

Arborele Gnozei



BIBLIOTECA

IOAN PETRU CULIANU

Colecție coordonată de Tereza Culianu-Petrescu

The Tree of Gnosis. Gnostic Mythology from Early Christianity to Modern Nihilism

First Harper Collins edition published in 1992 © 1992 by I.P. Culiano and Hillary S. Wiesner

© 2005 by Editura Polirom, pentru prezenta ediție

www.polirom.ro

Editura POLIROM

Iași, B-dul Carol I nr. 4, P.O. BOX 266, 700506

București, B-dul I.C. Brătianu nr. 6, et. 7, ap. 33, O.P. 37 ;

P.O. BOX 1-728, 030174

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României :

CULIANU, IOAN PETRU

Arborele Gnozei. Mitologia gnostică de la creștinismul timpuriu la

nihilismul modern / Ioan Petru Culianu. - Ed. a 2-a ;

trad. de Corina Popescu – Iași : Polirom, 2005

ISBN : 973-46-0054-0

ISBN ePub : 978-973-46-2672-4

ISBN PDF : 978-973-46-2673-1

I. Popescu, Corina (trad.)

32(498)"1989/..."

Printed in ROMANIA

IOAN PETRU CULIANU

Arborele Gnozei

Mitologia gnostică de la
creștinismul timpuriu la nihilismul modern

Ediția a II-a

Traducere de Corina Popescu

POLIROM
2005

Elogiu lui Ioan Culianu și *Arborelui Gnozei*

„Dacă n-ar fi dispărut pe neașteptate dintre noi, Ioan Culianu ne-ar fi dăruit multe alte cărți deschizătoare de drumuri cum este cea de față. O capodoperă de erudiție.”

Umberto ECO

*The Mind is its own place, and in it self
Can make a Heav'n of Hell, a Hell of Heav'n.*
MILTON, *Paradise Lost*, I. 254-255

Cuvînt înainte

În aparență, și numai în aparență, subiectul acestei cărți îl constituie studierea unor curente – mai întîi din domeniul religiei, apoi din domeniile filozofiei, literaturii și științei – care au în comun o serie de premise, cum ar fi aceea că lumea aceasta și Creatorul ei sînt, dacă nu de esență rea, cel puțin de esență inferioară. În măsura aceasta, cei interesați de studiul istoriei Evului Mediu vor afla în cartea de față o alternativă complet adusă la zi la lucrarea clasică a lui Steven Runciman *The Medieval Manichees*, ieșită astăzi din uz ; și, mai mult decît atît, cei care se ocupă de studiul Antichității tîrzii vor întîlni aici cea mai completă expunere a mitologiei gnostice (incluzînd maniheismul și pe negnosticul Marcion) întreprinsă vreodată pînă acum.

Cu toate că, potrivit așteptărilor mele, cartea se va dovedi destul de incitantă pentru specialiștii din domeniile mai sus menționate, de la istoricii Antichității tîrzii și pînă la medievaliști, cred totuși că noutatea ei fundamentală nu rezidă atît în masa de informații – adunate pentru prima oară la un loc –, cît în metodă. Concepția noastră modernă asupra istoriei este imprecisă și depășită. Are nevoie de o revizuire radicală, în lumina a ceea ce se petrece în unele arii mai sofisticate ale științei, a căror viziune asupra lumii a pornit să se modifice încă de acum un secol. Disciplinele istorice n-au reușit să se asocieze acestui curent și, de fapt, istoria nu și-a schimbat în mod explicit premisele generale poate de mai bine de cîteva milenii. Este o situație stînjenitoare.

Remediul ei s-ar cuveni să fie mult mai radical decât inventarea unor etichete la modă – în limba germană sau, ceva mai recent, în franceză – care să-i liniștească, menținându-i într-o stare de satisfacție timp de câteva decenii, și pe savanți și pe cei care le urmăresc activitatea.

La încheierea lecturii acestei cărți, unii ar putea obiecta că ea nu trece cu mult dincolo de metodologia structuralismului, în măsura în care se poate spune că principala ei realizare constă în a demonstra că ideile diverselor curente ale gnozelor dualiste – de la gnosticism la cathari, la poezii romantici și la filozofii ori biologi ai secolului douăzeci – au o coeziune în virtutea faptului că aparțin *aceluiași sistem*, generat de premise similare. Aceste curente de idei nu pot fi privite ca derivând unul din celălalt, în orice caz, nu în conformitate cu conceptul de derivare sau de „descendență” utilizat în mod curent în cadrul disciplinelor istorice. (După cum vom vedea, ne confruntăm, în unele cazuri, cu un proces care poate fi definit drept „transmisie cognitivă”.) Dar oare nu la același lucru se referă structuralistul care afirmă că ideile sînt „sincronice” ?

Fără îndoială că da. Un structuralist poate identifica, într-adevăr, părți din ceea ce numim „obiecte ideale”, adică sisteme de idei care există în dimensiunea lor „logică” (pentru explicații, vezi *Introducerea* la lucrarea de față). Pentru a se putea identifica sisteme întregi trebuie să fie satisfăcut criteriul complexității (cu cît vom dispune de mai multe date, cu atît identificarea va fi mai corectă). Forma structuralismului pe care a practicat-o Claude Lévi-Strauss îndeplinește și ea această cerință. Atunci, în ce măsură pretinde abordarea mea să depășească posibilitățile și intențiile structuralismului ?

După cum se străduiește să arate *Introducerea*, obiectele ideale interacționează în timp pentru a forma istoria. Cu alte cuvinte, simpla „morfologie” a unui sistem, care constituie ținta oricărei descrieri structuraliste, se află integrată într-un proces dinamic de proporții extraordinare, respectiv în interacțiunea temporală a tuturor sistemelor similare. Acest proces cu un număr infinit de dimensiuni este numit de noi istorie. Dat fiind caracterul lui dimensional infinit, putem noi oare spera să-l înțelegem vreodată ? N-ar fi poate mai înțelept să revenim la simple „morfologii” de obiecte ideale, în loc să cutezăm a le examina tulburător de complexe tipare de interacțiune ?

În stadiul actual, este poate greu de trecut dincolo de morfologia sistemelor. Și totuși, se cuvine să subliniem insistent că ținta noastră e „morfodinamica”, studiul evenimentelor într-un continuum spațio-temporal. Cu alte cuvinte, sînt pentru un demers cognitiv care să includă

diacronia ca dimensiune obligatorie a lumii, și nu ca o pe dimensiune de care ne putem dispensa.

Principalul obiectiv al cercetării mele îl formează o serie de curențe religioase occidentale – de la gnosticism pînă la catharism (erezia cathară) din Provența și Lombardia – numite de obicei dualiste. O anume asemănare generică dintre aceste curențe a fost sesizată încă de ereziologii din Evul Mediu. Ea a fost confirmată fără prea mare entuziasm de știința modernă (înclinată, în mod explicabil, să respingă referințele ereziologiei), începînd de la Ignaz von Döllinger (1890), prin variate metode care, în anii 1960, tindeau să devină ceva mai sofisticate. În majoritatea cazurilor se căuta (fiind găsită numai de autori mai puțin scrupuloși) o descendență directă a unuia dintre aceste curențe medievale din cel precedent cronologic. Acest mod de a aborda lucrurile a dat rezultate surprinzătoare numai atunci cînd erau efectuate uriașe salturi în timp (cum ar fi de la origenism la catharism); însemna că vechile ideologii ascetice fuseseră, pur și simplu, reluate de unele mișcări medievale regenerative.

În același timp, se pornise o insistentă căutare a invariantilor „dualismului”, care a dus, cel puțin în anumite cercuri, la convingerea că ideologiile occidentale dualiste aveau un număr de trăsături comune, de pildă – anticosmismul, adică ideea că lumea e rea, antisomatismul, adică ideea că trupul e rău, encratismul, adică ascetismul împins pînă la condamnarea căsătoriei și procreației. Se distingeau adesea la aceste mișcări și alte trăsături, chiar dacă nu universale, cum ar fi: docetismul (credința că patimile și moartea pe cruce a lui Cristos fuseseră iluzorii, după cum iluzoriu fusese și trupul său, deși rămîneau negociabile dimensiunile iluziei și ale scenariului după care aceasta se manifesta) și vegetarianismul complet sau parțial. De asemenea, din perspectiva tuturor sistemelor morale – fie ele și contradictorii – din diverse perioade, inclusiv din perspectivă romană, ebraică și creștină, aceste curențe au fost descrise drept antinomice, adică potrivnice ordinii obișnuite (*nomos*).

