

Între *Stoa Poikile* și *Ecclesia* - Aplecare asupra unui text evanghelic -

Dr. Dan ȚĂREANU*

Rezumat:

Studiul face o amănunțită analiză a episodului întâlnirii Sf. Apostol Pavel cu filosofii stoici în Areopagul atenian, reliefând subtilitățile concepțiilor stoice și iudeo-creștine despre Dumnezeu, cosmos, materie, lume, om, etc., care s-au confruntat în scurtul dialog al Apostolului cu filosofii atenieni descris în Faptele Apostolilor 17, 17-20.

Cuvinte-cheie:

Pavel în Areopag, Dumnezeu, stoicism, creștinism, materie, lume, om, cosmos

Sosind la Atena pentru a-și afirma și propovădui ceea ce filosoful francez Alain Badiou numește credința-încredințarea-certitudinea personală în învierea – eveniment a lui Iisus Hristos, apostolul Pavel se află în situația de a recurge, atât în *Agora*, cât și în *Areopag*, la un exercițiu *kerygmatic* care, pe lângă că este profund transcultural (Marcel Dumais), trebuie să fie, pentru prima și singura dată, unul cu conotație explicit filosofică sau, mai degrabă, anti-filosofică, după cum îl descrie același Alain Badiou. Altfel spus, învățatul (fost) fariseu Saul din Tarsul Ciliciei, chemat fiind să se adreseze filosofilor epicurei și stoici (*FA* 17, 17 – 20) și, implicit, filosofilor dominante ale epocii creștinismului primar, pune alături, pentru prima dată în istorie, creștinismul proaspăt desprins din iudaism, acel creștinism pentru care elementul doctrinar era încă departe de a se decanta (acad. Gheorghe Vlăduțescu) și înțelepciunea greacă, obligându-le să interacționeze, să se confrunte sub aspectul conținuturilor ideatice și evidențiindu-le fundamentele construc-

* Dr. Dan Țăreanu, cercetător independent.

Dr. Dan Țăreanu

tive disonante, în speță binomul antinomic reprezentat de preeminența revelației supranaturale vs. exclusivismul rațiunii.

Vorbind în *Agora* despre Hristos cel Înviat, Pavel a făcut-o, fără îndoială, precum la Corint (sau în oricare altă prelegere apostolică nou-testamentară), adică dincolo de orice metafizică speculativă, refuzându-și deliberat postura de „...iscusit cuvântător sau înțelept” (1 Co 2, 1) și nefiind interesat decât de propovăduirea lui Hristos (1 Co 2, 2), a răstignirii, jerfei și învierii, adică a esenței ultime a creștinismului, a evenimentului-fondator, a ceea ce întemeiază până la urmă constituentul dumnezeiesc determinat al noii religii. Tocmai aparenta sărăcie metafizică a discursului apostolului îi dă acea dimensiune anti-filosofică invocată de Alain Badiou, deficit evident pentru elenism și care izvorăște în primul rând din reținerea programatică a lui Pavel față de încercările rațiunii de a explica, ea singură, divinitatea, lumea, omul și destinul lui. Dată fiind această abordare, reacția elenismului intelectual nu-i putea fi decât ostilă: „Ce voiește să ne spună acest semănător de cuvinte [gr. σπερμολογος, lat. *seminiverbius*, eng. *babbler*] ?” (FA 17, 18), pentru ca, în final, auditoriul strâns pe *Areopag* să-l respingă tranșant: „...Unii l-au luat în râs, iar alții i-au zis: Te vom asculta despre aceasta și altădată” (FA 17, 32).

În fond, faptul că epicureii și stoicii prezenți pe *Colina lui Ares* l-au îndepărtat pe Pavel nu poate fi surprinzător, fiind, într-un fel, chiar anticipabil pentru acea epocă, una în care creștinismul nu vorbea încă filosofilor. Însă tocmai pentru că el, creștinismul, în doar două secole, a devenit normativ de credință și practică religioasă pentru un Iustin Martirul, Clement din Alexandria sau Origen din Alexandria, ne face să ne întrebăm: *de ce râsul?*; de ce filosofii eleniști „...l-au luat în râs” pe apostol, de ce extraordinare veste a învierii – simultan ca potențialitate și realitate suprarațională – le-a provocat, ca primă reacție, râsul?

Un răspuns imediat – prea imediat pentru a fi pe deplin comprehensibil – este că, deși „filosofii ale conștiinței în sine”, ale unei conștiințe care, după cum spune Hegel, se raportează în condițiile elenismului intelectual tot mai mult (doar) la sine și încearcă să se împace cu sine¹, epicureismul și stoicismul se edificau în baza unor soluții-opțiuni net diferite de cele iudeo-creștine la problema relației omului cu transcendentul, cu divinitatea – relație care, tratată consecvent în perspectivă simultan hristologică și soteriologică, vine să constituie miezul discursului paulin.

Tocmai această interogație, ca și echivocul aici implicat al lui *de ce* vor face obiectul studiului nostru, un răspuns filosofic la o întrebare teologică fiind, credem, binevenit.

¹ G.W.H. Hegel, *Prelegeri de istoria filosofiei*, volumul II, traducere de D.D. Roșca, Editura Academiei, București, 1964, p. 9.

Râsul filosofilor stoici

Mărturia *Noului Testament* este indubitabilă: „Și auzind despre învierea morților, unii l-au luat în râs – γέλιο” (FA 17, 32). Așadar, învierea era acea componentă a discursului paulin care i-a iritat în primul rând pe filosofi, chiar dacă, „vestitor de Dumnezei străini”, apostolul „...îl binevestea pe Iisus” (Faptele Ap., 17, 18) și trimitea direct la Dumnezeul creștinismului.

Poate că, dacă s-ar fi rezumat la a-l propovădui pe *Iahve* ca divinitate atotputernică și gata a-l ajuta pe om, Pavel n-ar fi provocat râsul unanim al *Areopagului*, ci doar descumpănirea epicurienilor, căci ei le refuzau zeilor superioritatea ontologică față de om și disponibilitatea de a interveni în lume; nu însă pe cea a stoicilor, pentru care Zeul era o prezență vie, care îl influența benefic pe om modelându-i existența vremelnică, surclasând așadar atitudinea indiferentă și netulburarea veșnică a zeilor filosofiei Grădinii.

Poate că, dacă ar fi dat curs doar primului impuls, cel provocat de multitudinea de statui și temple ale Atenei – „*Duhul lui se îndârjea [παροξίνο] în el văzând că cetatea este plină de idoli*” (FA 17, 16) și, încălcându-și tiparul discursului, Pavel n-ar fi abordat tema învierii – cunoscând, oricum, totala ei incomprehensibilitate pentru eleniști – insistând, de exemplu, doar pe tema monoteismului (mai ales că în epoca elenistică alegerea zeilor cărora li se aducea închinarea era o opțiune strict personală a indivizilor), n-ar fi provocat râsul, ci doar rezerva auditoriului, contrariat că Zeul, cel pe care îl considerau co-etern materiei, este cel care „...a făcut lumea și toate ce sunt în ea” (FA 17, 24).

Poate că, dacă n-ar fi vorbit despre realitatea învierii adusă lumii de Hristos, Pavel ar fi fost receptat doar ca adept al unor „...dumnezei străini” și, poate, ca unul dintre mulții filosofi, unul atipic ce-i drept, dar filosof atât timp cât vorbește de divinitate, de lume, de om și de destinul lui. Și, totuși, Pavel, a propovăduit învierea ca potențialitate intrinsecă naturii umane după arhetipul învierii-eveniment a Mântuitorului, adică de după învierea din moarte a unei anumite divinități nemuritoare făcută om prin propria-i voință, asumându-și deliberat riscul de a provoca ilaritate. Ilaritate – deci râs ca reacție imediată – pentru că urmașii lui Zenon, chiar atunci când credeau în nemurirea sufletului, o respingeau fără putință de tăgadă pe cea a trupurilor. Oricum, sufletul omenesc nu are pentru stoici o „nemurire absolută” chiar dacă se află într-o „egalitate de esență” cu sufletul divin, Clenthes din Assos, de exemplu, crezând că „...sufletele au să dureze până la εκπυροοσις”, adică până „la înapoierea tuturor lucrurilor în strănsufletul divin”, în timp ce contemporanul său Chrysippos din Soli considera că revenirea la matcă este posibilă doar pentru sufletele înțelepților, ale celor „răi, mici, neînsemnați – πηαυλοι” murind ireversibil și „risipindu-se” odată cu trupul².

² Wilhelm Windelband, *Filosofia elenistică și romană*, traducere de Tudor D. Ștefănescu, Editura Moldova, Iași, 1996, p. 41-42.

Propovăduind învierea eshatologică prin Hristos, care, „dăruind tuturor încredințare prin învierea Lui din morți”, a făcut posibilă învierea trupurilor, Pavel îi cheamă „...să se pocăiască” pe cei care îl ascultă (FA 17, 30 – 31), propunându-le implicit un exercițiu de credință – pistiș, adică să creadă, încredințați fiind, într-un eveniment care, nu doar că trecea dincolo, ci era complet imposibil din perspectiva stoicismului (și cu atât mai mult a epicureismului). Să reținem că nu actul credinței în determinația sa religioasă era neinteligibil pentru urmașii lui Zenon, ci conținutul efectiv a ceea ce făcea obiectului credinței propuse de apostol, adică învierea trupurilor; nu solicitarea ralierei la o nouă formă de religiozitate era incompatibilă cu *Areopagul* până la a stârni râsul, ci ceea ce această religie presupunea – învierea trupurilor, trecând dincolo de limitele sistemice ale gândirii urmașilor lui Zenon, cu toate că aceștia cultivau religiosul, și nu oricum, ci „...refuzând idolatria și străduindu-se să-L caute pe adevăratul Dumnezeu”³.

Însă, chiar dacă stoicismul ca sistem filosofic „era mai mult decât o viziune asupra lumii, era proiectul altei lumi”⁴ și se edifica de o manieră cvasireligioasă mai ales pe componenta legătura omului cu divinitatea, actul de credință solicitat de Pavel (voind să inducă ascultătorilor propria-i încredințare devenită certitudine intelectuală) îi forța limitele până la pragul de fi interpretat și considerat ridicol. Învierea este, în creștinism, apanajul unei alte lumi (viitoare, dar care acum este), a unei alte dimensiuni existențiale, ceea ce pentru stoicism, care propune doar un proiect moral-etic mundan, nu era acceptabil. Fiind lipsit de elemente rațional-doveditoare, și pentru că apostolul – încredințat fiind de autenticitatea învierii până la a o transforma în certitudine intelectuală – dezavuează însăși ideea de dovadă⁵, discursul lui Pavel trimte implicit la alt plan existențial, la o altă lume, neasimilabilă și străină pentru oponenții săi.

