său, cu mijloacele sale. Nu prin angajare similitivă ea poate fi intervenție în cetate. Poate că „expresia *filosofie a angajamentului* este o contradicție în termeni, pentru că filosofia, dimpotrivă, este un efort de degajare de istorie și lume, pentru a le judeca dintr-un punct de vedere exterior sau transcendent, pentru *a se degaja*”<sup>5</sup>. Așadar nu angajarea proprie rostului ei era „ordinea” interpretării sale romane, ci o anume instrumentalizare, adică o aservire.

Filosofie extrem de „manevrabilă”, tocmai pentru că era abstractă, stoicismul a părut să fie și a putut să treacă, zicând, după un eseist francez, Jean-Marie Domenach, drept un pat de spital în care își află locul toate bolile. Nu este deloc întâmplător că au existat și un stoician sclav (Epictet), și un stoician împărat (Marcus Aurelius). În concept roman, stoicismul era chemat să justifice sau din contra, să denunțe, în funcție de situație, stări de lucruri politice și morale, adesea conjuncturale. Pentru a se fi aplicat la situații concrete, stoicismul, de bună seamă, că nu are a fi reprob. Și încă din această aplicație nu rezultă că va fi căzut în condiția mărunțului politicianism.

Stoicismul și-a creat la Roma șansa atât de rară de a putea fi, prin intermediul politicului, o adevărată forță socială. Însă, pentru aceasta, a trebuit să facă și numeroase concesii, să se supună adesea comandamentelor conjuncturale. Dar, dincolo de toate acestea, stoicismul roman a ilustrat forța filosofiei și a dovedit că noblețea ei nu stă în retragere, ci în acțiune, de unde și unul dintre „aspectele fundamentale ale vocației umaniste”<sup>6</sup>.

La Roma, nicio altă filosofie nu va fi avut șansa istorică a stoicismului și, poate, și mai departe, fiind în mai mare măsură decât celelalte, chiar decât platonismul „țesut”, cum ar fi zis Clement din Alexandria în „covorul” creștin. De bună seamă nu trecea ca fapt istoric, adică, fiind asemenea creștinismului în felul său, fenomen prea individualizat, mai întâi ca filosofie în sens epistemologic, și apoi ca filosofie într-o determinație anume, greacă, romană. Ceea ce este mai înainte nu trece (sau nu este trecut) în ceea ce urmează în întregul său, ci prin ceea ce devine. Din această perspectivă, creștinismul poate fi socotit ca „locul natural”, cam în sens aristotelician, al stoicismului, desăvârșindu-se. Nu-și pierde identitatea, afară de aceea evenimentială. Nici însă nu căpăta alta, ci intra în alte structuri.

Stoicismul roman, prin urmare, continua să rămână ceea ce a fost, filosofie, a unui timp istoric, a unui spațiu de cultură, a unei mentalități. Dar, poate că în deosebire de *philo-sophia* grecilor, ca reflexie epistemologică asupra înțelepciunii,

<sup>5</sup> Jean Lacroix, *Marxisme, existentialisme, personnalisme*, Paris, P.U.F., 1966, p. 7.

<sup>6</sup> Alain Michel, *La philosophie politique à Rome d'Auguste à Marc Aurèle*, Paris, Armand Colin, 1969, p. 38.

fiind mai înainte de orice cercetare de sine a gândirii (gândirea care se gândește pe sine), la romani, era mijloc pentru *sapientia* ca scop, poate mai exact ca înțelepciune practică (*phronesis, prudentia*). În mai mare măsură decât celelalte filosofii ale lumii romane, stoicismul, cu scopul în *sapientia*, era proiect pentru altă lume. Nu însă în alt plan de existență (proiectul religios), ci în istorie, prin desăvârșirea de sine. De aici și marea deosebire dintre creștinism și stoicism (filosofie), dar și deschiderea reciprocă, fiecare în „covor” dând și primind.