O dată ce respingem drept iluzorie căutarea unor origini „pre-creștine” ale gnosticismului – cronologic, prima dintr-o lungă serie de mișcări dualiste ale Occidentului –, căutare ce animă școala germană, de acum complet compromisă, de istorie a religiilor (*religionsgeschichtliche Schule*), atunci devine legitimă întrebarea dacă dualismul occidental este altceva decît o prelungire extremistă a creștinismului. O atare soluție, avansată de repetate ori și cu argumente diferite, este, fără îndoială, tentantă.

Cu toate acestea, ne vedem siliți să recunoaștem că, începînd cu succesorii imediați ai Apostolilor, Părinții Bisericii au condamnat doctismul. Pe la jumătatea secolului al II-lea s-a făcut auzită, cu Iustin Martirul (mort în jur de 165) prima condamnare argumentată a gnosticismului (și a lui Marcion, considerat gnostic, ceea ce nu e adevărat). În jurul anilor 180-185, cînd și-a scris lunga sa *Dezvăluire și răsturnare a Gnozei mincinoase* (*Elenchos kai anatrope tes pseudonymou gnoseos*) ereziologul Irineu din Asia Mică, care ajunsese episcop de Lyon în provincia romană a Galiei (Franța de azi), gnosticii constituiau deja cel mai important motiv de îngrijorare pentru curentul principal al creștinismului.

În hățișul de nuanțe diplomatice pe care erudiția le ocolește mult mai puțin decît ne place să credem, devenea previzibil că unii savanți vor accentua independența gnosticismului față de creștinism, în vreme ce alții vor încerca să-i răzbune pe ereziologi arătînd că, la urma-urmei, gnosticii erau într-adevăr niște creștini eretici. Indiferent, de exemplu, de motivele pentru care generații întregi de savanți germani au încercat (și cîțiva mai încearcă și astăzi) să pună în evidență extrem de improbabile rădăcini iranene atît ale gnosticismului, cît și ale creștinismului, precum și derivarea celui din urmă din cel dinainte și nu invers, nimeni n-ar trebui să se simtă jignit să recunoască existența unei legături nu tocmai precare între această bizară opinie și acel *Zeitgeist* din care, într-o etapă ulterioară, s-a ivit nazismul în floare. Faptul că astăzi curentul și-a inversat cursul, iar unii fac din gnosticism aproape o erezie a iudaismului, reprezintă cu siguranță un progres, însă numai în măsura în care gnosticii s-au folosit de Tanakh și poate de comentariile midrașice timpurii nu mai puțin decît creștinii, iar uneori, se pare, ceva mai mult. Mitologia inițială gnostică este evreiască la fel de puțin pe cît este și iraniană sau creștină.

Atunci ce este mitologia gnostică ?

Studioșii gnosticismului au de obicei formație de filologi și de teologi, dar nu prea sînt la curent cu modul în care antropologii definesc și analizează mitul. Prin urmare, ori de cîte ori li se atrage atenția asupra rădăcinilor pur și simplu „dualiste” ale mitului gnostic, ei rezolvă chestiunea afirmînd cu mîndrie că, și dacă ar fi adevărat că gnosticii au „împrumutat” unele povești populare asupra facerii lumii, au făcut din ele ceva cu totul superior și aproape filozofic. Și totuși, se mai ridică o chestiune, pe care teologii au tendința s-o interpreteze destul de naiv, dintr-o perspectivă pe care, din fericire, antropologia a abandonat-o : dacă e vorba de un „împrumut”, atunci trebuie să i se afle o sursă

precisă. Cu alte cuvinte, dacă mitul gnostic a fost „împrumutat” din „religia populară”, oriunde și oricând ar fi avut loc acest transfer e nevoie ca el să fie precis documentat. Din contra, antropologii au recunoscut încă de multă vreme că mitul exista în nenumărate variante, dintre care fiecare reprezintă transformări ale celorlalte și poate să ia naștere în mod independent din lucrarea unor minți omenesti, în orice spațiu. În acest sens, mitul gnostic este o transformare particulară ce aparține unei vaste serii de mituri cunoscute drept „dualiste” (vezi capitolul I). Căutarea neîncetată și frustrantă a unor „origini” stabilite fără echivoc ale mitului gnostic este, în acest fel, refuzată ca fiind redundantă, din moment ce oricare din transformările prin care trece mitul are, prin definiție, o origine cognitivă. O deplasare radicală a accentului de la „originile” dualismului occidental la *sistemul* în sine al gnozei a devenit necesară, iar cartea de față are intenția de a o efectua.

Această perspectivă ne va ajuta să înțelegem că prima verigă din lanțul dualismului occidental, gnosticismul, nu este o doctrină monolitică, ci doar un set de transformări aparținând unui sistem variabil, multidimensional, care lasă loc unei variații nelimitate. Acest sistem este bazat pe diferite premise moștenite, stabile deși interpretabile, dintre care mitul din Cartea Facerii pare a fi cel mai cunoscut. (Evident, după cum a observat Birger Pearson, acest lucru explică de ce gnosticismul are atât de multe în comun cu iudaismul: datele fundamentale provin din Tora, însă tipul de exegeză la care sînt supuse contrazice adesea cele mai importante premise ale Torei.)

Însă gnosticii nu stabilesc o veritabilă tradiție, bazată pe o continuitate hermeneutică, în măsura în care pot fi definiți prin „invarianți”. De fapt, orice definire a gnosticismului prin invarianți nu poate fi decît eronată, din moment ce se întemeiază doar pe o deducție incompletă, pe care o contrazic întregi sectoare de date aflate în posesia noastră. Astfel, nu toți gnosticii au fost și anticosmici, encratici sau docetiști; nu credeau cu toții în Demiurgul acestei lumi și nici că lumea este rea în esență, nu credeau cu toții în metensomatoză sau încarnarea sufletului preexistent.

Și atunci, dacă gnosticii erau liberi să creadă în orice și în contrariul a orice, de ce mai susținem existența unui fenomen numit gnosticism? Cartea de față își propune să arate că sistemul dualismului occidental pornește de la anumite premise și că are o incontestabilă existență în dimensiunea lui logică. Vom delimita prin acest sistem secțiuni gnostice care se transformă reciproc, în măsura în care sistemul le îngăduie.

La un nivel mai general însă, dispunem de două criterii apte să ne permită a înțelege de ce, și în ce măsură anume, gnosticismul a fost

revoluționar în contextul său cultural. În stadiul de-acum, selectarea acestor criterii poate părea arbitrară ; pe parcurs, va deveni cât se poate de evident că ele ocupă un loc central în preocupările oricărei culturi. Unul este criteriul *inteligenței ecosistemice* – respectiv, al gradului în care universul în care trăim poate fi atribuit unei cauze inteligente și bune. Celălalt este *principiul antropic* – adică afirmarea comensurabilității și a legăturii reciproce dintre ființele omenești și univers.