Posibilitatea învierii morților a fost așadar factorul causal determinant al respingerii lui Pavel, ceea ce a provocat râsul nedisimulat al fidelilor Porticului. Râsul, ca manifestare a disprețului intelectual, a survenit însă pe fondul unor divergențe recurente între stoicism ca sistem și ceea ce propovăduia Pavel, aceasta cu toate că „...întreaga stare a lumii romane de atunci se aseamăna [...] cu durerea facerii unui alt spirit mai înalt”⁶, adică a creștinismului, iar însuși stoicismul „...duce, pe o altă cale, proprie [...] la un posibil creștinism, cu deosebire în determi-

³ Dr. Constantin Preda, *Credința și viața Bisericii primare. O analiză a faptelor apostolilor*, EIBMBOR, București, 2002, p. 207.

⁴ Gh. Vlăduțescu, *Filosofia în Roma antică. Forme de gândire și evoluții*, Editura Albatros, București, 1991, p. 158.

⁵ Alan Badiou, *Sfântul Pavel. Întemeietorul universalismului*, trad. Ana Lazăr, Editura Tact, Cluj-Napoca, 2008, p. 64.

⁶ G.W.H. Hegel, *op. cit.*, volumul al II-lea, p. 303-304.

Între Stoa Poikile și Ecclesia – Aplecare asupra unui text evanghelic

nație morală, dar nu numai”⁷. Practic, stoicismul și creștinismul paulin reprezentau „...universuri prea disticte pentru a se putea pune în legătură directă”⁸, stare de fapt creată tocmai de aceste disparități.

Zeul Porticului vs. Dumnezeu iudeo-creștin

Spre deosebire de divinitățile epicurienilor, Zeul stoic face parte din viața omului, și nu oricum, ci ca un semen, așa cum însuși Pavel remarcă în Areopag: „Căci în El trăim și ne mișcăm și suntem, precum au zis și unii dintre poeții voștri: căci ai Lui neam suntem” (FA 17, 28) – ceea ce nu este altceva decât o preluare din poemul *Phaenomena*⁹ al stoicului Aratus din Soli (315-239 î.Hr.)¹⁰ – guvernându-i destinul pe criteriul decisiv al dreptății, așa cum îl guvernează și pe cel al lumii.

În același spirit, al monarhiei divinității, scria scolarhul Cleanthes din Assos (circa 330-232 î.Hr.) în „încercarea de teodicee”¹¹ reprezentată de *Imnul către Zeus*¹²:

*Tu, piscul gloriei divine atotnumit și în veci părinte,
O, Zeus, părintele naturii, orânduind prin lege totul,
Fii salutat!
Nimic, stăpâne, fără tine nu se petrece pe pământ,
De asemenea, în divina sferă a cerului, ca și pe mare,
Afară de tot ce răii distrug în nebunia lor.
Pe oameni mântuie-i, părinte, de înjositoarea negliobie
Din mintea lor alungă bezna, să biruie înțelepciunea
Prin care tu conduci o lume cu siguranță și dreptate.*

Divinitatea descrisă în *Imn*, relevă opțiunea lui Cleanthes – și odată cu el a întregii gândirii stoice, de la fondatorul Zenon din Citium, la Seneca și Marc Aure-

⁷ Gh. Vlăduțescu, *Filosofia în Roma antică. Forme de gândire și evoluții*, Editura Albatros, București, 1991, p. 156.

⁸ *Ibidem*, p. 157.

⁹ *Phaenomena* este un poem didactic, cu multiple conexiuni cu mitologia tradițională, accesibil pe site-ul <http://www.theoi.com/Text/AratusPhaenomena.html>.

¹⁰ Preot Dr. Sabin Verzan, *Sfântul Apostol Pavel*, EIBMBOR, București, 1996, p. 135. Utilizată de Aratus, remarcă conform căreia „în El trăim și ne mișcăm și suntem” a mai fost folosit în Antichitate, provenind, se pare, de la poetul legendar Epimenide din Knossos (sec. VII – VI î.Hr.) și reprezentând un autentic dicton care vrea să puncteze consistența legătură dintre oameni și zei în mitologia greacă.

¹¹ Gh. Vlăduțescu, *Mit și filosofie în Grecia veche*, Editura Academiei Române, București, 2014, p. 147.

¹² M. Gramatopol, *Civilizația elenistică*, Editura Enciclopedică Română, București, 1974, p. 136.

Dr. Dan Țăreanu

liu – pentru „existența unei ființe de cea mai înaltă desăvârșire”, a unui Dumnezeu atotputernic în sens iudeo-creștin, un *hegemonikon* al lumii, față de care omul, confruntat cu spectrul predestinării proprii sorți, nu se poate raporta adecvat decât prin exercițiul rugăciunii pioase, astfel ilustrat de poetul din Assos în *Ruga* care îi poartă numele¹³:

Condu-mă, Zeus și tu Pepromene [Moria – destinul personificat],
De-a lungul drumului pe care mi l-ai ales
Te urmez fără cârtire. Să rezist
E păcat și trebuie să merg oricum.

a) Din perspectivă teologico-filosofică, Zenon și filozofii Porticului se situau dincolo de politeismul tradițional al *polis*-ului, întrucât zeii mitologiei nu sunt altceva decât „...diverse manifestări din natură”¹⁴ ale Divinității „...nemuritoare, rațională, desăvârșită [...], care nu primește nimic rău în ea”¹⁵. Porticul „crede” în zei, îi onorează, la fel cum crede în existența *geniilor tutelare* [divinități secundare anonime – daimonec], „care simpatizează cu oamenii și veghează asupra treburilor omenești” și a *eroilor* [divinități inferioare zeilor, cu puteri limitate], „adică în sufletele celor nobili care au supraviețuit corpurilor lor”¹⁶, însă, obiectul fundamental al „credinței acestora” este Zeul – Ζεὺς [de la verbul ζεῖν – „a trăi”], cel care, spre deosebire de zei (sub aparența cărora se manifestă), genii și eroi, „n-are formă omenească” și, simultan, „poartă o grijă prevăzătoare de lume și de tot ce se află în cuprinsul ei”¹⁷.

Zeul, autenticul Dumnezeu al stoicilor¹⁸, este atotputernic – *hegemonikon*, proniator și esențialmente bun – străin fiind de rău („...afară de tot ce răii distrug în *nebunia lor*” – Cleanthes) și sursă a divinității zeilor, geniilor și eroilor, divinitate acceptată, dar doar de o manieră convențională; situat ontologic dincolo de om, plasându-se dincolo de antropomorfismul uman și condiția muritorilor, Zeul este simultan *Părintele* a tot și a toate, „făuritorul – demiourgoç întregului Univers ca și cum ar fi Tatăl tuturor”, Cel care „la început a existat în el însuși”¹⁹, fiindu-și

¹³ Wilhelm Windelband, *Filosofia elenistică și romană*, traducere de Tudor D. Ștefănescu, Editura Moldova, Iași, 1996, p. 48.

¹⁴ M. Gramatopol, *op. cit.*, p. 139.

¹⁵ Diogenes Laertios, *Despre viețile și doctrinele filozofilor*, VII, 147, traducere din limba greacă de acad. C.I. Balmuș, Editura Academiei, București, 1963, p. 371.

¹⁶ *Ibidem*, VII, 151, p. 373.

¹⁷ *Ibidem*, VII, 147, p. 371.

¹⁸ G.W.H. Hegel, *op. cit.*, volumul al II-lea, p. 20.

¹⁹ Diogenes Laertios, *op. cit.*, VII, 136, p. 368.

Între Stoa Poikile și Ecclesia – Aplecare asupra unui text evanghelic

cauză eficientă și fiind sieși suficient, Zeul care „...străbate prin toate”²⁰, veșnic, atotprezent și imuabil.

Teonimul utilizat pentru El nu importă, pentru că Zeul „poartă diferite nume, după diferitele lui puteri”. În sine, „puterile” au conotații existențiale și acționale pregnante, pentru că, în afară de *Zeus* – Ζηϋς [acuzativul lui Ζεϋς], „întrucât el este cauza vieții sau pătrunde orice viață”, Zeul este numit *Dia* – Δία [δία – prin] „din cauză că toate lucrurile există prin El”, *Athena* [αἰθερ – eter], „din pricină că rațiunea conducătoare – ηγεμουικὸν a lui cuprinde tot eterul”, *Hera* [αἶρα – aer], căci „puterea lui cuprinde aerul”, *Poseidon* sau *Demeter*, stăpânind marea și pământul²¹.

Numit fiind astfel, Zeul, în același timp, este fiecare dintre *Zeus*, *Dia*, *Athena*, *Hera*, pentru că fiecare nume particular îi desemnează o calitate, un atribut, existențial și acțional.

Zeul este simultan *Zeus*, *Dia*, *Athena* sau *Hera* și mult mai mult decât fiecare dintre zeii particulari, dintre „figurile separate” ale propriei divinități²²; este zeul prin excelență, zeul-arhetip, Zeul care întemeiază și susține existența. În același timp, Zeul – θεός este și *Hefaistos* [zeul focului], „sufful cald conatural focului – pneuma”, întrucât „...cuprinde focul-artist – tehnikov-pup”²³. În măsura în care îl înglobează, Zeul este Focul-artist, un foc rațional – νοερόν pup, care „creează și formează rațional, metodic, înlesnind viața”²⁴; ca principiu activ al lumii și doar în acest mod, Zeul coincide cu focul și este focul, un foc superior ontologic focului comun, un foc făcător, susținător și modelator al vieții.

Focul-artist este, concomitent, *pneuma*, *logos* și *Zeu* – θεός²⁵. Focul este sufletul lumii, este principiul ordonator și rațional al Cosmosului, adică *logos* – λογος, este simultan rațiune universală, „sufflet inteligent” global, pronie – pronοία dumnezeiască și destin supra-omenesc, necesitate și cauză primordială, zeii mitologiei nefiind altceva decât expresii aplicate ale λογος-ului providențial. Văzut ca θεός, *logosul* este cel care este ceea ce guvernează, stăpânește, produce, e substanța și eficiența, răspândită în toate, care stă la baza tuturor fenomenelor naturii²⁶, generând ordinea cosmică, ordine care constituie, în sine, „...dovada peremptorie a prezenței unei ființe superioare”²⁷, adică tocmai supremul argument apologetic în sprijinul existenței divinității.