De la Diognetos „am învățat să nu-mi fac griji zadarnice, să nu dau crezare celor spuse de înșelători sau de vrăjitori...”. Pe lângă Rusticus, „mi-am format o statornică înclinație de îndreptare și de continuă îngrijire a caracterului, am învățat să nu mă las ispitit de vorbirea pasionată a sofistilor... Tot el mi-a oferit să cunosc învățăturile lui Epictet...”. De la Apollonios din Chalchis ori din Chaledonia, „mi-a rămas spiritul independent... de asemenea, să nu iau în seamă nimic altceva... decât îndemnul rațiunii...”. Sextus din Cheroneea, nepotul lui Plutarh, dar în deosebire de acesta, de orientare stoiciană, l-a făcut să deprindă „omenia”. De la Fronto „am învățat să cunosc răutatea, perversitatea și fățarnicia tiranilor”. „De la Alexandru Platonicianul am învățat să nu răspund niciodată nimănui că sunt ocupat, dacă chiar nu mă împiedică o altă preocupare”. De la Clodius Severus, peripatetician – după câte se pare –, „am învățat dragostea pentru adevăr și dreptate. Datorită lui, am aflat despre Thrasea, Helvidius, Cato, Dion...; de la el am primit imboldul unei guvernări democratice, a unei cărmuiri întemeiate pe egalitate în fața legii, pe echitate și pe libertate de exprimare, a unui imperiu în care să aibă cea mai mare importanță libertatea celor conduși”; și tot de la el și-a mai însușit „dorința statornică de prețuire a filosofiei”. În fine, mai este îndatorat unui stoician în care „toți avem încredere”, „atât în ceea ce spunea, fiind convinși că astfel gândește, cât și în ceea ce făcea”, lui Claudius Maximus, „pentru stăpânirea asupra mea însumi...”<sup>7</sup>.

Mărturia împăratului este de câteva ori revelatoare: mai întâi, pentru creșterea prestigiului filosofilor, sub Antonini aceștia fiind chemați să facă educația delfinului („De mic copil [viitorul împărat] a fost încredințat unor profesori de seamă, dedicându-se filosofiei...”); în al doilea rând, ca și Traian, filosofii sunt încurajați să participe la viața politică; în fine, cu toate că „de la 12 ani” chiar ia „ținuta exterioară și interioară” de filosof stoician, Marcus Aurelius nu avea să ignore ori să refuze, exclusivist, experiența altor școli și doctrine<sup>8</sup>. „Făcut”, dar și „născut” parcă pentru stoicism, ca mod de a fi și de a gândi în ceasuri de taină, când se mărturisea sieși, împăratul avea să-și amintească de toți cei care îl vor fi învățat și să le aducă prinos de recunoștință tuturor. Ca într-o republică ideală a filosofilor, sunt strânși în paginile evocatoare ale jurnalului redactat de împărat în grecește (*Ta eis eauton – Către sine*) stoicieni ca Diognetos, Q. Iunius Rusticus, Apollonios

<sup>7</sup> Marcus Aurelius, *Către sine*, I, 6–9; 11–15, în vol. Epictet. Marcus Aurelius, *Manualul. Către sine*, traducere de M. Peucescu și D. Burtea, București, Editura Minerva, 1977.

<sup>8</sup> *Vita Marci*, 2, în *Istoria Augusta*, traducere de D. Popescu și C. Drăgulescu, București, Editura Științifică, 1972.

Sextus, Cinna Catullus, Claudius Maximus și, indirect, Cato, Thrasea, Helvidius, Epictet; peripateticieni ca Alexandru Platonul sau Severus și, tot mijlocit, un sofist trecut prin stoicism și cinism, Dion din Prusa.

La o confruntare abstractă cu tradiția stoiciană, greacă și romană, *Marcus Aurelius* (121–180) nu pare să aducă ceva „nou”. Iar față cu „concepția noastră despre viață, fundamental deosebită de cea a lui Marcus...”, filosofia sa a „resignării” poate părea cumva „neavenită”. Numai că noi avem „două vieți”: „una cuceritoare de fapte” și alta „reflexivă”, ținând de o „metafizică morală a gândurilor”<sup>9</sup>. Poate că așa stau lucrurile: ființe reflexive, prin aceasta, deci, prin condiție, suntem într-un fel predestinați să trăim stoician. Prin urmare, judecat abstract, ca moment într-o istorie locală, în speță a stoicismului, Marcus Aurelius nu pare să aducă ceva nou. Față cu stoicienii greci, de la Zenon la Panaitios sau la Epictet, și romani, de la Seneca la Musonius Rufus, ce teme și întrebări, ce răspunsuri și adăugiri câștigă „filosofia Porticului” prin Marcus Aurelius? La o receptare a *Jurnalului* împăratului-filosof din perspectiva tradiției, a surselor, nimic sau nimic esențial.