Dacă examinăm cele mai importante propuneri de ordin cultural oferite spre consum la începutul erei creștine – platonismul, iudaismul și creștinismul –, vom ajunge la concluzia că ele împărtășesc atât principiul inteligenței ecosistemice (acest univers este creat de o cauză bună și înalt inteligentă și este fundamental bun), cât și principiul antropic, potrivirea deplină dintre univers și oamenii care îl populează. Iată însă că gnosticismul respinge amândouă aceste principii: chiar atunci când Demiurgul gnostic se arată destul de bun, el rămîne inferior și ignorant, în vreme ce ființele omenești nu aparțin acestei lumi. Poziția aceasta a fost definită, tradițional, drept pesimistă și totuși ea reprezintă, evident, o formă extrem de radicală de optimism acosmic, deoarece ființele omenești aparțin unei lumi *mai înalte și mai bune decît aceasta*. Este tocmai aspectul pe care pare să-l sublinieze Hans Jonas cînd compară gnosticismul cu filozofia existențialistă, cea din urmă fiind o transformare destul de naiv-excesivă a pesimismului, din moment ce respinge principiul antropic, dar nu statuează nici o consubstanțialitate între oameni și o lume mai bună. (Potrivit existențialismului, sîntem pur și simplu rătăciți într-o lume în care nu ne avem locul ; potrivit gnosticismului, sîntem rătăciți într-o lume inferioară, atîta timp cît ignorăm că locul nostru este într-una superioară.)

Comparat cu acele curențe majore care definesc cultura, gnosticismul este cu siguranță un fenomen de contracultură și situația rămîne, în linii mari, aceeași pentru toate curențele dualiste occidentale pe care le vom analiza în continuare.

Sistemul gnosticismului este extrem de complex, implicînd nenumărate transformări. În comparație cu el, celelalte curențe dualiste sînt mai simple. Marcion (vezi capitolul V) adoptă regulile exegezei gnostice fără a fi el însuși un gnostic. Maniheismul (capitolul VI) reprezintă o transformare ulterioară a unui anumit tip de gnosticism. În cadrul mișcărilor medievale, situațiile se diferențiază pe o gamă amplă. Paulicianismul (capitolul VII) înseamnă o transformare a marcionismului, în vreme ce bogomilismul (capitolul VIII) este chiar o formă ortodoxă – fie ea și rudimentar arhaică – de creștinism. Catharismul (capitolul IX)

consistă în două doctrine : una nu este altceva decît bogomilismul clasic, cealaltă – o transformare a origenismului din secolul al IV-lea ; sinteza lor s-a operat, fără îndoială, în cercul unor călugări răsăriteni, adepți ai renașterii vechilor credințe. Va fi evident că, dincolo de înfățișările variate pe care le iau, toate curente dualiste occidentale pot fi privite drept diverse fațete ale unui unic sistem mai cuprinzător.

De la începutul secolului al XV-lea și pînă la sfîrșitul secolului al XVIII-lea, dualismul pare să existe doar ca o curiozitate în cărțile ereziologilor și enciclopediștilor. Însă pe la 1850 exista deja o întreagă eflorescență de mituri romantice care dovedeau extraordinare asemănări cu mitul gnostic. Ultimul capitol al acestei cărți va examina mecanismul generator de scenarii pseudognostice ca parte a sistemului pus în mișcare de nihilismul modern.

Preocupată de structură și sistem, lucrarea noastră nu poate stăruia asupra ipotezelor vagi, romantice, menite să scoată la lumină interacțiunile dintre dualism și societate. Ea poate doar să respingă energic aserțiunea generală neîntemeiată, de atîtea ori încă emisă, că există o corelație între dualism și „criză” socială. Istoria este un mecanism prea vast pentru a lăsa să-i scape vreo formulă-cheie secretă. Din cînd în cînd, ne îngăduie să aruncăm o privire asupra sistemelor de idei în dimensiunea lor logică ; dar păstrează încă ascunsă de noi harta infinit de complexă a interacțiunii unor asemenea sisteme.

Cuvînt de mulțumire

Proiectul acestei cărți a fost conceput în 1973, iar unele dintre temele ei și-au făcut apariția în lucrările mele – un număr de alte cărți și un șir constant de articole și recenzii – din 1973 și pînă astăzi. Ediția în limba franceză – a cărei versiune integral revizuită este aceasta de față – a fost redactată în 1986, în timpul cît am funcționat ca membru al Institutului Olandez de Înalte Studii din Wassenaar. Adresez mulțumirile mele lui Dirk van de Kaa, directorul acestei instituții, care m-a ținut timp de un an departe de acel *bellum omnium contra omnes* care se naște din situația peren precară a universităților olandeze.

În mai multe rînduri, înainte și după publicare, ideile cuprinse în această carte au fost supuse dezbaterii unui public mai larg. În primăvara anului 1986 ele au fost discutate într-un seminar postuniversitar la Universitatea din Chicago. Nu numai celor înscriși (Carol Anderson, Philip Cray, Ramona Hartweg, Richard Heinemann și Karen Pechilis), dar și celor care au audiat seminarul li se cuvin mulțumirile mele. Unele părți din carte au format subiectul mai multor prelegeri la Universitatea din Chicago: una din ciclul prelegerilor Hiram Thomas pe 1986, alta din ciclul prelegerilor Nathaniel Colver pe 1987. Pentru căldura deosebită cu care am fost primit la Chicago le sînt recunoscător multor colegi (și, adesea, partenerilor lor de viață): Gosta Ahlstrom, Dieter Betz, Jerald Brauer, Anne Garr, Wendy Doniger, regretatului Mircea Eliade, lui Chris Gamwell, Brian Gerrish, Clark Gilpin, Robert Grand, Joseph M. Kitagawa, Martin Marty, Bernard McGinn, regretatului Arnaldo Momigliano, lui Michael Murrin, Frank Reynolds, J.Z. Smith, Larry Sullivan, David Tracy și Tony Yu, printre alții.

Am mai conferențiat pe teme înrudite și în alte ocazii: la Universitatea din Roma, la invitația lui Ugo Bianchi, în februarie 1989; la

întrunirea Academiei Americane pentru Studiul Religiei din 1989 la Anaheim, în California (atît în cadrul secțiunilor *Nag Hammadi* și gnosticism, cît și în cadrul seminarului despre manieism); la Universitatea din Salerno, la invitația lui Massimo Oldoni și Roberto Rusconi; la Trinity College din Dublin, invitat de Andrew Massey și Werner Jeanrond; în calitate de moderator la colocviul asupra mitului de la Tîrgul de Carte din Torino, în 1990, precum și în alte cîteva locuri. Aș dori să le mulțumesc tuturor celor care au făcut posibile aceste ocazii.

Timp de mai mulți ani am avut schimburi rodnice de idei cu un mare număr de savanți. Am învățat limba coptă, pentru a verifica traducerile existente, de la Gerard Luttikhuisen (și am dat examene, cu el și cu Herman te Velde, la Universitatea din Groningen). Am beneficiat, de asemenea, în mod constant, de extrase și/sau de sprijin din partea multor cercetători din domeniu, dintre care aș vrea să-i menționez în mod special pe Bernard Barc, Dieter Betz, Ugo Bianchi, François Bovon, R. van den Broek, Hubert Cancik, Giovanni Casadio, M.V. Cerutti, J.J. Collins, Carsten Colpe, Arthur Droge, Robert Grant, Jacques Duchesne-Guillemin, Giovanni Filoramo, Jarl Fossum, Jean-Claude Fredouille, Florentino Garcia, Gherardo Gnoli, Ithamar Gruenwald, David Hellholm, Moshe Idel, Hans Jonas, Hans Kippenberg, Gerard Luttikhuisen, Giancarlo Mantovani, George MacRae, Michel Meslin, regretatul Arnaldo Momigliano, Tito Orlandi, Luciano Pellicani, Gilles Quispel, Mac Ricketts, Julien Ries, Giulia Sfameni Gasparro, Alan Segal, Michael Stone, Guy Stroumsa, Lawrence Sullivan, Jacob Taubes, André Vauchez, răposatul Maarten Vermaseren, Adela Yarbro Collins, Hans Witte, Elémire Zolla – și îmi cer scuze față de cei pe care poate i-am omis, din involuntară scăpare.