²⁰ *Ibidem*, VII, 147, p. 371.

²¹ *Ibidem*, VII, 147, p. 371-372.

²² Wilhelm Windelband, *op. cit.*, p. 41.

²³ Diogenes Laertios, *op. cit.*, VII, 147, p. 371.

²⁴ Wilhelm Windelband, *op. cit.*, p. 40.

²⁵ Diogenes Laertios, *op. cit.*, VII, 156, p. 374.

²⁶ G.W.H. Hegel, *Prelegeri de istorie a filosofiei*, volumul al II-lea, p. 18-22.

²⁷ M. Gramatopol, *op. cit.*, p. 139.

b) Pe de altă parte, același stoicism care-și asumase, precum creștinismul, un Dumnezeu atotputernic și proniator, gândea un Zeu care, de fapt, se confunda cu Cosmosul, fiind, de fapt, Cosmosul luat în chip ontologic, respectiv „lumea întreagă și cerul” cum învățau, încă de la începuturi Zenon, Chrysippos și Poseidonos (cel pe care, la Roma, l-a ascultat inclusiv Cicero)²⁸, perspectivă care transformă stoicismul într-un *panteism* particular, care generează implicit o religie naturală edificată și structurată rațional²⁹. Consecințele teologico-filosofice ale acestei viziuni sunt imediate și cuantificabile, presupunând cel puțin:

(i) *substanțialitatea divinității*, respectiv con-substanțialitatea acesteia cu natura, Cosmosul ca întreg, adică, inevitabil, materialitatea Zeului, fie că este vorba de un constituent de natura aerului – aeroeidenç, cum credea Antipatros din Tars (sec. II î.Hr.), scolarhul stoic atenian, sau substanța stelelor, adică focul – pur primordial, autentic, neîntinat, cum opina Boethus din Sidon, urmașul lui Chrysippos³⁰;

(ii) *corporalitatea Zeului*, care, în mod axiomatic³¹, „cuprinde în sine întreaga lume, așa cum sămânța conține germeul”³²;

(iii) valențele Zeului de *principiu seminal al lumii* – λογος σπερματικοι, acestea impunând Cosmosului propriile legități pe măsură ce îl naște din sine și spre a rămâne identic cu sine³³, focul-artist „procedând cu ordine în generarea lumii”, întrucât „... are în sine semințele tuturor lucrurilor”³⁴;

(iv) *caracterul non-personal* al divinității, opțiunea contrarie, respectiv Zeul personal, fiind, după cum observa acad. Gheorghe Vlăduțescu, una antagonică viziunii panteiste însăși³⁵; Dumnezeul impersonal al stoicilor, „...totuna cu raționalitatea lumii [care] nu putea fi mai mult decât ordinea în sens natural”, este, implicit, lipsit de „...conștiință și intenționalitate”³⁶ și, mai ales, de iubire, căci Zeului ordonator îi este străin ceea ce, în orizontul creștin, este dumnezeiesc în primul rând: iubirea³⁷.

²⁸ Diogenes Laertios, *op. cit.* VII, 148, p. 371.

²⁹ Wilhelm Windelband, *op. cit.*, p. 41.

³⁰ Diogenes Laertios, *op. cit.* VII, 148, p. 371.

³¹ Mircea Florian, *Filosofia greacă*, în vol. *** *Filosofie. Analize și interpretări*, Editura Antet, Oradea, 1996, p. 40.

³² Gh. Al. Cazan, *Introducere în filosofie. Filosofia antică*, Editura Actami, București, 1996, p. 296.

³³ Wilhelm Windelband, *op. cit.*, p. 40.

³⁴ Pseudo-Plutarhos, *Despre opiniile filosofilor*, I, 7, în vol. Gheorghe Vlăduțescu, *Filosofia în Grecia veche*, p. 410.

³⁵ Gh. Vlăduțescu, *Filosofia în Roma antică*, p. 178.

³⁶ *Ibidem.*

³⁷ Mircea Florian, *art. cit.*, p. 41.

c) Rolul ontologic de Dumnezeu, logos și suflet al lumii pe care stoicii îl conferă focului este de natură să îl apropie de o accepțiune specifică filosofiei presocratice, în speță cea de *principiu* – *αρχή* al lumii; în adevăr, focul lui Zenon văzut ca noerov pup, este prezent în fiecare constituent al Cosmosului, însă nu ca un simplu adaus, ci ca ultimă esență a fiecărui element particular, fie el viu sau neînsuflețit, rațional sau vegetativ. Focul întemeiează lumea, atât ca principiu ordonator, cât și ca ultim constituent al ei, „...lucrând cu încordare pneumatică – pneumatikoç tonoc, conservând și modulând pretutindeni”³⁸ (ca noerov pup pur în stele, ca phisuç în lumea anorganică ș.a.), astfel că, dintr-o perspectivă presocratică, identificarea lui cu principiul – *αρχή* este complet sustenabilă.

În acest mod, paralelismul „ontologic” dintre Zenon și Heraclit din Efes, care, cu două secole înainte, vedea în foc „logosul universal”, etern și întotdeauna recognoscibil³⁹ se conturează explicit, după cum observa Mircea Florian: „...stoicii reînviază teoria heracliteiană a focului-logos”⁴⁰. Nu ca simple similitudini fortuite, ci ca mod rațional-apropiat de explicare unitară a lumii, focul lui Heraclit este, ca și cel al lui Zenon, „veșnic viu”, „esența veșnică și actuală a lumii, cel care este în toate, generându-le și dându-le ființă”, „rațiune de a fi a lumii”⁴¹, focul care „...pătrunde totul, mișcă orice, conduce lumea după un plan, este pronia, providența”⁴².

Însă, pe lângă Heraclit, gândirea Porticului își găsea și un alt factor de continuitate cu predecesorii marilor sisteme antice; este vorba de ionianul Anaxagora din Clazomene, care, sesizând disarmonia – pur filosofică – a raportului dintre unicitatea principiului – *αρχή* și multiplicitatea calităților lumii materiale, a încercat să-și facă inteligibil Cosmosul prin teza infinității ultimilor lui constituenți – *homeomeriile*: „...cum existențele sunt infinite, atunci cauza existenței acestei stări rezidă în numărul infinit al principiilor”. Însă, pentru a se coagula și a da naștere diversității calitative a lumii – căci deși necreate și veșnice sunt cu totul particulare și non-transformabile – *homeomeriile* trebuie să fie animate de ceva din afara lor. Astfel, Anaxagora recurge la „soluția” reprezentată de *Nous* – *Nouç*, rațiune universală și legitate a Universului, principiu acțional ordonator „inoculat lumii”, recognoscibil în toate conglomeratele de *homeomerii* ca „spirit pur, simplu, neamestecat”⁴³.

³⁸ Wilhelm Windelband, *op. cit.*, p. 40.

³⁹ Gheorghe Vlăduțescu, *Ontologie și metafizică la grecii Presocraticii*, Editura Paideia, București, 1998, p. 98-108.

⁴⁰ Mircea Florian, art. cit., p. 41.

⁴¹ Gh. Al. Cazan, *op. cit.*, p. 134.

⁴² Mircea Florian, art. cit., p. 41.

⁴³ Gh. Al. Cazan, *op. cit.*, p. 144-146.

Dr. Dan Țăreanu

Ca urmare, rațiunea cosmică – Nouç acționează în același sens formativ precum o face și principiul ordonator – noerov pup, astfel că similitudinile sunt, și în acest caz, cuantificabile. Căci, față de diversitatea materiilor și formelor de viață, față de necesitatea de a explica cumva – întodeauna perfect inteligibil – cum poate fi lumea observabilă atât unitară cât diversificată, Zenon și Anaxagora, ca și Heraclit, raționează, gândesc, edifică autonom, chiar dacă răspunsurile pot fi, secvențial, apropiate sau asemănătoare.

d) Coroborarea poziționării focului ca principiu al lumii cu identitatea sa formală de Dumnezeu – θεος, dă o dimensiune specifică panteismului stoic; Zeul stoic – unicul zeu autentic, ceilalți nefiindu-i decât secvențe acționale personalizate, se confundă cu Cosmosul, este Cosmosul la propriu. Nu este determinant că, în acest mod, orice entitate materială capătă valențe dumnezeiești (fiind, ea însăși, susținută în determinație ontologică de focul întemeietor), ca și cum ultimul constituent material al lumii s-ar *deifica* odată cu venirea sa în existență, cu ivirea sa, ci faptul că, prin lucrarea principiului, logos-suflet al lumii-Dumnezeu, lumea capătă coerență în ansamblul său, este unitară – fiind întemeiată de principiul fondator, și, în acest mod, perfect inteligibilă. De fapt, încă din Antichitate, filosofia operaționalizase sensurile acestui panteism, unul oarecum deosebit de cel al eleaților ca întemeiere și construcție filosofică, chiar dacă identic sub aspectul implicațiilor teologice; din această perspectivă, Diogenes Laertios conferă Cosmosului stocilor trei accepțiuni complementare⁴⁴:

(i) cea proprie, determinant, prin care Universul este Zeul însuși, acesta „fiind indestructibil și nenăscut”;

(ii) cea cosmologică, când vorbim de armonia sa internă, de „așezarea ordonată a corpurilor cerești”;

(iii) cea integrată, ce definește perspectiva de ansamblu a lumii, cea care pune în considerare „întregul constituit din aceste două”, subliniind identitatea Zeului cu Universul, în fiecare particulă a acestuia fiind recunoscutibil, sub forma calității ultime, însăși Zeul.

În acest din urmă punct se aude parcă glasul lui Spinoza, care, atunci când scrie că „...fară de Dumnezeu nu există și nu poate fi concepută nici o altă substanță” și „Tot ce există, există în Dumnezeu și nimic nu poate exista și nu poate fi conceput fără Dumnezeu”⁴⁵, dă conținut și totodată explicație propriului panteism sintetizat de expresia *Deus sive substantia*, perfect valabilă și în stoicism, cu condiția corectei lecturi, cea prin care termenii de *Dumnezeu* și de *substanță /natură*

⁴⁴ Diogenes Laertios, *op. cit.*, VII, 138, p. 368.

⁴⁵ Baruch Spinoza, *Etica*, traducere din limba latină: prof. S. Katz, Editura Antet XX Press, București, 1993, p. 12.