Dar, la o lectură prin epocă și pentru ea, și încă la o lectură *dinspre noi*, ceea ce are valoare de experiment crucial, lucrurile par să stea altfel și chiar stau altfel. S-a vorbit adesea despre un „stoicism conatural” al romanității și, atunci când nu s-a exagerat, dar nu odată s-a exagerat, de această dată, nu s-a greșit.

În consecință, stoicismul poate să pară o „interpretare” la modul nostru de a fi, după cum, printr-o a doua mișcare, „interpretarea” stoiciană în adevărul ei va fi intrat în constituția noastră, dacă ființa istorică, omul sporește metafizic prin valori. Detaliind, stoicismul însuși cu adevărul său (cât va fi fost) despre noi venea să se adauge (și, deci, să adauge ceva) ființei noastre.

*Jurnalul* lui Marcus Aurelius reflectă o stare de spirit și este, el însuși, o stare de spirit. Autorul, deci, trecea înapoia operei sau opera îl împingea înapoi, de îndată ce ea intra într-un regim ontologic, chiar distinct. Opera își urmează drumul ei și devine tot mai mult o imagine a noastră și un mijloc pentru noi, în angajamentul propriu.

Dar mai înainte de a aparține istoriei următoare și mai înainte de a fi mereu alta, prin devenire în sens, opera de bună seamă că este a timpului ei original. Paradoxal, cu cât este mai mult a acestuia, este mai liberă față cu el, pentru că, mai aplicat unei epoci, înseamnă mai aproape de adevărul omului. *Jurnalul* lui Marcus Aurelius este și ceea ce s-ar putea numi un document filosofic, adică o mărturie filosofică despre un timp anume, al omului. Din acest punct de vedere, prin el suntem în măsură să înțelegem mai exact mentalitatea romană într-o epocă determinată. *Jurnalul*, deci, este o „piesă” pentru o istorie filosofică a omului, poate mai înainte pentru o istorie civilă, morală, pentru reconstituirea unei mentalități mai aproape de așa zicând momentul rupturilor.

<sup>9</sup> Vasile Pârvan, *M. Aurelius Versus Caesar și L. Aurelius Commodus*, București, Institutul de Arte grafice – Editura Minerva, 1909, pp. 81, 230.

Creștinismul intră tot mai mult în istorie. După sălbaticile represalii în contra creștinilor ordonate de Nero și de Domitianus, Traian îndemna la o anume toleranță. Guvernator al Bithyniei, Plinius cel Tânăr vrea să afle de la împărat „dacă trebuie pedepsit numai numele de creștin, chiar dacă n-a făcut vreo crimă, sau crimele care sunt legate de numele de creștin”. Răspunsul lui Traian este de tot lămuritor: „Nu trebuie căutați cu tot dinadinsul; dacă sunt denunțați și dovediți vinovați, trebuie pedepsiți, dar în așa fel încât acela care tăgăduiește că este creștin și face dovada manifestă a acestui lucru prin fapte, adică aducând jertfe zeilor noștri, să fie iertat, pentru că se căiește, chiar dacă în trecut a fost bănuit. Dar denunțările anonime nu trebuie luate în seamă în nicio acuzație, căci ar constitui un exemplu reprobabil și nepotrivit cu vremurile noastre.”<sup>10</sup> Tertulian avea să-l judece extrem de sever pe împărat pentru ceea ce îi părea o „sentință ciudată: spune că nu trebuie urmăriți [creștinii] ca și cum ar fi nevinovați, și, totuși, cere să fie pedepsiți, ca și cum ar fi vinovați.”<sup>11</sup> Numai că „sentința sa nu era pe atât de «illogică» pe cât o socotea apologetul creștin. Ambiguitatea ei trebuie pusă în legătură cu «obligația pe care împăratul o avea de a menține ansamblul de concepții și tradiții pe care era așezat statul roman...»”<sup>12</sup>. În urmare, acceptarea unei „prigoane” anticreștine sub Traian, între cele zece câte au fost socotite, în tradiție augustiniană-orosiană, vine dintr-o judecată prea partizană și abstractă. La fel și în cazul lui Marcus Aurelius, trecut și el, în mod abuziv, printre prigonitori. Ce-i drept, și sub unul, și sub altul s-au înregistrat acte anticreștine: rescriptul lui Traian din 111–112<sup>13</sup> sau martiriul episcopului de Antiohia, Ignatie (107), al lui Simeon al Ierusalimului, al lui Clement de Roma, persecuția de la Lugdunum (Lyon) din anul 177, sub Marcus Aurelius. Întrebat de guvernatorul Galiei ce măsuri se cuvin luate în contra creștinilor, mai cu seamă când proveneau dintre romani, „a răspuns împăratul [Marcus Aurelius] că aceia ce au mărturisit [că sunt creștini] să fie chinuiți, iar cei ce vor nega, să fie eliberați...”. În consecință, judecați din nou, „celor ce au arătat că au cetățenia romană li s-au tăiat capetele, iar pe ceilalți (guvernatorul) i-a trimis la fiare”<sup>14</sup>. Însă mai caracteristic pentru politica religioasă a împăratului-filosof va fi fost spiritul de toleranță. Chiar Tertulian vorbește despre Marcus Aurelius ca despre „un protector al creștinilor”, deși „n-a suprimat” cu totul persecuțiile sau „nu le-a suprimat pe față...”, ci „le-a făcut inoperante în alt mod, pedepsind, și încă mai grav, pe pârători”<sup>15</sup>. La aceasta îl va fi adus și firea sa, și principiile politice; dar cu siguranță și filosofia sa religioasă, centrată într-un concept al divinității învecinat cu acela creștin.