Atunci cînd, în 1973, mi-am schimbat aria de cercetare din indologie în gnosticism și am studiat cu Ugo Bianchi la Milano, aproape patru ani, timp în care am dat diferite examene de creștinism timpuriu, Noul Testament, teologie biblică, antropologie, istorie medievală și alte cîteva discipline, m-am simțit atras de gnosticism într-un fel pe care Hans Jonas – cu care am avut privilegiul de a mă întîlni personal de multe ori, mai tîrziu – l-ar fi numit „cu rădăcini existențiale”. Acum, la capătul unei analize imparțiale a tuturor curentelor dualiste ale Occidentului, cred că modul meu de a privi lumea în acea perioadă deriva cu siguranță din cei douăzeci și doi de ani pe care i-am petrecut într-una din cele mai totalitare țări comuniste: România. Am evadat de acolo în 1972, dar trauma a mai persistat încă vreo zece ani și nu a dispărut cu totul pînă în decembrie 1989, cînd am văzut la televizor trupurile celor care

fuseseră executați : Arhonteale acelei lumi și la fel de nefasta lui soție. Dacă eu mi-am aflat vindecarea, România nu și-a aflat-o încă, dar acesta este cu totul alt subiect. În orice caz, pentru partea mea de interes personal în gnosticism, rămân cu o datorie amară față de acei Arhonți ai răului care m-au alungat în exil, pînă mi-am găsit o patrie primitoare.

Introducere

În 1916, Albert Einstein publica una dintre acele foarte puține cărți care contează cu adevărat în istoria omenirii, intitulată *Teoria specială și generală a relativității, pe înțelesul tuturor*. Cuvîntul german este *gemeinverständlich*. Față de prieteni, Einstein îi spunea, în glumă, *gemeinunverständlich* – „pe neînțelesul tuturor”¹.

Avea mai multă dreptate Einstein cel din viața privată, decît Einstein – personajul public. Mîntea oricărui laic care încearcă să priceapă consecințele teoriei lui Einstein se îngrozește față cu viziunea asupra lumii ce decurge de acolo. Este atît de departe de experiența noastră, încît nimeni nu și-o poate reprezenta fără măcar unele explicații. Le-a dat însuși Einstein în altă parte, cu vorbe criptice care spun că imaginația, visul și viziunea, cu toate că sînt dezavuate de savanți, joacă în teoriile științifice un rol precumpănitor asupra celui al simplei abordări raționale².

Cu oarecare cunoștințe de istorie, putem urmări cîteva din referințele făcute de Einstein. Ca să explice de ce nu putem înțelege lumea dinăuntru în afară, el recurge la o fabulă destul de celebră : fabula *Tărîmului plat* – *Platlanda* –, născocită de un erudit exeget al lui Shakespeare, reverendul Edwin Abbott Abbott³, la începutul anilor 1880.

Să presupunem că avem o lume bidimensională, cu locuitori bidimensionali. Aceștia vor ignora cu totul existența celei de a treia dimensiuni, iar fenomenele a căror explicație este banală într-o lume tridimensională vor fi tot atîtea șarade pentru ei și numai geniile din Platlanda le vor putea înțelege. Pornind de la această analogie, Einstein și-a dezvoltat punctul său de vedere că universul

este hipersuprafața⁴ unei hipersfere. Dacă lui Einstein îi erau de ajuns cinci dimensiuni pentru a înțelege acele forțe fizice despre care avea cunoștință, astăzi fizicienii aflați în căutarea Marii Teorii Unificate (GUT) asupra universului măresc la zece sau unsprezece numărul de dimensiuni, dintre care șapte se află încătușate în niște particule minuscule⁵. Pentru a da un singur exemplu elocvent în legătură cu utilitatea acestei teorii, am putea menționa că electricitatea se explică drept rezultat – sau, mai degrabă, drept recepție – a gravitației cvadridimensionale în lumea noastră tridimensională⁶.

Punctul de vedere al lui Einstein asupra universului s-a dovedit, cum o prevăzuse chiar Einstein, „pe neînțelesul tuturor”. Cu toate acestea, el a provocat proliferarea unor metode de investigație care au afectat profund studiile umanistice. Se poate spune că, în afara câtorva excepții – dintre care cea mai cunoscută este biologul D’Arcy Wentworth Thompson –, savanții nu au stabilit de obicei o filiație directă între teoriile lor și universul einsteinian. Când sînt însă corect interpretate în contextul lor istoric, toate aceste teorii dovedesc similarități izbitoare. Astăzi le numim cognitive⁷; savanții, scriitorii și artiștii ruși care au inițiat la începutul anilor ’20 o întregă mișcare ce a dat roade în domeniul lingvisticii și al teoriei literare le numeau formalism; sînt mai cunoscute în versiunea franceză, care s-a răs-pîndit sub numele de „structuralism”.

Indiferent cît de divergente sînt în aparență premisele lor, toate aceste metode cognitive au ceva în comun: ele recunosc oricărui fenomen istoric o dimensiune sincronică ori sistemică și, în cele mai multe cazuri, resping drept lipsită de sens perspectiva noastră obișnuită asupra istoriei. (De fapt, cuvîntul *istorie* n-are sens; este ceea ce Gregory Bateson numește un *principiu explicator*, adică un principiu care, fără a explica nimic, fixează limitele cunoștințelor noastre.) În cele ce urmează, voi descrie esența unora dintre aceste metode. Nu fără a preciza însă de la bun început că multe din ele nu-i sînt de prea mare folos istoricului, atîta timp cît eșuează în tentativa lor de a integra sistem și istorie, sincronie și diacronie.

Pentru istoricul ideilor, cea mai extraordinară consecință a continuum-ului einsteinian spațiu-timp este existența „obiectelor ideale”, care devin de înțeles numai atunci cînd sînt recunoscute ca atare *în propria lor dimensiune*. S-ar putea ca acest lucru să sune și mai de neînțeles decît universul lui Einstein. Pentru a-l face inteligibil, să

recurgem la *Tărîmul plat* și să presupunem că el ar fi suprafața lichidului dintr-o farfurie cu supă. Să presupunem că stelele de grăsime de pe suprafața respectivă sînt locuitorii inteligenți ai Platlandei. Firește, din moment ce sînt bidimensionali, ei se pot mișca numai în două direcții: dreapta-stînga și înainte-înapoi. Direcția sus-jos este pentru ei la fel de lipsită de sens cum ar fi pentru noi o nouă direcție, către o a patra dimensiune (matematicianul Rudy Rucker numește o astfel de direcție *ana-kata*)⁸. Ceea ce văd ei unul la altul este o linie, orice fel de spațiu, o casă sau o bancă, de pildă, fiind redus pentru ei la o singură linie. Cu toate acestea, privindu-i din cea de a treia direcție a spațiului, noi le putem vedea măruntaiele, interioarele caselor și putem fura din cel mai bine păzit seif de bancă. (Oricît ar părea de ciudat, o ființă dintr-o ipotetică a patra dimensiune a spațiului s-ar bucura de toate avantajele enumerate față de noi.)

Să presupunem acum că tulbur toată această suprafață plană, începînd să mănînc cu lingura din farfuria cu supă. Cum ar trăi experiența lingurii un locuitor din Suplanda?

El sau ea ar fi îngroziți de apariția unui fenomen ciudat. Mai întîi se va ivi pe Tărîmul de Supă o linie destul de scurtă, corespunzînd vârfului lingurii; linia se va mări pe măsură ce lingura înaintează spre fundul farfuriei și va descrește din nou cînd lingura va ieși iar la suprafață. Atunci, brusc, se va petrece un cutremur înspăimîntător și o parte din lumea de supă va fi absorbită în neant. Cataclismul va mai continua o vreme, cît timp de pe lingură se vor mai prelinge picături care vor străbate întinderea de lichid, apoi situația va reveni la normal.

Locuitorilor din Suplanda lingura nu le apare ca un obiect solid, vertical, cum o vedem noi. *Locuitorii Suplandei nu pot lua cunoștință de lingură decît ca de o serie de fenomene care se petrec în timp*. N-ar trebui să fie de mirare că speranța de viață e destul de redusă în Suplanda. Așadar, va fi nevoie de milioane și milioane de generații de locuitori ai Suplandei ca să se înțeleagă fenomenul lingurii. Și va fi nevoie de un geniu de o profunzime ieșită din comun pentru a efectua calculele care vor arăta că singura cale de a le găsi un sens ar fi să se postuleze existența unei dimensiuni superioare – a treia –, în care există obiecte de un fel necunoscut. (Cum nu ne pot vedea, chiar și cei mai inteligenți dintre locuitorii

Suplandei își vor închipui, probabil, că cea de a treia dimensiune nu e decît o ficțiune matematică, servind exclusiv ca mijloc euristic.)