Între Stoa Poikile și Ecclesia – Aplecare asupra unui text evanghelic

nu vor fi înțeleși ca autonomi printr-o separare artificială, ei fiind perfect intersanjabili, până la a implica perfecta sinonimie (nu terminologică, ci ontologică), în sensul de *Dumnezeu adică substanța*, nu *Dumnezeu vs. substanța*, după cum va explica la un moment dat acad. Gheorghe Vlăduțescu.

e) Văzut (doar) prin prisma calităților și atribuțiilor pe care *scolarhii* stoici i le atribuie, Zeul Porticului – unic, veșnic, bun, atotprezent, preocupat față de om ș.a. – ar poseda un profil izbitor de asemănător cu cel al Dumnezeului iudeo-creștin. De altfel, referindu-se la *Imnul* lui Cleanthes, Clement Alexandrinul punctează faptul că acesta include un material teologic, o „teologie adevărată”. De fapt, Clement sugerează că Cleanthes, ca și Sofocle, Tales sau legendarul Orfeu⁴⁶, pentru care „Dumnezeu a picurat [...] o emanație divină” astfel că „...mărturisesc că este Dumnezeu nepieritor și necreat”, l-ar fi „simțit”, cumva, pe Dumnezeu cel Adevărat trecând dincolo de politeismul mitologiei și cutumele *polis*-urilor, astfel că, pe fond, stoicismul „...a intuit [...] ceva despre Dumnezeu”⁴⁷. În sine, convergența filosofiei cu ideea monoteistă nu trebuie să fie considerată ca fiind fortuită ori surprinzătoare, în pofida retoricii unei părți a creștinismului apusean contemporan care îi neagă, uneori vehement, compatibilitatea cu teologia, căci, după cum remarcă Paul Vayne, acumulările raționalismului grec au condus implicit la formula zeului unic și bun, chiar dacă acesta era (doar) impersonal și, totdeauna, se lăsa înconjurat de „o mulțime de zei”⁴⁸.

În adevăr, în virtutea revelației naturale – a teologiei naturale deci – stocismul a depășit, din punctul de vedere al teologiei multe din încercările filosofiei antice, mai ales atunci când a conchis asupra unicității Zeului, dar și când a intuit veșnicia lui, ceea ce echivalează cu suprimarea completă a rolului și locului teogoniilor în filosofie. De fapt, gândirea lui Zenon vine să certifice, într-o manieră relevantă, importanța revelației naturale ca mijloc autentic de cunoaștere teologică și să sublinieze rolul rațiunii în acest cadru. Fiind perfect sustenabilă pentru că „... se poate câștiga cunoștința despre Dumnezeu și de la cele ce se văd”⁴⁹, revelația naturală, deși poate să-L întrezărească pe Dumnezeu, la fel de bine poate să-L înțeleagă în mod eronat; lipsită de complementul său fundamental și firesc, respectiv de revelația supranaturală, aceasta riscă să schițeze o imagine deformată asupra divinității („Domnul este infinit și nu poate fi cuprins cu mintea”⁵⁰), care până la

⁴⁶ Clement Alexandrinul, *Cuvânt de îndemn către elini*, cap. 6-7, (PSB 4), p. 126-130.

⁴⁷ Dr. Constantin Preda, *op. cit.*, p. 208.

⁴⁸ Paul Vayne, *Când lumea noastră a devenit creștină*, trad. Claudiu Gaiu, Editura Tact, Cluj-Napoca, 2010, p. 37.

⁴⁹ Sf. Atanasie cel Mare, *Cuvânt împotriva elinilor*, XXXIV, (PSB 15), p. 69.

⁵⁰ Sf. Macarie Egipteanul, *Cele cincizeci de omilii duhovnicești*, Omilia XVII, 13, (PSB 34), p. 182.

Dr. Dan Țăreanu

urmă îi poate compromise inclusiv valențele (reale) în planul teognoziei. Pentru a-l conduce pe filosof la Adevăratul Dumnezeu, revelația naturală se cere, imperativ, completată de cea supranaturală, căci „prin amândouă [formele revelației] S-a descoperit pentru noi ca printr-un văl [...], prin graiul Scripturii ca Cuvânt, iar prin creațiune ca Ziditor și Meșter”⁵¹.

În pofida similarității de calitate și atribuții, Zeul panteist al Universului deificat gândit de Zenon, Cleanthes și Seneca nu este Dumnezeu – θεός, Cel care „...*nu locuiește în temple făcute de mâini*” (FA 17, 24) și, spre deosebire de Zeu și de zei, „*nici nu este slujit de mâini omenești, ca și cum ar avea nevoie de ceva*” (FA 17, 25) și care, deși numit bun sau veșnic, este imposibil de circumscris de „însușirile Sale fiind infinit superioare față de tot ceea ce cunoaște nu numai firea omenească, ci și ființele cele peste fire”⁵².

În virtutea panteismului său definitoriu, stoicismul este constrâns să opereze cu un Zeu care, conceput ca fiind corporal, riscă fie tot atunci să fie tributar categoriei mundane de spațiu; Zeul stoic este un zeu circumscris în spațiu și limitat / delimitat de acesta în totală opoziție cu Dumnezeu, Care, „mai presus și dincolo de toate” (Eusebiu de Cezareea) și profund incompatibil cu ideea de formă, de corporalitate, „...nu se poate cugeta circumscris de vreun loc” (Sf. Chiril al Alexandriei). Zeul stoic posedă o constituție proprie cu consistență substanțială – fie că este vorba de aer, fie de foc – spre deosebire de Dumnezeu-θεός care trebuie să fie cugetat dincolo de orice determinare materială, fiind *duh* (Ioan 4, 24) – ca formă de existență proprie, ontologic superioară lumii materiale.

În aceste circumstanțe, sistemul de gândire propus de urmașii lui Zenon s-a edificat încorsetat de limitările gnoseologice trasate de propriile presupoziii. Chiar dacă, în consens cu elenismul intelectual al epocii, erau, fără îndoială, „foarte evlavioși”, după cum spune Pavel (FA 17, 22) și, precum toți cetățenii Atenei, se raportau altarului *Dumnezeului necunoscut*, pe care, chiar, necunoscându-l încetau să-l cinstească (FA 17, 23), gândirea filosofilor stoici rămânea cantonată în immanent; nu pentru că presupunea, precum epicureii, o divinitate complet izolată de lume, un zeu străin prin fire și înstrăinat prin atitudinea față de oameni, ci lipsindu-se, după cum spune Ernest Stere, tocmai de „aspirația către un dincolo supranatural” și refuzând astfel să conceptualizeze și să operaționalizeze transcendența⁵³. De fapt, însăși *ideea* de transcendență este inoperantă în stoicism, tocmai pentru că întregul – το πᾶν care, el singur, rezumă la sine și pentru sine toată existența, anulează dualitatea ontologică a sistemelor teiste.

⁵¹ Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, Partea a II-a, 26, (PSB 80), p. 126.

⁵² Origen, *Contra lui Celsus*, Cartea a VI-a, cap. 62, (PSB 9), p. 424.

⁵³ Ernest Stere, *op. cit.*, p. 183.

Între Stoa Poikile și Ecclesia – Aplecare asupra unui text evanghelic

Astfel, Dumnezeu iudeo-creștin rămâne străin stoicismului dintr-o completă perspectivă ontologică. Dumnezeu – θεός, cel pe care Pavel îl binevestește *Areopagului* – și implicit lumii intelectuale antice – este un Dumnezeu străin pentru că nu face parte din Universul stoicilor. El nu este unul din zeii pe care Zeul lui Zenon îi asimilează nefiind astfel diferit de ei, ci este, din perspectivă ontologică, altul, cu totul altul. Când geniul grec, în virtutea revelației naturale, de altfel perfect legitimă, a intuit cumva un Dumnezeu altul decât propriile zeități, un *daimon* străin, dedicându-i un altar din poartea de a nu-L ignora (cum scriu geograful Pausanias, sec. II d.Hr. și retorul Philostratus, sec. II-III d.Hr.), în realitate nu-L putea cunoaște. Stoicismul, luat ca încercare rațională de explicare unitară a lumii și comunicare cu divinitatea, rămâne, întotdeauna, departe de Dumnezeu, tocmai fiindcă, după cum spune Pascal, „...nu-L cunoaștem pe Dumnezeu decât prin Iisus Hristos. Fără acest Mediator, orice comunicare cu Dumnezeu este întreruptă”, omul fiind constrâns, cel puțin de la un punct, să „improvizeze” la infinit cu privire la divinitate.

f) Deși bun și, spre deosebire de divinitățile lui Epicur, aplecat spre om, Zeul stoic încă „...trăia înainte de toate pentru el însuși”⁵⁴, fiind departe de ideea creștină a Mântuitorului divino-uman care „S-a lăsat mișcat de iubirea de oameni ca să Se sălășuiască în trup omenesc și să se arate în El”⁵⁵, aducând – tocmai prin înomenirea Sa – posibilitatea vieții veșnice pentru toți oamenii și pentru fiecare om în parte, după cum Hristos cel binevestit de Pavel la Areopag se adresa, simultan, omenirii și omului luat ca individ.

Propovăduind „...pe Iisus și Învierea”, Pavel sugera tot atunci filosofiei faptul că Dumnezeul său este Dumnezeul iubirii, la fel cum religia sa este, înainte de toate, religia iubirii. Poate că, după cum crede Paul Vayne, tocmai în acest fapt – iubirea cu care divinitatea venea spre om, respectiv relația permanentă și reciprocă de iubire, mergând până la patos, cu care Dumnezeul creștinismului îmbrățișa omenitatea, consta „superioritatea” creștinismului în raport cu politeismul înconjurător, factorul determinant în asumarea acestuia de către populația Imperiului⁵⁶. Cunosând „sărăcia” relației interpersonale a credinciosului non-creștin cu zeul său – legătură unilaterală și întemeiată mai degrabă pe teamă a omului cu protectorul său divin, Pavel invoca iubirea lui Hristos, iubire ilustrată arhetipal prin jertfa Dumnezeului făcut om și materializată prin faptul că, în ea, făcea posibilă învierea fiecărui individ uman: „...ca și noi, murind, să nădăjduim sigur că vom învia și vom viețui o viață desăvârșită despărțită de toată moartea”⁵⁷.

⁵⁴ Paul Vayne, *op. cit.*, p. 39.

⁵⁵ Sf. Atanasie cel Mare, *Tratat despre întruparea Cuvântului și despre arătarea Lui nouă, prin trup*, (PSB 15), p. 39.