<sup>10</sup> Plinius, *Scris.*, X, 96, 2; 97, 1, în vol. Pliniu cel Tânăr, *Opere complete*, traducere de Liana Manolache, București, Editura Univers, 1977.

<sup>11</sup> Tertulian, *Apollogeticum*, II, 8, în vol. *Apologeti de limbă latină*, traducere de P. Papadopol, București, I.B.M.B.O.R., 1959.

<sup>12</sup> Marcel Durry, *Lettres sur les chrétiens*, în vol. Plinie le Jeune, *Lettres*, X, *Panegyrique de Trajan*, texte établi et traduit par M. Durry, Paris, Les Belles Lettres, 1959, p. 72.

<sup>13</sup> Plinius, *Scris.*, X, 97.

<sup>14</sup> *Scrisoarea bisericilor din Lyon și Viena...*, 47, în *Actele martirice*, traducere, studiu introductiv, note și comentarii de I. Rămureanu, București, Editura Institutului Biblic, 1982, p. 68.

<sup>15</sup> Tertulian, *Apollogeticum*, V, 6.

Nu poate fi vorba despre o influență creștină, deși fie și indirect și aceasta s-ar fi putut exercita. O cale ar fi fost Epictet, dacă acesta, la rândul său, ce-i drept mai târziu, ar fi luat cunoștință de doctrina creștină. Nesigură influența, explicația evoluției stoicismului în genere și în particular a stoicismului lui Epictet și a stoicismului lui Marcus Aurelius de la un „raționalism panteist” la „providențialismul religios și moral” printr-o modelare creștină (similicreștină) nu are șanse de adevăr<sup>16</sup>. Rămâne însă similaritatea, și ea îndeajuns de semnificativă pentru configurația spiritualității romane din acest timp.

Providențialismul, totuși, o permanență stoiciană, destinul fiind înțeles ca *pronoia* – providență încă de la Zenon și Hrysippos<sup>17</sup>, este dus de către Marcus Aurelius atât de departe, încât întrucâtva încetează de a mai aparține filosofiei. Din acest punct de vedere, cu adevărat „filosofia sa este și o religie”<sup>18</sup>. „Tot ce se petrece în univers – își mărturisea el în *Jurnal* – este o dovadă că există o providență divină”. Mai înainte de toate, chiar alcătuirea lumii ar face proba, întrucât ceea ce se întâmplă „este urmarea unei urzeli și a unei înlănțuiri de cauze, rânduită de providență”. Toate ar veni din același „izvor” și, în consecință, întregul, ca și partea, s-ar supune (datorându-se ontologic) providenței. Nu numai lumii în ansamblul ei, dar și „fiecărui om îi este hărăzit un destin și fiecare om este încredințat unui destin”<sup>19</sup>. Încă ordine (rațiune) a lumii, providența la Marcus Aurelius nu este ca Dumnezeu creștin, personalizată. Ea lucrează în virtutea faptului de a fi rațiune sau ordine immanentă a lumii: „rațiunea, care ține cârma lumii, este conștientă și de sine, și de acțiunea ei, și de materia cu care are de-a face”<sup>20</sup>. „Tot ceea ce se întâmplă în acest univers, tot ceea ce apare la fel de firesc ca trandafirul în zi de primăvară sau ca roadele vara”, tot ceea ce este adus în ființă și petrecut apoi din ființă, „căci abia s-a arătat ceva și repede dispare; și altul vine iar și iarăși se duce”, totul, așadar, „a fost pregătit din veșnicie”, „o strânsă înlănțuire a cauzelor” urzind „șesătura” existenței lumii ca și pe cea a noastră<sup>21</sup>.