Într-un mod similar, noi nu reușim să înțelegem ce fenomene ar putea exista într-un continuum spațio-temporal (și ce înseamnă cu adevărat „istorie”), mai ales atunci cînd obiectele căutării noastre nu sînt tangibile. Mulți nu cred nici că ar fi posibilă o „istorie a ideilor”, ca să nu mai vorbim de o istorie care să nu fie o simplă însumare, ci să aibă o relație cu „spațiul-timp” ! Și totuși, noutatea variatelor metode care țin de demersul cognitiv ne indică faptul că ideile sînt sincrone. Cu alte cuvinte, ideile alcătuiesc sisteme care pot fi examinate drept „obiecte ideale”. Aceste obiecte ideale străbat suprafața numită timp a istoriei, așa cum lingura străbate Suplanda, adică într-o succesiune aparent imprevizibilă de evenimente temporale.

După cum am arătat mai înainte, oricît de mult ne-au îmbogățit pînă azi înțelegerea trecutului *toate* metodele de cunoaștere care tratează sincronic fenomenele istorice (inclusiv obiectele ideale), este legitim să tragem o linie despărțitoare între cele care n-au reușit să ofere chei semnificative de integrare a sincroniei cu diacronia și cele care nu s-au dat în lături dinaintea acestei supreme încercări a disciplinei noastre de studiu.

Fascinația exercitată în secolul nostru de arhetipuri și repetiție, de formalism, structuralism și „morfologii” de tot felul nu mai are nevoie să fie demonstrată, și nici expusă aici. Cu toate acestea, foarte puțini dintre promotorii demersului cognitiv au reușit să înțeleagă (și o mulțime dintre ei vor fi la fel de surprinși ca și criticii lor să afle acest lucru) că ceea ce le-a declanșat nemulțumirea față de metodele tradiționale a fost, de fapt, noua perspectivă asupra timpului pe care o implică teoria relativității generale a lui Einstein.

Care sînt teoriile cel mai frecvent citate în favoarea unui demers sincronic sau „morfologic” ? Cîțiva erudiți au mers cu îndrăzneala pînă la a cita *Metamorfoza plantelor* a lui Goethe, fie ca să aducă un omagiu unui precursor inocent, fie pentru că n-au stat prea mult pe gînduri. În al doilea eseu al său despre *Metamorfoza plantelor* (circa 1790), Goethe definea astfel morfologia : „Morfologia ar trebui să includă teoria formei, formării și transformării naturilor organice”⁹. Ideea principală a morfologiei lui Goethe (care fusese deja formulată de Caspar Friedrich Wolff în 1759) era că toate părțile plantei sînt metamorfoze ale frunzelor ei. În ultimii săi ani de viață, Goethe a

mai „postulat o tendință generală de dezvoltare în spirală, presupusă a fi inerentă întregii alcătuirii a plantei și corelată cu tendința verticală ascendentă a tulpinii”¹⁰.

În timpul călătoriilor în Italia (1786-1788), Goethe era în căutarea plantei arhetipale, *die Urpflanze*, „o plantă care să fie cât de simplă se poate în alcătuirea ei – atât de elementară încât să se poată urmări, pornind de la ea, toate celelalte forme de creștere”¹¹. Goethe nu știa că ceea ce caută nu este un obiect natural, ci programul ideal al acestuia. S-a simțit jignit când Schiller i-a atras atenția asupra deosebirii. Mai târziu avea să recunoască și el că *die Urpflanze* era un „tip” (*Typus*), un construct mental, însă nici chiar atunci n-a reușit să înțeleagă – cum n-au reușit nici cei o sută cincizeci de ani de pozitivism de după el – că această transformare fundamentală este, într-un anume sens, mai reală decât planta însăși. Există în teoria lui Goethe o anumită recunoaștere generală a omologiilor, însă modul în care se petrece transformarea rămîne în esență neexplicat.

Întrecându-l pe Goethe, lingvistul Ferdinand de Saussure (1857-1913) a constituit principala sursă de la care s-au alimentat structuraliștii, referindu-se neconștient la distincția operată de el între „sincronia” și „diacronia” unei limbi și la accentul pus de el, în consecință, pe studiul sincron al limbii¹². Cu nuanțări introduse mai întâi de prințul Nicolas S. Troubetskoy (*Principles of Phonology*, 1939) și apoi de Roman Jakobson, fonologia a devenit principalul model în analiza mitului și a narațiunii.

În spatele curentului s-a aflat antropologul Claude Lévi-Strauss, care a atras atenția întregii lumi asupra unor învățături uitate privind structurile constante ale narațiunii, cum erau *Morfologia basmului* de Vl. Propp (1928) și multe alte studii datorate formalistilor ruși. După cum s-a subliniat deseori, cea dintâi perspectivă a lui Lévi-Strauss asupra mitului ca „invariant” (analog fonemului în lingvistică) s-a dovedit greșită și autorul a renunțat la ea tacit, recurgând ulterior la conceptul mai sofisticat de „transformare”. În ciuda atitudinii sale precaute față de enunțarea unor teorii, Lévi-Strauss a explicat totuși bogatele analogii dintre miturile unor arii geografice distincte ca rezultat al identității structurale de bază a operațiunilor efectuate de mintea omenească în orice loc. Cu alte cuvinte, în fața unor fapte similare, mintea omenească va produce totdeauna rezultate similare.

De la primele sale eseuri despre mit și până la extraordinarele *Mythologiques* (1964-1971), studiu în patru volume al mitologiilor Americii de Sud, Lévi-Strauss a făcut o descoperire epocală: descoperirea *timpului*. Dar, în pofida conceptului său de „transformare”, n-a reușit niciodată să explice cum se încadrează timpul în acest tablou. Din pricina eșecului de a integra istoria în teoria sa, Lévi-Strauss rămâne – literal vorbind, și nu altfel – cel mai distins strămoș „preistoric” al demersului cognitiv.

Mulți alți specialiști în studierea religiei și a mitului au făcut uz, în demersul lor, de instrumente sistemice. Printre cei mai importanți se numără Emile Durkheim, Georges Dumézil și Mircea Eliade. Durkheim și Dumézil au crezut, contrar lui Lévi-Strauss și Eliade, că religia este heteronomă, respectiv că ea codifică relații de ordin social. Dimpotrivă, Eliade a subliniat autonomia și ireductibilitatea religiei și s-a străduit să-i delinieze structurile de adâncime. A făcut acest lucru repunând în circulație vechiul instrument al fenomenologiei religioase, inventat în jurul lui 1850 de către învățații protestanți olandezi și germani și perfecționat de un maestru ambiguu: olandezul Gerardus van der Leeuw, profesor de teologie la Universitatea din Groningen. Din nefericire, fenomenologia împarte cu morfologia lui Goethe neputința de a explica transformările istorice. Destul de asemănător cu versiunea pe care o dă psihanalizei Carl Gustav Jung, ea operează cu presupunerea existenței unui număr de „arhetipuri” inexplicabile (sau care nu pot fi explicate deocamdată), stocate în „psihicul” omenesc, ca un misterios cod genetic. Chiar dacă admitem posibilitatea unor asemenea sedimente filogenetice în psihicul individual, tot ne mai vedem siliți să combatem ciudățeniile teoriei lui Jung. În ultima parte a vieții, Eliade a încercat să împletească fenomenologia și istoria într-un masiv tratat de istorie a religiilor¹³.