⁵⁶ Paul Vayne, *op. cit.*, p. 39.

⁵⁷ Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, Partea a II-a, 112a, (PSB 80), p. 285.

Dr. Dan Țăreanu

Desigur că, în acest mod, apostolul dădea răspuns și *tanatofobiei* care provoacă existențele și conștiințele precum o face și acum, formulând – în temeiul lucrării iubitoare a Mântuitorului – o „soluție” desăvârșită și definitivă și care, învățând învierea omului ca întreg, a trupului laolaltă cu sufletul, surclasa cea mai optimistă speranță a Antichității grecești – teza platonice a nemuririi sufletului în virtutea con-substanțialității lui cu divinitatea. Că tanatofobia îi preocupa pe filosofi și în epoca elenismului, la fel cum o făcuse și cu predecesorii lui, o relevă – credem relevant – și radicalismul „soluției” lui Epicur, care își concepea ontologia tocmai ca, pe baza implicațiilor ei teologice și antropologice, „...să biruim teama de zei și teama de moarte”⁵⁸, așa cum *Sentințele fundamentale* elaborate de ultimul său adept antic, capadocianul Diogenes din Oinoanda (sec. II d.Hr.), învățau explicit: „Nu avem nimic a ne teme din partea zeilor / Nu avem nimic a ne teme din partea morții / Durerea se poate suporta / Fericirea se poate atinge”⁵⁹.

„Soluția” creștină la provocarea temerii față de moarte este însă de cu totul altă natură și pentru că ea nu se reduce, mecanic, la reanimarea post-mortem a indivizilor căci spectrul învierilor individuale, care va conduce în creștinism la coagularea orizontului de așteptare eshatologică al credincioșilor, incumbă mult mai mult. Căci, „zdrobind stăpânirea morții”, după cum spune Sf. Chiril al Alexandriei, lucrarea Mântuitorului țintește exact la temelia existențială a naturii umane recreând-o odată cu întreaga creație; un om nou, „născut de sus” – anothev (*Ioan* 3, 3), alături de „un cer nou și un pământ nou” (*Apocalipsa* 21, 1) vor constitui re-crearea lumii; un om altul decât oamenii ce descind din Adam, un om transfigurat de lumina harului dumnezeiesc, un om – trup și suflet acum nicicând separabile.

g) Scriind unul din cele mai vechi texte ale sale astfel încât „...credința voastră să nu fie în înțelepciunea oamenilor, ci în puterea lui Dumnezeu” (*I Corinteni* 2, 5), Pavel fixează tot atunci termenii a ceea ce Alan Badiou numea opoziția dintre tipurile de gândire greacă și iudaică, dintre *discursul grecesc* și *discursul iudaic*, în ultimă instanță dintre *ordinea rațională a lumii*, perfect comprehensibilă și total predictibilă, întemeiată de filosofie și *evenimentul excepțional*, supra-rațional, ne-explicabil gnoseologic și ne-predictibil, întemeiat exclusiv de credință și propagat de instrumentul de forță al acesteia: profeta⁶⁰.

Revenind constant în propovăduirea apostolului, se poate crede că această opoziție a fost cu atât mai insolvabilă pe *Colina lui Ares*, unde, vorbind de Iisus, o va fi făcut așa cum va scrie galatenilor și corintenilor nu mai târziu de 3-4 ani, adică binevestind un Iisus – Fiu al lui Dumnezeu, „...născut din femeie” (*Galateni*

⁵⁸ Jeanne Hersch, *Mirarea filosofică. Istoria filosofiei europene*, traducere de Drăgan Vasile, Editura Humanitas, București, 1997, p. 63.

⁵⁹ Andre Bonnard, *op. cit.*, p. 308-309.

⁶⁰ Alain Badiou, *op. cit.*, p. 50-51.

4, 4), un Iisus Care, simultan, este „...un singur Domn [...] prin Care sunt toate și noi prin El”, dar și Fiu al unui „...singur Dumnezeu, Tatăl, din Care sunt toate și noi întru El” (I Corinteni 8, 6). De fapt, vorbind de Iisus, Domn și Fiu al unui Dumnezeu-Tată, Pavel a forțat limitele sistemice ale gândirii Areopagului, pusă în imposibilitatea de a racorda taina incomensurabilă a creștinilor pe țesătura, doar rațională, a propriilor repere, incapabile să asimileze pe „Cel care S-a născut și Și-a alcătuit un trup al Lui propriu, adică acest trup care a existat împreună cu natura divină ascunsă în el”⁶¹.

Materia, lumea, Cosmosul

Postularea identității ontologice dintre Dumnezeu și lume conduce în stoicism – cum a făcut-o, și o va face întodeauna, în sistemele panteiste – la numeroase dificultăți de ordin teologico-filosofic, precum sunt antinomiile dintre determinismul absolut și liberul arbitru (concept folosit pentru prima dată de însuși Zenon, care nu vedea aici nici o contradicție, la fel cum, peste veacuri, avea să facă și Spinoza), dintre bunătatea postulatată axiomatic a divinității și realitatea cuantificabilă a răului sau dintre raționalitatea lumii și dependența ei de acțiunea providențială a Zeului, tipuri de (aparente) contradicții care afectează implicit susținabilitatea filosofică a sistemului gândit de Zenon: „...panteismul nu avea cum să fie o soluție suficientă sieși, nu posedă coerența necesară statornicirii într-un concept non-ambiguu; și, mai cu seamă, nu prea era în măsură să apropie mereu necontradictoriu ideea de raționalitate și aceea providențialistă”⁶².

a) Pe lângă dimensiunea panteistă dominantă, ontologia stoică se întemeia concomitent pe baza prezumției eternității materiei, materie pe care Epiphane o descrie ca fiind „contemporană cu divinitatea”⁶³. Zenon gândește o materie amorfă, dezorganizată și lipsită de calități, dar, totuși, „temei ultim” al lumii, după cum spune Hegel⁶⁴, o materie pe care Seneca o caracterizează drept inertă și imobilă⁶⁵, în timp ce, după Stobaios, „...este veșnică în întregul ei și nici nu sporește, nici nu scade”, eternitatea fiindu-i exhaustivă inclusiv din perspectiva faptului că nu poate fi suprimată. Nici măcar Zeul nu o poate crea, nu o poate aduce în existență; creația din nimic – *ex nihilo*, determinantă în creștinism ca lucrare a Dumnezeului triunic, nu îi este cu puțință nici măcar Zeului – θεός. În același timp, un amănunt

⁶¹ Sfântul Vasile cel Mare, *Epistole*, epistola 262, II, (PSB 12), p. 541.

⁶² Gh. Vlăduțescu, *Filosofia în Roma antică*, p. 178.

⁶³ *** *Antologie filosofică, Filosofia antică*, II, ediție revăzută și adăugită de Octavian Nistor, Editura Minerva, București, 1973, p. 81.

⁶⁴ G.W.H. Hegel, *Prelegeri de istorie a filosofiei*, volumul al II-lea, p. 18.

⁶⁵ Gh. Vlăduțescu, *Filosofia în Roma antică*, p. 169.

decisiv pentru interpretarea stoică asupra primatului materiei amorfe ni-l dă Chalcidius (primul traducător în latină a lui Platon – sec. IV), care identifică explicit posibilitatea ca această viziune să releve con-substanțialitatea Zeului cu materia: „...zeul este ceea ce este și materia sau chiar o calitate inseparabilă a materiei”⁶⁶.

Deși, o ontologie în care materia este înțeleasă și descrisă în termenii eternității, de fapt ai co-eternității cu divinitatea, chiar dacă ea, materia, nu posedă o structură internă rațională și nu dispune de posibilitatea de a se mișca și, implicit, de a se transforma /evolua prin sine însăși, poate fi lesne suspicionată ca fiind generatoare de complicații filosofice, stoicii o văd ca viabilă, funcțională și perfect compatibilă cu ideea panteistă⁶⁷, astfel că același Seneca poate scrie că „...tot ce rezultă este din materie și din divinitate”, chiar dacă „...mai puternic și mai de preț decât materia [...] este Zeul”⁶⁸. Materia amorfă și inertă este însă permeabilă, astfel că, Dumnezeu, adică logos-ul foc-artist, acționează asupra ei ca Demiurg – Demiourgos, făcând-o maleabilă, dându-i formă și conferindu-i inteligibilitate și înzestrând-o, ca și cauză eficientă, cu calitatea decisivă reprezentată de capacitatea de a se mișca, deci de a se transforma și particulariza⁶⁹, de a lua forme cu consistență existențială specifică. Sub acțiunea Zeului – sub accepțiunea lui de Demiurg – materia primordială veșnic stagnantă gândită de Zenon capătă forma Universului observabil; Logosul-foc impregnează total materia devenindu-i intrinsec, de la lumea anorganică la sufletul omului, modulând-o și modelând-o, făcând-o transparentă odată cu amprenta rațiunilor divine – *logoi spermatikoi* formatoare⁷⁰. Sensul creației este așadar cel al unei lucrări demiurgice pentru că actul creației în sine presupune axiomatic existența unui preexistent, căci stoicii consideră că „trebuie să existe ceva din care se creează și apoi ceva care creează”⁷¹.

Este mai puțin important detaliul că, intervenind asupra materiei, Zeul – Demiurg, modelând materia, face să se ivească cele patru elemente constitutive – substanțe definitorii ale Universului, focul, apa, aerul și pământul⁷², acestea generând diversitatea observabilă a lumii⁷³, aici focul – element fiind, ontologic, altceva decât focul – *λογος*, întrucât determinante sunt tocmai valența de rațiune seminală a Zeului – *θεος*, rațiune formatoare și armonizatoare, ca și, teza specifică stoicismului, prin care divinitatea se „apleacă” asupra materiei primordiale, trans-

⁶⁶ *** *Antologie filosofică*, II, p. 81.

⁶⁷ Gh. Al. Cazan, *op. cit.*, p. 296.

⁶⁸ Gh. Vlăduțescu, *Filosofia în Roma antică*, p. 173

⁶⁹ G.W.H. Hegel, *Prelegeri de istorie a filosofiei*, volumul al II-lea, p. 18.

⁷⁰ Mircea Florian, *art. cit.*, p. 41.

⁷¹ Gh. Vlăduțescu, *Filosofia în Roma antică*, p. 169.

⁷² Diogenes Laertios, *op. cit.*, VII, 136, p. 368.