Ordine universală, providența a făcut această lume, leibnizian parcă, prestabilindu-i armonia. Așa cum, urmându-se firea, s-au ivit, tot așa formele lumii sunt sortite să piară; și asemenea lor și noi, oamenii, cu cele ale noastre, bune sau rele: cu „boala”, cu „moartea”, cu „defăimarea”, cu „uneltirile, pe scurt, cu toate câte întristează sau înveselesc pe naivi”<sup>22</sup>. Să ne amintim mereu, îndemna împăratul,

<sup>16</sup> Joseph Moreau, *Epictète ou le secret de la liberté*, Paris, Seghers, 1970, p. 79, p. 81.

<sup>17</sup> Zenon stoicianul, „în scrierea sa *Despre natură*, zice că destinul este o forță care pune în mișcare materia, că nu diferă de providență (*pronoia*) și că se mai poate numi și natură” (Stobaios, *Eclogae*, I, 515): „Lumea este condusă de o providență (*pronoia*) – cum zice Hrysippos...” (Diogenes Laertios, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, II, 138, traducere de C.I. Balmuș, studiu introductiv și note de A. Frenkian, București, Editura Academiei, 1963).

<sup>18</sup> A. Puech, *Préface*, în vol. Marc Aurèle, *Pensées*, texte établi et traduit par A.I. Trannay, Paris P.U.F., 1925, p. XII.

<sup>19</sup> Marcus Aurelius, *Către sine*, II, 3; III, 4.

<sup>20</sup> *Ibidem*, VI, 5.

<sup>21</sup> *Ibidem*, IV, 44, 43; X, 5.

<sup>22</sup> *Ibidem*, IV, 44.

cuvintele lui Heraclit cum că „moartea pământului înseamnă nașterea apei, moartea apei înseamnă ivirea aerului, moartea aerului înseamnă foc și invers”; să ni le reamintim pentru marea uitare: „încotro ne poartă drumul”<sup>23</sup>. Mai târziu sau mai curând, ajungem tot acolo unde ne este dat să ajungem. Să ne bucurăm când moartea întârzie și să ne întristăm când o simțim în preajmă? Ne îndreptăm fiecare spre moarte, căci suntem sortiți ei asemenea tuturor formelor lumii: moartea pământului, nașterea apei, moartea apei, nașterea aerului... Alcătuiți dintr-o „formă” și o „materie”, pentru că suntem făcuți prin *compunere*, suntem sortiți *des-compunerii*. Moartea, în consecință, va fi doar pieirea *acestei* compuneri, nu însă și a elementelor componente: „Căci, oricare parte a mea va fi din nou rânduită, prin transformare, în altă parte a lumii, și apoi și aceasta se va transforma în alta și, în felul acesta, în veșnicie”<sup>24</sup>. Să uităm, prin urmare, unde duce drumul și să trăim clipele ce ne-au fost date „potrivit cu natura” și, ca măslina care, „binecuvântând pământul care a hrănit-o și arborele”, cade când s-a copt, și noi să fim recunoscători lumii<sup>25</sup>.

Dacă nici moartea nu este un rău, nimic rău nu este prin natură. „Răul din tine nu poate veni de la altul, cum nu poate veni nici din schimbările ori prefacerile corpului tău” și încă mai puțin de la zeii care „există și... urmăresc îndeaproape faptele omenești”. „Cum ar fi putut ei să aleagă dintr-un început binele de rău, încât, la întâmplare, oamenii să se fi împărtășit și din unul și din altul, mai mult din unul decât din altul? Zeii n-ar fi putut să făptuiască o greșală atât de mare, fie din neputință, fie din nepricepere, încât binele și răul să se abată asupra oamenilor buni și asupra oamenilor răi, și moartea și viața, faima sau nimicnicia, durerea și plăcerea, bogăția și sărăcia, toate acestea întâmpină și pe cei buni și pe cei răi, fiindcă ele nu sunt în sine nici frumoase, nici rușinoase și, deci, nici bune, nici rele”<sup>26</sup>. Răul nu ne este dat prin natura noastră. Și nu suntem ființe căzute și stingherite de o condiție precară. Binele și răul sunt operă umană: unul ca atașament la lume, iar celălalt ca refuz. Binele „este adeziunea totală și acceptarea, cu mulțumire, a tuturor evenimentelor, a tot ceea ce a fost urzit de destin, pentru noi toți și pentru fiecare în parte.”<sup>27</sup>