Unul dintre cei mai sofisticăți erudiți ai cunoașterii din acest secol rămâne biologul D'Arcy Wentworth Thompson (1860-1948), profesor la Universitatea Saint Andrew's din Scoția și care a fost, în același timp, un matematician de forță și un erudit desăvârșit în domeniul literelor clasice. Era capabil să scrie cu aceeași ușurință despre matematica grecească, despre jocurile de copii în Grecia Antică, despre Aristotel, Platon, morfologia plantelor și animalelor și despre multe alte subiecte. Opera sa principală, *On Growth and*

Form (1917), a fost una dintre cele mai originale (și, prin urmare, controversate) scrieri ale acestui secol¹⁴. Epuizată și ne-reeditată din 1952, se mai găsește într-o ediție prescurtată¹⁵. Credem că Thompson poate încă să devină unul din factorii majori ai noii orientări morfologice prezente în lucrările unor matematicieni ca Rudy Rucker¹⁶.

D'Arcy Thompson știa prea multă matematică pentru a subscrie la afirmația curentă a neodarwinismului potrivit căreia, cu suficient timp la dispoziție, o sută de maimuțe ar putea bate, pînă la urmă, pe o sută de mașini de scris, *Divina Comedie*. De fapt, dat fiind ordinul de magnitudine temporală al acestui univers, probabilitatea ca așa ceva să se întîmple este, practic, zero. La fel de aspru cu tentativele neodarwiniste de a demonstra evoluția cu ajutorul morfologiei, Thompson a fost marginalizat de o comunitate științifică ce l-a crezut răzbnut pe Darwin datorită progresului geneticii. Și totuși, Thompson nu a negat, fără îndoială, ereditatea. A scris că ereditatea este „*unul* dintre factorii majori în biologie”, „un lucru de mare importanță precum și un lucru misterios”¹⁷, implicînd astfel că punctul de vedere neodarwinist asupra eredității ar putea fi în mare măsură greșit. Ceea ce a respins el însă categoric a fost selecția naturală, pe care a clasificat-o drept „idealism mistic”¹⁸. Departe de a-l critica pe Darwin de pe o poziție vag psihologistă, Thompson obișnuia să repete cuvintele morfologului german W. His : „A gîndi că ereditatea va constitui ființe organice în absența unor mijloace mecanice este o dovadă de misticism neștiințific”¹⁹.

Thompson a utilizat matematicile avansate, inclusiv topologia lui Riemann, pentru a dovedi o serie de lucruri de însemnătate crucială. Unul dintre acestea era că forma creaturilor vii, de la celule la țesuturi și la schelet, este în mare măsură determinată de forțele mecanice care acționează în natură. (Forme simple de viață, cum ar fi protozoarele, ascultă de legile mecanicii fluidelor.) După Thompson, evoluția este determinată, în primul rînd, de limitele severe de ordin fizic stabilite de mărimea, ritmul de creștere, structura celulară, coeziunea celulelor, scheletul – și așa mai departe – ale speciilor vegetale și animale. În consecință, celebra teorie a ontogeniei care repetă filogenia poate fi respinsă ca falsă²⁰. O altă descoperire crucială făcută de Thompson privește „deformarea”, care este o parte a teoriei sale asupra transformării, bazată pe metoda coordonatelor. Thompson a fost în măsură să arate în mod convingător că

multe forme din natură nu sînt decît transformări ale altora : osul metacarp al boului este o transformare geometrică a osului metacarp al girafei sau al berbecului ; frunzele lanceolate, ovoidate și cordiforme reprezintă transformări radiale ale unora în altele, nervurile frunzelor funcționînd ca un frumos sistem de coordonate izogonale ; cochilia dreaptă și conică a ordinului pteropodelor poate fi preschimbată „în spirala logaritmică a nautiloidelor” printr-o operație matematică simplă. Iar craniile majorității mamiferelor, inclusiv cele umane, pot fi explicate drept deformări matematice, de la un model la altul²¹.

Pînă la sfîrșit, simpla morfologie n-a putut satisface exigențele lui Thompson. Acest savant extraordinar era conștient că forma unui organism nu este doar o configurație în spațiu, ci „un eveniment în spațiu-timp”²². În consecință, disciplina care studiază formele nu se poate defini decît ca „morfodinamică”²³. Dacă o serie de studii recente au arătat că noile topologii și teoria fractalilor ne îngăduie o perspectivă a morfodinamicii naturii, putem spera oare să dezvoltăm o metodologie similară și pentru obiectele ideale (ca, de exemplu, religia, filozofia, știința însăși) ?

Studiul formelor nu este limitat la biologie. O descoperire importantă a fost făcută în 1973 de către o specialistă în istoria modei, Agnes Brooks Young. Pînă la acea vreme se presupunea că moda ar fi un fenomen capricios și mereu schimbător, dependent de un fel de misterios *Zeitgeist*. Împotriva acestui punct de vedere îmbrățișat unanim, Brooks Young a observat că moda e recurentă. Ea evoluează în cicluri formale. De fapt, veșmintele pot varia numai între forma tubulară și cea de o lărgime maximă. Cînd veșmîntul atinge maximumul expansiunii, nu poate decît să revină la forma tubulară, trecînd prin stadiul intermediar al „amplorii posterioare”²⁴. Din păcate, structuralismul a pus în umbră fertila intuiție a lui Brooks Young, îngustînd semnificația sincroniei și reducînd morfodinamica modei la o simplă morfologie. Răspunzător de această sărăcire metodologică se face Roland Barthes, după care „sistemul modei” înseamnă pur și simplu o corelație statică între accesorii. Ca și cum Barthes ar fi locuit în Platlanda, a redus moda la două dimensiuni și a exclus timpul din acest proces. Dimpotrivă, Agnes Brooks Young căuta sincronicitatea în diacronie ; ea a reconstituit, mai degrabă, lingura

care străbate suprafața supei ca un obiect logic care se deplasează prin lumea noastră.

Asemenea constrîngerilor de ordin fizic care silesc celula să ia formă sferică și organismele să nu se extindă dincolo de o anumită mărime dictată de gravitație ; asemenea veșmîntului care nu se poate lărgi la infinit fără a deveni neliniștitor de nefuncțional, și care este obligat să nu se reducă prea mult sub dimensiunile conturului fizic al trupului omenesc, obiectele ideale sînt sisteme care operează într-o dimensiune logică și nu pot coborî sub premisele lor (în general cît se poate de simple). Sistemele sînt fractalice în natură, adică tind să producă soluții *ad infinitum* potrivit unor reguli (simple) de generare. Iar ele interacționează în chipuri cît se poate de ciudate, formînd alte sisteme, al căror tipar general, de tulburătoare complexitate, poate fi numit istorie. În acest stadiu al cercetării nu putem trece cu mult dincolo de simpla recunoaștere a sistemelor în dimensiunea lor logică, urmînd analogia lingurii care străbate Tărîmul de Supă. Cu alte cuvinte, putem concepe lingura și totuși lumea superdimensionată din care provine lingura este încă o enigmă pentru noi, la fel și modul în care lingura intră în interacțiune cu alte nenumărate sisteme din alte dimensiuni logice pentru a forma modelul complex pe care îl denumim istorie.

În cele ce urmează intenționăm să trecem dincolo de generalități în studiul unor asemenea obiecte ideale. De aceea, exemplul pe care l-am ales este unul de mare complexitate, divizat din motive practice într-un număr destul de mare de ocurențe cronologice, mergînd din Antichitatea tîrzie pînă în prezent. (Au fost remarcate și mai înainte analogii între aceste ocurențe, dar ele n-au fost toate studiate, pînă acum, în legătură una cu alta.) Înainte de a porni să conturăm mecanismul complex al sistemului a ceea ce vom numi gnozele dualiste ale Occidentului, ar trebui să ne oprim asupra unui exemplu ceva mai simplu, cu rolul atît de a arăta în mod explicit ce sînt obiectele ideale și de cîte feluri sînt ele, cît și de a ne pregăti pentru o înțelegere a apariției și a structurii Gnozei. Școala germană de istorie a religiilor (*religionsgeschichtliche Schule*) a postulat o origine timpurie, precreștină a gnosticismului. Astăzi s-a renunțat pe scară largă la această idee. Într-adevăr, sîntem martorii unui model de interacțiune complexă între gnosticism și creștinismul timpuriu. Revelatoare, dezbaterile cristologice și trinitare ale creștinismului

timpuriu sînt de o importanță crucială pentru înțelegerea gnosticismului. Arătînd că aceste controverse sînt un exemplu tipic de obiect ideal care există în propria lui dimensiune sincronică și logică, vom furniza totodată una dintre cheile necesare înțelegerii gnosticismului.