⁷³ *Ibidem*, VII, 136-137, p. 368.

ferându-i o parte din propria-i raționalitate. Astfel, instituită ca subiect ontologic individualizat, lumea „...se caracterizează prin ordine”, o ordine absolută dată de o raționalitate superioară, care merge până la imposibilitatea hazardului, a întâmplării⁷⁴, inducând un providențialism specific „...conatural panteismului stoic”. Nu este vorba însă de o pre-determinare a cursului lumii consecutivă unei anumite teologii precum predestinarea calvină, ci de una cu cauzalitate fizică⁷⁵, generată de chiar focul întemeietor, care o imprimă. De fapt, Zenon a considerat că „destinul este o forță care pune în mișcare materia”, că „nu se deosebește de providență” [*pronoia*], astfel că „toate lucrurile lumii, lumea în întregimea ei, ar veni cu necesitate, și tot după necesitate ar pieri”⁷⁶.

b) În aceste circumstanțe, Universul capătă o dublă accepțiune, una întemeiată de materialitatea lui incontestabilă, cea dată de „...așezarea ordonată a corpurilor cerești”, cealaltă de Zeu, de divinitate „nenăscută și creatoare”, ca „...ființă vie, înzestrată cu suflet și rațiune”⁷⁷; ca unic întreg material, Universul este unic, cum tot unic nu poate fi și Zeul-Univers. Viu fiind atunci când e văzut ca Zeu, Universul posedă un suflet – πνεύμα și un corp – σωμα, caracterizate de o raționalitate desăvârșită care se „transferă” și asupra accepțiunii sale materiale, astfel că lumea stoicismului – geocentrică și sferică mărginită de vidul infinit și incorporeal – este „...perfect ordonată – diakosmesis”. Ca organism viu, lumea posedă nu numai rațiune, ci și senzație, sufletul universal putând astfel îngloba în sine sufletele tuturor oamenilor: „...sufletele noastre sunt frânturi rupte din sufletul lumii”⁷⁸.

Practic, anticipându-l pe Spinoza, stoicii cred că Zeul și Universul se confundă: „...totul e divinitate și divinitatea e tot”, astfel că însuși transcendentul este exclus din orizontul gnoseologic zenonian: „...Divinitatea nu este în afara realității și în realitate nu există nimic care să nu aparțină divinității”⁷⁹, fenomenalitatea lumii – pe care stoicii nu o neagă, ci, dimpotrivă, o valorizează filosofic după cum vom vedea, nefiind deloc în contradicție cu imuabilitatea Zeului.

Privit astfel, Zeul stoicismului pare contradictoriu în el însuși atât timp cât, sub cele două accepțiuni, poate fi privit, de exemplu, atât ca imuabil – atunci când punem pe primul plan divinitatea, cât și ca transformabil – când preeminentă este lumea fenomenală. Practic, Zeul pare că oscilează, evident în funcție de perspectiva sub care e văzut, între transcendența absolută – atunci când se sustrage

⁷⁴ Gh. Al. Cazan, *op. cit.*, p. 296.

⁷⁵ Gh. Vlăduțescu, *Filosofia în Roma antică*, p. 178.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 179.

⁷⁷ Gh. Al. Cazan, *op. cit.*, p. 296.

⁷⁸ Diogenes Laertios, *op. cit.*, VII, 143, p. 370.

⁷⁹ Jeanne Hersch, *Mirarea filozofică*. Istoria filozofiei europene, traducere de Drăgan Vasile, Editura Humanitas, București, 1997, p. 70.

fenomenalității lumii, și imanența completă, când insistăm pe identitatea sa cu lumea materială; însă, Zeul nu trebuie privit sub aparența acestei aparente dualități, pentru că nu acesta e sensul autentic al gândirii Porticului. Pentru Zenon, transcendentul și imanentul sunt, ca și la Spinoza peste două milenii, simple fațete ale aceleiași divinități unice, Zeul său pur și simplu întregul – to pan, întregul „...divizat-nedivizat, născut-nenăscut, muritor-nemuritor, logos-veșnicie, tată-fiu”, și nu ca simple perechi de opoziții în unitate (în sensul filosofilor orientale), ci ca expresii ale unei singure existențe: „...toate sunt una”⁸⁰.

Fiind perfect transformabil, acest Univers material se va supune, în mod periodic și la infinit, la ceea ce cosmologia clasică numea *cichurile lumii*. Universul este o entitate „...pieritoare [care] întâi se uscă prin ardere și apoi, din nou, se preface în apă”⁸¹, ceea ce nu este altceva decât o asimilare a ciclului gândit de Heraclit din Efes și pentru acesta Cosmosul, cauzat fiind de focul – $\alpha\rho\chi\epsilon$, „...se va întoarce în același foc, printr-o ardere catastrofală, pentru ca să reapară după aceea, aidoma cu lumea distrusă, și tot așa de nesfârșite ori”⁸². Focul primordial stă la baza ciclurilor, le este cauză și finalitate. Focul-Zeu este cel care face periodic ca lumea să piară, să moară prin ceea ce, de fapt, o întemeiază, și tot el, Focul-logos face ca fiecare distrugere să fie urmată de o renaștere, de reconstrucția lumii, de reîntemeierea ei din aceeași materie primară amorfă – principiul pasiv veșnic supus la fel de veșnic „acțiunii eficiente” a lui Dumnezeu⁸³. Învățând distrugerea lumii și recrearea ei periodică – pentru că, după cum spune Seneca, „tocmai pentru că e sub conducerea divinității”, lumea trebuie „să se nască, să crească și să piară”⁸⁴, stoicismul se rialiază încă o dată lui Heraclit, care vorbind de un „incendiu universal”⁸⁵, rezervând focului-*logos* rolul periodic de agent purificator, realizând o curățire, o purificare-katharsis, a lumii fenomenale, pe care, astfel, „o ia iarăși înapoi în sine”⁸⁶ reînglobând-o, spre a o renaște apoi, într-un ciclu care se multiplică la infinit.

c) Încă Diogene Laertios a surprins principala caracteristică a ontologiei stoice, în speță dualismul: „Stoicienii susțin că există două principii în Univers, unul activ și unul pasiv. Principiul activ este o substanță fără calitate, adică materia, în timp ce cel activ este rațiunea immanentă din această substanță, adică Zeul, căci el este veșnic și-i făuritorul oricărui lucru din întreg cuprinsul materiei”⁸⁷. Așa-

⁸⁰ *** *Antologie filosofică*, I, p. 21.

⁸¹ Diogenes Laertios, *op. cit.*, VII, 141, p. 369.

⁸² Mircea Florian, art. cit., p. 41.

⁸³ G.W.H. Hegel, *Prelegeri de istorie a filosofiei*, volumul al II-lea, p. 21.

⁸⁴ Gh. Vlăduțescu, *Filosofia în Roma antică*, p. 179.

⁸⁵ *** *Antologie filosofică*, I, p. 22.

⁸⁶ Wilhelm Windelband, *op. cit.*, p. 40.

⁸⁷ Diogenes Laertios, *op. cit.*, VII, 134, p. 367.

Între Stoa Poikile și Ecclesia – Aplecare asupra unui text evanghelic

dar, gândirea urmașilor lui Zenon se edifica în jurul a două „principii” coetere – Dumnezeu și materia, excluzând deci cu fermitate teza iudeo-creștină a creației *ex nihilo* și venind, implicit, în contradicție cu discursul lui Pavel care o va puncta explicit în *Areopag*: „Dumnezeu, Care a făcut lumea și toate cele ce sunt în ea...” (FA 17, 24).

În sine, problema simultan teologică și filosofică a raportului dintre Dumnezeu și materie a fost abordată încă în primele veacuri ale Bisericii, când, îndeosebi în confruntarea cu învățătura privind eternitatea materiei profesată și propagată de stoicismul oponent al lui Pavel, s-a adoptat definitiv concluzia imposibilității coexistenței acestora ca simultan eterne și necreate, materia fiind considerată drept un produs al creației, creație rezervată exclusiv lui Dumnezeu și nu unei divinități inferioare, unui demiurg – organizator al unei realități careia, de fapt, trebuie să îi aparțină.

Astfel, încă la 204 /205, Tertulian (circa 150-230) îl combătea pe compatriotul său Hermogene (*Adversus Hermogenem*), care, în sens stoic, susținea eternitatea materiei, pe care o considera „nici născută, nici creată, existând, ca și Dumnezeu, dintotdeauna”⁸⁸. Din aceeași perspectivă, Lactanțiu (circa 240-320) subliniază tranșant că „Dumnezeu n-a avut nevoie de o materie preexistentă spre a crea lumea”⁸⁹, în timp ce Sf. Dionisie al Alexandriei (circa 195-265), punându-și – în lucrarea *Contra lui Sabeliu* – problema raportului dintre Dumnezeu și materie, conchide asupra imposibilității coexistenței acestora din eternitate, fie și numai pentru că, spre deosebire de Dumnezeu, materia este pătimitoare, schimbătoare, nestatornică și transformabilă⁹⁰.

În fond, opoziția dintre iudeo-creștinism și filosofile *Areopagului* este explicită atât timp cât acestea omit tocmai faptul că Dumnezeu este „...începutul existențelor, izvorul vieții”⁹¹; descrierea materiei, implicit a lumii create, a creației

⁸⁸ Tertulian, Împotriva lui *Hermogene*, în *Tratate dogmatice și apologetice*, ediție bilingvă, Studiu introductiv, traducere și note de Dionisie Pîrvuloiu, Polirom, Iași, 2007, p. 322 ș.u.. De fapt, învățătura pictorului cartaginez era, în jurul anului 200, uimitor de asemănătoare de cea pe care, la 1835-1840, o formulau doctrinarii mormoni; astfel, Tertulian descria materia lui Hermogene ca fiind una pe care „...[Hermogene] o aseamănă cu Dumnezeu, ca nenăscută, deopotrivă necreată, veșnică, socotită ca fără început și fără sfârșit [...]. Dumnezeu este nenăscut; oare nu și materia este nenăscută? Dumnezeu există dintotdeauna; oare nu și materia? Amândoi sunt fără de început, amândoi sunt fără sfârșit, amândoi negreșit creatori ai universului, Cel care a creat ca și cea din care a creat. Căci nu putem să nu o socotim drept creatoare a tuturor și pe materia din care sunt alcătuite toate”. Inclusiv explicațiile lui Hermogene se regăsesc în contemporaneitatea mormonă: „De fapt, spune el, chiar prin faptul că materia are această însușire, se păstrează autoritatea și ființa lui Dumnezeu, Care este primul și singurul Creator și este socotit Domnul tuturor” (Tertulian, *op. cit.*, V, 1, p. 343-345).