Totul în lume se întâmplă după cum s-a prestabilit; nicio abatere nu este posibilă sau, din perspectiva noastră, niciuna n-ar fi posibilă fără urmări grave, ruinătoare. Cum lumea însăși se supune rațiunii, adică ordinii necesare, de ce și în ce fel am face-o noi? Și cât am profita din nesocotirea ei? Ne-am adăuga ceva ontologiei noastre dacă am ignora-o pe cea a lumii? Dar „pentru om, ca ființă rațională, finalitatea este să se supună rațiunii și legilor celei mai respectate cetăți, celui mai respectat imperiu”, cetate sau imperiu al lumii ca lume<sup>28</sup>.

Libertatea nu este totuna sau nu este mai mare când s-ar nesocoti *obstacolul*. Ființe raționale, rațiune noi înșine prin participare la rațiunea universală, avem

<sup>23</sup> *Ibidem*, IV, 46.

<sup>24</sup> *Ibidem*, V, 13.

<sup>25</sup> *Ibidem*, IV, 48.

<sup>26</sup> *Ibidem*, VI, 39; II, 11.

<sup>27</sup> *Ibidem*, III, 16.

<sup>28</sup> *Ibidem*, II, 16.



șansa, aproape că suntem „condamnați” la ea, la a fi în măsură să schimbăm „orice obstacol al acțiunii într-un principiu folositor, astfel încât ceea ce fusese obstacol pentru acțiune devine mijloc de sprijin al acelei acțiuni, iar ceea ce fusese o piedică în calea omului, devine un nou punct de plecare pentru continuarea drumului său”<sup>29</sup>. Avem privilegiul existențial de a face din ceea ce ni se împotrivesc chiar faptă omenească, de a ne afirma prin confruntare, de a ne elibera supunând lucrurile lumii, adică trecându-le în condiție de mijloc. Libertatea, deci, este reinstituire a lumii pentru noi, a noastră în fața lumii.

Ca Epictet, Marcus Aurelius avea obsesia libertății, filosoful-sclav și filosoful-împărat centrând doctrina stoiciană în același concept. Faptul poate că ține mai întâi de poziția fiecăruia, unul, Epictet, este, așa zicând după Hegel, slugă, iar celălalt, Marcus Aurelius, stăpân. Însă și stăpânul, și slavul sunt totodată libertate și servitute. Putere asupra „ființei independente” (ce este în genere de natura lucrului), stăpânul se raportează însă „mijlocit la lucru prin slugă”. De aici și „recunoașterea sa de către o altă conștiință” care nu poate deveni stăpână. În acest moment al „recunoașterii” se întâmplă marile căderi, întrucât „ceea ce face sluga este propriu-zis acțiunea stăpânului”. Numai acestuia „îi aparține ființa pentru sine esența”; „sluga nu este o acțiune pură, ci una neesențială”. Dar, pentru că se raportează *mijlocit* la lume, stăpânul „face față de sine ceea ce face față de celălalt” și „sluga face față de stăpân ceea ce face și față de sine”. În urmare, „conștiința neesențială” constituie pentru stăpân „adevărul certitudinii lui însuși”. În acest fel, însă, nu se mai poate vorbi despre o „conștiință independentă”, ci despre o „conștiință dependentă”. Se ajunge în situația stranie că „adevărul construcției independente este conștiința servilă”, dar cum „pentru servitute, esența este stăpânul”, „conștiința independentă... este pentru ea adevărul care *pentru ea* nu este totuși inerent”. *Stăpân* și *slugă* (Marcus Aurelius), *slugă* și *stăpân* (Epictet), în dublă condiție fiecare, prin aceasta, aveau să se întâlnească în aceeași filosofie în care Hegel vedea „manifestarea conștientă” a libertății conștiinței-de-sine, adică în stoicism: „această libertate... s-a numit, după cum se știe, stoicism”<sup>30</sup>.

Mai mult decât o doctrină, moment în genere al umanului deci, stoicismul – dacă Hegel are dreptate – își mai justifică opțiunea pentru libertate prin trecerea acesteia în termen care ni se aplică definitoriu. Cu Epictet și Marcus Aurelius cel puțin, faptul pare de tot evident.