Timp de patru sute de ani Părinții Bisericii au dezbătut natura lui Cristos și a Treimii. Aceste dezbateri n-au fost nici pe departe primitive și ele au angrenat cîteva dintre cele mai strălucite minți ale vremii. Vom vedea că este posibil să le studiem ca pe tot atîtea soluții generate de un sistem care funcționează conform premiselor fixate de o serie de autori incontestabili și evoluează de-a lungul unor direcții logice previzibile. Și totuși, ceea ce cunoaștem este doar o lungă serie de controverse. Prin urmare, singura procedură legitimă de urmat va fi să trasăm mai întîi cronologia controverselor cristologice și trinitare și apoi să examinăm posibilitatea de a redispune datele care rezultă potrivit unei logici sistemice.

Nu degeaba declara Sfîntul Ieronim : „Cuvîntul *hypostasis* este otrava credinței” (*Epistola XV ad Damasum*). Vagul înțeles de natură, substanță sau persoană al acestui cuvînt nu se deosebea prea mult de înțelesurile altor vorbe grecești des folosite, de pildă *ousia*, *physis* și *prosopon*. Biblia latină a tradus *hypostasis* prin *substantia*. Tertulian prin *origo* și *genitura*. Mai tîrziu în secolul al IV-lea, Marius Victorinus și Rufinus din Aquileia au preferat termenul *subsistentia*. Utilizarea indiscriminată a cuvîntului *hypostasis* în multe contexte semantice în care acesta poate funcționa a dus la lungi și îndîrjite dezbateri teologice.

În lucrarea sa clasică *Two Ancient Christologies* (1940), R.V. Sellers atribuia multe din disputele doctrinale ale secolelor al IV-lea și al V-lea confuziei terminologice. Într-adevăr, din moment ce *hypostasis* poate însemna fie „substanță, natură” (*ousia*, *physis*), fie „persoană” (*prosopon*), prevederea Sinodului de la Alexandria (362) care îngăduia tuturor libertatea de a spune că în Dumnezeu este una sau că sînt trei *hypostaseis* nu putea decît să înrăutățească lucrurile²⁵.

În cele din urmă, semnificația cuvîntului *hypostasis* a fost redusă la *prosopon* (*persona*), căreia i-a devenit echivalent, sau aproape echivalent. Conciliul de la Constantinopol (381) avea să declare că Treimea este compusă din „o substanță și trei ipostaze” (însemnînd „persoane”) – *mia ousia*, *treis hypostaseis* ; iar Conciliul de la Calcedon (451) avea să declare că Isus Cristos este „o singură (entitate)

în două naturi (*en dyo physeis*), unite într-o singură persoană și ipostază (*eis hen prosopon kai mian hypostasin*)”.

Care erau ipostazele cu care urma să fie identificat Cristos? Indiferent de statutul exact al imnului către Logos cu care se deschide Evanghelia după Ioan, el este cu siguranță unul dintre cele mai timpurii, dacă nu chiar primul moment al cristologiei în care Cristos este identificat cu ipostaza divină numită Logos. Logos, însemnând multe lucruri în grecește, inclusiv „cuvînt” și „rațiune”, avea în filozofia și în știința contemporană greacă semnificația de fațetă a minții divine, de forță creatoare și structurantă a universului. Cu toate că în unele scrieri creștine timpurii, cum este *Păstorul din Hermas*, Cristos este identificat cu Sfîntul Duh și apare în ipostaza unui înger (9.12.6.-8), cristologia Logosului, cunoscută și drept cristologia „înalță”, devine pe la începutul secolului al II-lea mai influentă decît toate alternativele ei. Nu toate aceste alternative erau ipostazice. La început a existat și o cristologie „joasă” iudeo-creștină, care îl considera pe Cristos drept om și profet. Irineu din Lyon descrie pe îndelete această opțiune sub numele de „ebionism” și o denunță²⁶. Din ea s-a dezvoltat soluția „adopționistă”, potrivit căreia Isus s-a născut ființă umană și a fost adoptat ca fiu al lui Dumnezeu la botez.

Cariera cristologiei „înalte”, cu tendință spre docetism, este mai susținută în cadrul școlii teologice din Alexandria, în vreme ce cristologia „joasă”, deși devenise de acum o cristologie a Logosului cu drepturi depline, se dezvoltă în Antiohia. În decursul îndârjitelor controverse asupra credinței din secolele al IV-lea și al V-lea, școala din Alexandria va înfrînge progresiv școala antiohiană și îi va declara eretici pe unii dintre măștrii acesteia.

Dintre Părinții subapostolici, Ignațiu din Antiohia (circa 110 p.C.) este primul care insistă asupra naturii de Logos a lui Cristos²⁷, care nu îi înlătură natura umană²⁸. Cum era de prevăzut, pînă la mijlocul secolului al II-lea, cu Iustin Martirul, cristologia se va dezvolta pe direcțiile trasate de platonicianul evreu Filon din Alexandria (circa 20 a.C. – 40 p.C.): Logosul este Mintea lui Dumnezeu, în care se înscrie planul acestui univers. Isus Cristos este Logosul încarnat. Pe la începutul secolului al III-lea, aderaseră toți marii teologi la o cristologie a Logosului: Irineu din Lyon²⁹, Tertulian din Cartagina³⁰ și Clement din Alexandria³¹.

Filon din Alexandria stabilise deja echivalența dintre Logos și biblica Înțelepciune (Sophia/Hokmah). Pe această linie nu se va dezvolta o singură cristologie influentă, ci mai multe. Cel mai timpuriu reprezentant al unei cristologii bazate pe Logos/Sophia este Teofil din Antiohia, un apologet creștin grec devenit, probabil, episcop de Antiohia în anul 169. Teofil menține distincția lui Filon și a stoicilor între un Logos interior lui Dumnezeu³², numit și Sophia (cf. *Proverbe* 8 : 22) și Logosul „pronunțat”³³ drept Cuvînt. Folosind o imagistică biblică, Teofil dezvoltă o cristologie naturalistică :

Avînd deci Dumnezeu propriul său Logos înăscut în măruntaiele sale, l-a zămislit împreună cu Sophia și l-a vărsat afară (*exereuxamenos* : II.10 ; cf. Ps. 44 : 2) înainte de toate celelalte. S-a slujit de acest Logos ce de o slugă a lui la lucrurile pe care le-a făcut și prin el le-a făcut pe toate (cf. Ioan 1 : 3). I se spune Începutul fiindcă el conduce și stăpînește tot ceea ce este croit prin el. El, Duhul lui Dumnezeu, și Începutul, și Sophia, și Puterea celui Preaînalt, s-a pogorît în profeți și a vorbit prin glasul lor despre facerea lumii și toate celelalte. Căci profeții n-au existat cînd a luat ființă lumea ; nu erau decît Sophia lui Dumnezeu care există în el și sfîntul său Logos care este totdeauna împreună cu el³⁴.

Cristologia celui mai distins dintre Părinții Bisericii din secolul al III-lea, Origen, este de asemenea o cristologie bazată pe Logos/Sophia. Ca și Teofil, Origen are tendința de a numi Sophia Logosul care preexistă împreună cu Dumnezeu³⁵.

În focul controverselor secolului al IV-lea, asemenea afirmații deveneau suspecte de erezie. Arie putea fi un origenist autentic atunci cînd, potrivit aprigului său adversar Atanasie, făcea aserțiunea că „există două «Înțelepciuni» (*sophiai*) : una care îi este proprie lui Dumnezeu și există împreună cu el, cealaltă – Fiul care a luat ființă în această Înțelepciune ; numai luînd parte la această Înțelepciune Fiul este numit Înțelepciune și Cuvînt”³⁶.