⁸⁹ Pr. Prof. Dr. Ioan G. Coman, *Patrologie*, vol. II, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1985, p. 212.

⁹⁰ *Ibidem*, vol. II, p. 411.

⁹¹ Sf. Vasile cel Mare, *Omilia la Hexamaeron*, Omilia I, II, (PSB 17), p. 73.

Dr. Dan Țăreanu

în sine, în termeni de coexistență și coeternitate cu Dumnezeu, nu face decât să limiteze dumnezeirea, să o circumscrie și, finalmente, să o asimileze creaturii. Dacă Universul este etern și necreat, materia „...ar fi singura esență fatală a realității”⁹², fatală întrucât „...mântuirea lumii de către Dumnezeu presupune crearea ei de către Dumnezeu” și, în același timp, generatoare a unui pesimism soteriologic insolubil, atât timp cât „dacă cel care a creat-o [materia, lumea] nu este superior ei [materiei], nu o poate nici mântui”⁹³. *Sf. Scriptură* și *Sf. Tradiție* relevă indubitabil diferențierea ontologică dintre Creator și creatură. Dumnezeu „...este cauza ființei tuturor celorlalte”⁹⁴. El este Creatorul, liber de orice necesitate, este „...Cauza necreată și veșnică, egală cu sine însăși [...], nefiind supusă creșterii sau scăderii [...], din mâna căreia au ieșit timpul și locul”⁹⁵. Materia nu este decât unul din componenții lumii create, un rezultat al creației *ex nihilo*; apariția materiei în existență coincide cu apariția timpului în care materia subzistă; materia nu posedă deci atributul eternității, ea „...nu e o substanță eternă, coexistentă cu Dumnezeu. Căci în acest caz ar fi egală în eternitate cu Dumnezeu și atât El, cât și ea s-ar limita reciproc, neavând nici El, nici ea plenitudinea. În acest caz, Dumnezeu n-ar fi mai bun ca ea și ea n-ar mai putea fi mântuită din relativitatea ei absurdă”⁹⁶.

În fond, Dumnezeu nu este constrâns/limitat de un companion coetern: „...Dumnezeu [...] nu are nevoie de nimic altceva, ci își este suficient Sineși și deplin în El însuși și toate subzistă în El și mai degrabă El însuși dă tuturor toate”⁹⁷.

Date fiind aceste aspecte, credem că, înțelegând materia drept necreată și coeternă cu Dumnezeu, *Biserica lui Isus Hristos a Sfinților Zilelor din Urmă* nu face decât să îi subordoneze însăși Dumnezeirea, aceasta întrucât Dumnezeul mormon, limitat de materia care îl înconjoară și din care provine, nu poate fi Dumnezeul de la *In 4, 24* („*Duh este Dumnezeu...*”), Dumnezeul infinit (*1 Rg 8, 27*), omniprezent (*Ps 138, 7 – 10*) sau atotputernic (*Is 40, 6 – 7*).

Om și divinitatea

a) Pentru stoici, raportarea constantă la divinitate era un bun comun, ei fiind „...adoratori ai zeilor, căci cunosc cele convenite zeilor, iar pietatea este știința de a servi zeii. Ei vor aduce sacrificii zeilor [...] iar zeii îi iubesc căci ei sunt sfinți și

⁹² Preot prof. dr. Dumitru Stăniloie, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. I, p. 226-227.

⁹³ *Ibidem*.

⁹⁴ Sf. Iustin Martirul și Filozoful, *Dialogul cu iudeul Tryfon*, Partea întâi, III, (PSB 2), p. 122-123.

⁹⁵ Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre pruncii morți prematur*, Preliminarii, (PSB 30), p. 415.

⁹⁶ Preot prof. dr. Dumitru Stăniloie, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. I, p. 232.

⁹⁷ Sf. Atanasie cel Mare, *Cuvânt împotriva elinilor*, XXVIII (PSB 15), p. 60-61.

Între Stoa Poikile și Ecclesia – Aplecare asupra unui text evanghelic

drepti față de divinitate”⁹⁸. Astfel, „...vor face rugăciuni și vor cere lucruri bune de la zei”⁹⁹, conștienți fiind că ideea panteistă nu îi derobează câtuși de puțin de la exercițiul închinării¹⁰⁰, dând curs sentinței lui Seneca: „Am întâlnit mulți oameni drepti față de oameni, față de zei însă pe niciunul”¹⁰¹.

Însă, cu toate că nu neagă că „divinitatea este temeiul oricărui lucru [...] în calitate de condiție a existenței”¹⁰² și sunt unanimi în a accepta că „divinitatea exercită asupra tuturor lucrurilor un imperiu suveran și absolut”¹⁰³, sensul în care stoicii cinstesc divinitatea diferă de cel al creștinilor, întrucât, pentru ei, valoarea supremă o reprezintă virtutea – valoarea care pune în conformitate viața indivizilor cu voința zeului. Stoicii clamează ca scop autentic al existenței „realizarea unei vieți în acord cu natura”, adică „viața virtuoaasă” în sine, virtutea văzută ca îndatorire supremă – katholic pur și simplu, dincolo de orice angoasă, așteptare ori speranță mundană sau eshatologică: „Alegem virtutea, nu pentru că ne este teamă, nici pentru speranță, ci pentru ea însăși”, pentru a ne afla „...[în] armonie cu principiul lumii”¹⁰⁴. Astfel, concepută, virtutea „...este suficientă pentru fericire”¹⁰⁵, dând măsura a ceea ce stoicii înțeleg prin „...al Lui neam suntem” (FA 17, 28), prin ceea ce dă umanitate omului, cel după „...neamul lui Dumnezeu” (FA 17, 29).

Prin închinarea adusă Zeului, stoicii refuză așadar așteptarea răspunsului favorabil și reciproc al divinității; închinarea nu este un act bilateral, ci o practică unidirecțională, de la om către Zeu. Omul nu așteaptă răspunsul Zeului, nu îi cere să fie ascultat și înțeles, conștient că el, Zeul, vrea și poate să o facă, ci se rezumă, perfect întemeiat din perspectiva propriei gândiri, la ceea ce trebuie să facă, pentru a trăi conform cu ordinea Universului, cu legitățile vieții trasate de Zeu¹⁰⁶, astfel că „ascultarea de legea lumii este principiul etic al stoicismului, care tocmai cu aceasta capătă din capul locului coloratura religioasă”¹⁰⁷. Odată cu construcția unei etici întemeiate pe rațiune, pe ideea de ordine cosmică, stoicismul va înțelege condiția umană sub spectrul unei austerități a cărei sorginte coboară până la Diogene cinicul, deci de factură eminentă greacă, speculat modulată însă de Zeu¹⁰⁸, ceea ce devitalizează influența oriental-semitică adusă sistemului de fenicianul Zenon.

⁹⁸ Diogenes Laertios, *op. cit.*, VII, 119-120, p. 363.

⁹⁹ *Ibidem*, VII, 123, p. 364.

¹⁰⁰ Jeanne Hersch, *Mirarea filozofică*, p. 71.

¹⁰¹ *** *Antologie filozofică*, II, p. 102.

¹⁰² Jeanne Hersch, *Mirarea filozofică*, p. 71.

¹⁰³ Ernest Stere, *op. cit.*, p. 185.

¹⁰⁴ Gh. Al. Cazan, *op. cit.*, p. 296-297.

¹⁰⁵ Wilhelm Windelband, *op. cit.*, p. 43.

¹⁰⁶ Gh. Al. Cazan, *op. cit.*, p. 293.

¹⁰⁷ Wilhelm Windelband, *op. cit.*, p. 43.

¹⁰⁸ Gh. Al. Cazan, *op. cit.*, p. 298.

Virtutea stoică, „țelul natural al omului”¹⁰⁹ se va identifica tot timpul cu „...dreapta rațiune care străbate toate lucrurile” punându-se tot atunci în legătură directă cu „...acel Zeus conducător care orânduiește tot ce există”¹¹⁰, astfel că înțeleptul autentic, cel care o asimilează spre a-l călăuzi, „...nu va ști nimic de teamă sau de frică, de compătimire și iertare”, fiind el însuși „stăpânul destinului său”¹¹¹. Însăși moartea nu îl va conturba pe înțelept, căci „ea este o lege a naturii”, un simplu „...moment al vieții”¹¹²; în fine, moartea nu va trebui să-l tulbure pe om mai mult decât grija de a „renunța la pasiuni”, care „denaturează omul, îl chinuie și îl tulbură”¹¹³. Stăpân exclusiv pe propriul destin – unul care exclude așteptarea eshatologică a vieții de după moarte adusă de „...*Hristos cel răstignit: pentru iudei, sminteală; pentru neamuri nebunie*” (I Corinteni 1, 23), omului filosofiei stoice, preocupat la modul absolut de virtute, de atingerea ei, și care, luând totuși parte la viața polis-ului, „...va duce felul de viață al cinicilor”¹¹⁴, îi va fi cu totul străină ideea de judecată întru dreptate invocată de apostol: „*Pentru că [Dumnezeu] a hotărât o zi în care va să judece lumea întru dreptate...*”. I-a apărut ca străină și redundantă atât timp cât omul nu se poate nicidecum sustrage destinului – „mers al lumii”¹¹⁵ sau poate chiar bizară, întrucât ea revenea „...*Bărbatului pe care [Dumnezeu] L-a rânduit [...], prin Învierea Lui din morți*” (FA 17, 31), deci unuia pe care stoicii nu îl puteau percepe decât ca pe unul dintre oameni și, în plus, unuia care ar fi înviat, ar fi fost făcut viu prin realăturarea trupului și sufletului.

În acest mod, deși admiteau ca perfect inteligibilă, interferența Zeului cu umanitatea, stoicii nu puteau concepe statul acestuia de judecător suprem, atribut care vine în imediata continuare a tezei divinității care mântuiește umanitatea refăcându-i datele și daturile ontologiei sale primordiale. Punând alături ideile – atât de creștine – de judecată și Înviere, punând alături atributele de Judecător și Mântuitor ale Hristosului său, Pavel țintește barierele gândirii stoice spre a devoala însăși cantonarea acesteia în imanent, refuzul ei de a operaționaliza transcendentul. O face vestind simultan noul impuls adus teognoziei de întruparea Cuvântului – esență a revelației supranaturale, dar binevestit de Dumnezeu filosofiei și nu oricum, ci în cea mai directă formă posibilă, înomenirea Fiului Său. Pavel le va aduce filosofilor stoici și, prin aceștia, tuturor filosofiilor, mesajul întrupării, al jertfei și al învierii, „*trecând cu vederea veacurile neștiinței...*” (FA 17, 30), chemându-i să

¹⁰⁹ Wilhelm Windelband, *op. cit.*, p. 42.