Marcus Aurelius presupunea că suntem libertate sau nimic altceva. Accentele puse ni-l fac contemporan, trimițând parcă la Sartre, prin acesta deslușind în meditațiile romanului zvonul unor propoziții spuse prea adesea pentru a nu fi căzut într-o banalitate anume: „Omul este condamnat la libertate”, „omul nu este decât proiectul său”, „destinul omului este în omul însuși”, omul „se alege”. O linie dreaptă unește pe antic și pe modern, dacă, printr-o ușoară parafrază la La Bruyère, la om, ca la adevăr, „nu ajungi decât pe un drum, dar te depărtezi pe o mie”,

<sup>29</sup> *Ibidem*, V, 20.

<sup>30</sup> G.W.F. Hegel, *op. cit.*, pp. 112–113; p. 116.

Marcus Aurelius venea către moderni, în genere, pentru că se angajase pe drumul, pe singurul drum care putea să ducă la ființa noastră, cel al *afirmării* ei. Aici nu era de ales între mai multe căi. Către om ducea una singură, dar tot atât de cuprinzătoare cât istoria trăită, adică realizată. De altfel, între istoria umanismului (ca explicație și program de reconstrucție), istoria proiectată și istoria reală (înfăptuită), există ceea ce s-ar putea numi o „interparticipare”.

Dacă lucrăm cu o schemă confecționată abstract, stoicismul poate să ne pară ca o doctrină, cum s-a zis uneori, „anexistențială”. Analiza „pe cazuri”, ca și în ansamblu, ne pune însă în fața unui stoicism în neconcordanță cu pre-judecata. Marcus Aurelius, bunăoară, pentru că identifica în libertate șansa noastră, cât mai trimitea la stoicism ca filosofie a retragerii și indiferenței, a apatiei și fatalismului strivitor? Și cât în *Jurnalul* său filosoful stoician apare cam asemenea lui Schopenhauer, „filosoful amar” – pentru a zice astfel după Călinescu? „Este împotriva naturii posomorârea peste măsură a feții”, prevenea împăratul. Cine alege să deplorie vremelnicia tuturor celor ce sunt și deci a lui, a noastră, uită că nimic nu poate „să devină” și să fie „fără transformare”. Nici grădină de delicii, nici, din contră, vale a plângerii, viața fiecăruia, viața noastră omenească este ca o luptă: „Arta de a trăi este mai asemănătoare cu meșteșugul luptelor decât cu arta dansului, prin faptul că se impune să înfrunți cu dârzenie și bine pregătit tot ceea ce ți se ivește în cale, chiar și evenimentele neprevăzute”. Nimeni nu este predestinat răului și nefericirii, fiindcă norocul noi ni-l facem: „este un om fericit cel care-și asigură o parte bună: și o parte bună înseamnă dispoziție bună, hotărâre bună, faptă bună”<sup>31</sup>.

Nu toți suntem la fel, dar toți participăm la umanitate chiar dacă unii în mai mare, iar alții în mai mică măsură. Împărat fiind, își spune Marcus Aurelius și spune tuturor celor asemenea, „păstrează-te simplu, bun, întreg și curat, demn, natural, prieten al dreptății, pios, binevoitor, duios și ferm în îndeplinirea celor ce se cuvine să faci”<sup>32</sup>. Să nedreptățești pe altul, pe semenul tău – iar împăratul își lua supușii ca semeni –, înseamnă să săvârșești o gravă nesocotire a propriei umanități, pentru că acela care atentează la demnitatea altuia abdică de la a sa. „Cât de crud este să nu dai libertate oamenilor să năzuiască spre ceea ce li se pare potrivit și folositor!” Și cât de nechibzuit este să acționezi în contra dreptății, când un imperativ al vieții omenești este „să nu săvârșești nimic altfel decât ar face spiritul dreptății, justiția însăși!”<sup>33</sup>

Providențialismul, de necontestat, nu îngrădește ideea atât de scumpă lui Marcus Aurelius și cam, în genere, stoicienilor romani, a explicației *autonomiste* a omului, deci a omului prin el însuși. Sau, în alte cuvinte, a omului pentru om, numai scop și niciodată mijloc.

Apropierea tot mai mult, similitudină (parcă similitudină), a providenței – în concept stoician tradițional, impersonală – de un sens personalist nu ia mult sau

<sup>31</sup> Marcus Aurelius, *Către sine*, VII, 24, 18, 61; V, 36.

<sup>32</sup> *Ibidem*, VI, 30.

<sup>33</sup> *Ibidem*, VII, 27; XII, 24.

oricum nu ia nimic dintr-o viziune asupra ființei noastre predominant filosofică. De altfel, filosofia este, așa zicând, singurul „zeu” căruia Marcus Aurelius i se închină cu adevărat: „Viața e o luptă, popasul unui călător în țară străină. Cine e în stare să-ți călăuzească mersul de-a lungul acestui drum? Cine, decât filosofia?”<sup>34</sup> În „măreția și slăbiciunea stoicismului”, deopotrivă ale acestui stoicism de sfârșit de istorie, se simte cam toată „tristețea unei lumi care se va prăbuși...”<sup>35</sup> Cu Marcus Aurelius, Roma stoiciană își încheia periplusul în istorie, repetând, parcă premonitoriu, căderea Romei civile.

Dacă nu dispărea, stoicismul trăia însă epigonic, coborând mereu în banalitate, hăituit de adversari când nu era și trecut, fie ca mijloc în alte orizonturi spirituale, pentru alte scopuri. Primii scriitori creștini, mai întâi, aveau să-l aducă în câmpul lor, integrându-l „stromateic”. Doctrinaristic (evenimential) va fi fost însă privit cu rezervă când nu, chiar în ceea ce trecea dincolo, deși accidental, respins, Tatian Asirianul<sup>36</sup> printre puțini, executându-l cu strășnicie. Cu îngăduință însă vor fi fost Sf. Justin și Tertulian, acesta chiar „încercând să acomodeze materialismul stoician la antropologia biblică”<sup>37</sup>. Aceasta, cel puțin în tratatul *Despre suflet*, poate cel mai interesant pentru o lectură filosofică a apologetului creștin. În dezacord cu „doctrinile filosofice tradiționale” privitoare la esența sufletului care, după Tertulian, ar amesteca vinul cu apa (*miscentes aqua as vino*) pentru că, spune el, după unii filosofi, sufletul este nemuritor, după alții este mai mult decât nemuritor, unii caută să-i definească substanța, alții forma și alcătuirea, unii îi deduc originalitatea dintr-o parte, alții sfârșitul în altă parte, așa cum vor fi presupus, „Platon cu maiestate, Zenon cu vigoare, Aristotel cu tenacitate, Epicur cu nesăbuintă, Heraclit cu tristețe sau Empedocles cu nebunie” (*Platonis honor aut Zenonis vigor aut Aristotelis tenor aut Epicuri stupor aut Heraclit maeror aut Empedocli furor*), în dezacord, deci, cu fiecare în parte și aceasta din principii chiar, Tertulian, dincolo de ceea ce-i desparte și-i apropie pe stoicieni (deși „conchid că sufletul este corp”), aceștia – spune el – „afirmă aproape ca și noi că sufletul este spirit” (*Qua proxima inter flatus et spiritus*). Aici, de altfel, Tertulian îl mai proclamă pe Seneca „adesea al nostru”<sup>38</sup>.

Acceptarea, fie și parțială și doar ca mijloc, pentru o altă construcție, mai în profunzime, probează ieșirea dintr-o istorie determinată, înseamnă intrarea, printr-un proces de „osmoză” (cuvântul este al lui Marrou), în fenomenologia spiritului, adică în devenirea și în alcătuirea acestuia.

<sup>34</sup> *Ibidem*, II, 17.

<sup>35</sup> Raymond Bloch, Jean Cousin, *Roma și destinul ei*, vol. I–II, traducere de Barbu și Dan Slușanschi, București, Editura Meridiane, 1985, I, p. 247.

<sup>36</sup> „Omul nu este cum susțin unii croncănitari (peripateticieni și stoicieni) un animal rațional capabil de înțelegere și știință. După ei ar fi un lucru dovedit că și ființele neraționale sunt capabile de înțelegere și știință”, „Dumnezeu este spirit nu răspândit prin materie, ci autor al spiritelor materiale și al formelor care sunt în ea...” (Tatian Asirianul, *Cuvânt către greci*, 15, 4, traducere de I. Popescu-Piscu, Editura Sfintei Episcopii a Râmnicului și Noului Severin, 1936.)

<sup>37</sup> Ioan G. Coman, *Patrologie*, I, București, Editura Institutului Biblic, 1981, p. 497.

<sup>38</sup> Tertulian, *De Anima*, II, 2; V, 2; XX, 1 (în vol. *Apologeți de limbă latină*, v. supra).