¹¹⁰ Diogenes Laertios, *op. cit.*, VII, 88, p. 354.

¹¹¹ Wilhelm Windelband, *op. cit.*, p. 43.

¹¹² Ernest Stere, *op. cit.*, p. 185.

¹¹³ Gh. Al. Cazan, *op. cit.*, p. 297-298.

¹¹⁴ *Ibidem*, p. 298.

¹¹⁵ Wilhelm Windelband, *op. cit.*, p. 43.

privească mai departe, mai sus, chiar dacă, față de taina Dumnezeului făcut om, „puterea de admirație a minții omenești se simte cu totul depășită...”¹¹⁶. Îi chema, căci ei, gânditorii Porticului, „nu treceau dincolo de limitele tipului uman al existenței”, înțelegând asemănarea cu Zeul nu în perspectivă ontologică, precum în iudeo-creștinism, ci doar în termenii unui simplu model cu valoare arhetipală pentru ideea de desăvârșire și perfecționare în practicarea virtuților¹¹⁷, dar limitat la rolul unui simplu ideal etic, situat în afara ființei și transformat în valoare intrinsecă, în referențial absolut.

b) Practicând virtutea, stoicii considerau că își împlinesc sensul existenței; sensul vieții – echivalând cu dobândirea stării de fericire, de încununare a existenței, este tocmai practicarea virtuții, simultan scop și mijloc pragmatic de desăvârșire individuală, „...care merită să fie ales pentru el însuși, nu din speranță sau teamă sau vreun alt motiv din afară”¹¹⁸. Prin virtute, dincolo de orice altă condiționare exterioară, de orice interogație existențială, de introspecție ori de angoasă subiectivă, omul își împlinește destinul „trăind potrivit” cu natura – physis, făcută inteligibilă de rațiunea universală „din care licărește și în noi o scânteie – rațiunea omenească”¹¹⁹. Prin practicarea virtuții, omul stoicismului atinge binele; bine, identic în fond cu virtutea, și prin extensie, cu completa despătimire, adică cu fericirea individuală – scopul ultim al vieții. Toate resorturile necesare pentru atingerea scopului îi sunt apropiate omului și, implicit, perfect accesibile; știind că, în virtutea legității universale imuabile, își va pierde la un moment dat trupul (prin moarte), omul stoic își vede destinul împlinit în propria-i existență. El „... este stăpânul vieții sale; el luptă pentru a sădi mai multă rațiune și virtute în viață, și în această luptă stă măreția sublimă [...] a stoicismului”¹²⁰. Stoicismul vede esența răului în viciu, deci în afara omului, în afara ființei sale. De aceea, omul poate depăși răul prin propria putere, prin simpla abținere „...de la ceea ce ar putea încălca natura, universul, legile lor sau legile comune pentru toate lucrurile”¹²¹. În acest mod, binele și răul sunt sub stăpânirea omului, supunându-se simplei sale alegeri. Omul stoic se racordează binelui și repudiază răul printr-un act de alegere cât se poate de comun.

Însă mesajul lui Pavel și al creștinismului este cu totul altul, căci sursa Binelui absolut vine tocmai din transcendent, surclasând ideea de simplă alegere, omul neputându-se raporta la Binele de dincolo de propriul orizont existențial

¹¹⁶ Origen, *Despre principii*, cartea a II-a, II, 6, (PSB 8), p. 142.

¹¹⁷ Ernest Stere, *op. cit.*, p. 183.

¹¹⁸ Diogenes Laertios, *op. cit.*, VII, 89, p. 355.

¹¹⁹ Mircea Florian, *art. cit.*, p. 41.

¹²⁰ *Ibidem*.

¹²¹ Gh. Al. Cazan, *op. cit.*, p. 296-297.

Dr. Dan Țăreanu

decât prin intermediul unui alt Om, însă un Om de o condiție ontologică superioară lui, un Om care, „...nedeosebindu-se de noi cu nimic în ce privește ființa acestui trup”¹²², era, în același timp, Dumnezeu „...coborât de bunăvoaie [...] la oameni din bunătatea Lui”¹²³, adică a Mântuitorului Iisus Hristos. Era nevoie de *kenoza* Fiului lui Dumnezeu pentru că, prin cădere, omul și-a îndepărtat propria-i umanitate, cea care păstra chipul lui Dumnezeu spre a dobândi asemănarea. Era nevoie de întruparea Mântuitorului într-un act de profundă smerenie pentru că, altfel, omul, chiar insistând pe virtute și pe practicarea ei, ar fi rămas izolat și departe de Dumnezeu, incapabil de a surmonta handicapul creat de cădere, de a redobândi puritatea chipului său original și, de fapt, autentic. Răscumpărarea prin întrupare și jertfă este un act profund ontologic, căci altfel „...nu se putea desființa [...] stricăciunea oamenilor”¹²⁴; omului trebuia să-i fie refăcut chipul ca premisă a dobândirii asemănării, astfel ca, prin lucrarea harului, fiecare să redevină co-trupesc – *sussomoi* cu Fiul întrupat (Sf. Atanasie cel Mare).

Filosofiei Porticului îi lipsea însă dimensiunea transcendenței, astfel că sensul profund al mântuirii îi era incomprehensibil. Stoicismul nu putea conceptualiza o natură umană, o umanitate, capabilă să-și surclaseze condiția, chiar dacă această potențialitate i s-ar fi datorat însuși Zeului. Nimic nu putea sugera o astfel de devenire a naturii umane, nimic din gândirea stoică nu îngăduia un orizont de așteptare dincolo de fericirea consecutivă practicării virtuții.

Concluzii

Spuse fiind cele de mai sus, se vedește adevărul celor scrise de evangelistul Luca: „Și auzind despre învierea morților, *unii l-au luat [pe Pavel] în răs*”. Nu Hristos – divinitatea propovăduită de Pavel, nu crearea lumii *ex nihilo*, nu faptul că Zeul nu se lasă circumscris templului și nici măcar ideea judecății au provocat râsul de pe *Colina lui Ares*, ci Învierea – tema prin excelență a oricărui manifest creștin.

Învierea pe care Pavel a binevestit-o *Areopagului* și care a fost suficientă pentru a provoca râsul superior al filosofilor stoici, trimitea la transcederea condiției umane suficient de pertinent pentru a-i descumpăni pe gânditori. Ea, învierea, presupunând mutarea omului – trup și suflet – într-un spațiu teocosmic distinct, era, din punct de vedere conceptual, profund incompatibilă atât cu teza panteistă, a Zeului-Univers presupusă de Zenon și propagată de urmașii lui, cât și cu ontologia și antropologia stoică, incapabile să situeze omul în afara propriilor accepțiuni

¹²² Eusebiu de Cezareea, *Istoria Bisericească*, cartea I, II, 23, (PSB 13), p. 36.

¹²³ Sf. Maxim Mărturisitorul, *Epistole*, Partea întâi, epistola 19, (PSB 81), p. 153-154.

¹²⁴ Sf. Atanasie cel Mare, *Tratat despre întruparea Cuvântului și despre arătarea Lui nouă prin trup*, 2, IX, (PSB 15), p. 100.

Între Stoa Poikile și Ecclesia – Aplecare asupra unui text evanghelic

asupra ciclurilor cosmice întinse la infinit. De fapt, râsul filosofilor stoici – reacție poate firească a superiorității intelectuale a spiritului grec în fața non-raționalismului propriu iudeo-creștinismului –, venea și din dificultatea acestora de a-L înțelege pe Omul Hristos sub spectrul, aparent antinomic, al lucrării prin care moare spre a omorî moartea, care face din moarte triumful asupra morții și care pune propria-I moarte la temelia vieții fără de moarte, căci „*de vreme ce printr-un om [Adam] a venit moartea, tot printr-un om [Iisus Hristos] și învierea morților*” (I Corinteni 15, 21). De fapt, o divinitate care moare, și cu atât mai mult una care moare spre a învia prefigurând tot atunci drumul ascendent al omului născut din apă și Duh spre a deveni, el însuși, un fiu al lui Dumnezeu, este total incompatibilă cu filonul cel mai profund al stoicismului (și, desigur, și al epicureismului), pentru care Zeul se situa, în chip ontologic, dincolo de vremelnicia vieții ființelor pământene. Murind, Hristos nu putea avea nimic în comun cu Zeul Porticului; răstignit fiind, omul Hristos nu putea avea nimic în comun cu Învierea, căci nici un trup nu se poate ridica din moarte spre a-și regăsi sufletul; astfel, moartea și învierea unei divinități nu puteau fi pentru filosofii stoici (neputincioși în a înțelege cum „...deși a ajuns mort ca un om, a rămas viu prin firea dumnezeiască”¹²⁵), decât presupuneri cu totul nefondate, demne de a le provoca râsul.

Râsul filosofilor eleniști – Râsul *Areopagului* este, poate, simptomatic pentru atât de zbuciumatul dialog al teologiei cu filosofia, un raport care, spre deosebire de epocile ulterioare, în primul veac creștin excludea complet coabitarea, cele două refuzându-și interacțiunile firești cel puțin până la punctul în care revelația supranaturală le făcea incomunicabile. Venind cu apanajul uriașei sale temelii intelectuale, filosofia greacă nu putea privi decât cel mult cu condescendență discursul creștin, muștrarea lui Pavel („...*nu trebuie să socotim că dumnezeirea este asemenea aurului sau argintului sau pietrei cioplite*” – FA 17, 29) fiind cu atât mai ofensatoare pentru cei care ajunseseră, prin efortul singur al rațiunii, al gândirii, la adevărul incontestabil al unicității Zeului.

De fapt, atunci când râsul *Areopagului* este văzut ca reacție-atitudine a spiritului filosofic, surprindem pertinent, credem, paradoxalul condiției umane, una care, tânjind după depășirea limitelor sale, după integralitatea chipului dumnezeiesc care o impregnează, este tot atunci cantonată în propria-i condiționalitate telurică, dovedindu-se incapabilă să se regăsească cu adevărat în lipsa sprijinului – cuantificat prin descoperiri divine – celui după a cărui asemănare tinde inconștient.

¹²⁵ Sf. Chiril al Alexandriei, *Glafire la Facere*, 2, (PSB 39), p. 229.