Începînd cu Ignațiu din Antiohia, Biserica oficială va combate atît cristologia „joasă”, care face din Isus Cristos o simplă ființă umană, cît și cristologia excesiv platonizantă, cunoscută sub numele de docetism (de la grecescul *dokesis*, „aparență”), care tinde să-i

considere trupul o simplă fantasmă alcătuită din substanța viselor (numele acestui curent în forma lui extremă este fantaziasm). Calea de mijloc se află indicată în multe formule de credință creștine, care subliniază atât divinitatea lui Cristos, cât și umanitatea sa. Dacă parcurgem, de pildă, afirmațiile cristologice ale lui Origen, putem să discernem deja în ce măsură vagile sale presupuneri sînt pe cale să devină pietre de încercare majore în controversele din secolul al IV-lea³⁷.

Să-i menționăm, pe scurt, pe principalii oponenți ai teologiei incarnaționiste din vremea lui Origen, cărora li se răspunde indirect prin formula sa de credință. Un curent îl reprezenta *adoptionismul* sau *psilantropismul*, care îl considera pe Cristos un om ca toți oamenii (*psilos anthropos*). Adoptionismul se dezvoltase din ebionismul iudeo-creștin denunțat de primii Părinți ai Bisericii³⁸. Potrivit lui Ipolit (VII.35), părintele adoptionismului a fost un oarecare Teodot, negustor de piei din Constantinopol, care a mers la Roma în jurul anului 190. El susținea că Isus Cristos a fost un simplu om – deși cât se poate de virtuos – pînă la botez, cînd Cristos-Duhul s-a pogorît asupra lui. N-a devenit niciodată divin. Divin l-au considerat alții, după învierea lui.

Lui Teodot negustorul de piei i-au urmat Teodot bancherul, Asclepiodot și Artemas ori Artemon³⁹. Un reprezentant mai tîrziu al acestui curent s-ar putea să fi fost Pavel din Samosata, condamnat în anul 268 de Conciliul din Antiohia. Doctrina lui ne este prea puțin cunoscută⁴⁰.

Cristologia Logosului a fost respinsă și de modalști (sau monarhienii modalști), întrucît părea să atragă după ea binitarianismul sau credința în doi Dumnezei. S-ar putea ca această impresie să fi fost întărită de utilizarea de către Filon a expresiei „Dumnezeu” sau „Al Doilea Dumnezeu” pentru Cristos-Logosul, cum se întîlnește la Origen. Cel dintîi modalist a fost un anume Noetus din Smirna⁴¹. Discipolul acestuia, Epigonus, s-a dus la Roma și l-a descoperit pe un anume Cleomenes, care i-a îmbrățișat ideile.

Este spre cînstea geniului lui Origen că a încercat să rezolve cît mai multe probleme de cristologie. El a anticipat controversele secolului al IV-lea prin insistența cu care a afirmat fuziunea dintre Logos și un suflet omenesc⁴². Există dovezi că principalul oponent al origenistului Arie, Atanasie din Alexandria, nu credea că Logosul a preluat un suflet omenesc⁴³. Oricum, Apolinarie din Laodiceea

interpreta formula afirmînd că Isus Cristos este „Dumnezeu făcut carne” (*theos ensarkos*), vrînd să spună că Logosul luase locul minții omenești a lui Cristos. Această presupunere poate fi înțeleasă în lumina trihotomiei platoniciene trup-suflet-minte (*nous*), potrivit căreia Logosul poate înlocui cu ușurință sufletul rațional al unei ființe omenești. Intuind acest lucru, Apolinarie și-a făcut o preocupare principală din a arăta, împotriva tendințelor adopționiste ale școlii teologice din Antiohia, că „Dumnezeu în carne” este cu totul altceva decît „om îndumnezeit”⁴⁴. În consecință, el a dezvoltat doctrina despre Cristos ca *tertium genus* între Dumnezeu și om, ființă al cărei trup de carne a fost îndumnezeit și „unit în substanță” (*synousiomenon*) cu Dumnezeu⁴⁵. Numai cu această condiție ne poate mîntui trupul lui Cristos. Evident, Apolinarie încerca să dea un răspuns problemei ridicate de înălțarea trupească a lui Isus Cristos la ceruri, care face parte din dogma creștină. El a fost condamnat pentru această încercare, problema însă a rămas mai departe nerezolvată.

Școala din Antiohia – și anume Diodor din Tars și Teodor din Mopsuestia (mort la 428) – i-a dat lui Apolinarie un răspuns care a fost, de asemenea, respins. Ea a predicat disjunția celor două naturi (*physeis*) ale lui Cristos, care rămîn separate la unirea dintre Dumnezeu și om. Continua să subziste, într-adevăr, o nuanță adopționistă în cadrul acestei școli, căci unirea dintre Dumnezeu și om nu este văzută ca unirea unor naturi: pentru Diodor, era o unire datorată îndurării* lui Dumnezeu, în vreme ce pentru Teodor era *kat' eudokian*, adică datorată bunăvoinței sau „bunului plac” al lui Dumnezeu. Doar în virtutea acestei uniri care nu comportă amestec se poate vorbi de Fiul ca de o „persoană”⁴⁶ avînd două ipostaze distincte⁴⁷.

Teologia alexandrină nu putea tolera explicația din urmă. Un conflict nu mai puțin răsunător decît cel dintre Arie și Atanasie i-a antrenat pe Chiril al Alexandriei și pe Nestorie, patriarhul Constantinopolului. Acest conflict a dus la Conciliul din Efes (431), în care Nestorie a fost condamnat în urma mașinațiunilor lui Chiril. Care erau chestiunile în discuție? Se baza oare cu adevărat această controversă pe simple neînțelegeri verbale (cum a afirmat R.V. Sellers)?

* În original: *Grace* (n.ed.).

Sau era încă un episod al războiului dintre cele două școli teologice, cea alexandrină și cea antiohiană și dintre pozițiile lor divergente, care reprezentau, în ultimă instanță, cristologia „înaltă” și pe cea „joasă”, orientarea platoniciană și tendințele adopționiste (după cum a confirmat recent R.M. Grant) ?⁴⁸.

Studiile din ultima vreme au confirmat că, între Chiril și Nestorie, ereticul era Chiril. El se lăsase înșelat de pseudoepigrafiști (pe care erudiții îi numesc falsificatorii Antichității) și se bazase pe trei scrieri ale lui Apolinarie din Laodiceea, păstrate sub nume false⁴⁹. De la Apolinarie „el a adoptat formula monofizită pentru a contracara poziția diofizită” a lui Nestorie⁵⁰. Principalul obiectiv al școlii din Antiohia, al lui Nestorie îndeosebi, fusese lupta împotriva teologiei lui Apolinarie. Prin urmare, Nestorie nu putea să accepte formula lui Chiril, potrivit căreia unirea dintre Dumnezeu și om în Cristos ar fi fost „ipostazică”. În Cristos, Dumnezeu și om erau, după Nestorie (și după Teodor din Mopsuestia) două *ousiai* și două ipostaze neamestecate, însă o singură *prosopon* sau persoană. Orice altă poziție ar fi însemnat apolinarism. Obiecția lui Chiril avea să prevaleze și cele două naturi vor deveni o singură *physis* și o singură *hypostasis*. Numai prin afirmarea acestei uniri indisolubile putea să explice Chiril de ce trupul lui Isus a fost ridicat la Ceruri. Acesta este, într-adevăr, cel mai puternic argument al lui în *Epistola a doua către Nestorie*⁵¹: „trupul Logosului nu este străin de acesta, ci îl însoțește chiar și atunci când e ridicat pe tron alături de Tatăl. Și iarăși, nu sînt doi Fii înscăunați laolaltă, ci este doar unul, căci Logosul s-a unit cu carnea”. Deși nu era ceresc⁵², trupul lui Cristos a mers la ceruri. Numai un apolinarism susținut putea să rezolve această enigmă, iar Chiril a fost acuzat de înclinații docetiste ascunse.

Cu Eutihie al Constantinopolului problema este din nou ridicată și duce la Conciliul de la Calcedon (451). Cristologia lui Eutihie trece de granița labilă dintre apolinarism și ortodoxie, pe care Chiril al Alexandriei n-o ștersese cu totul. Proclamînd (în 447) natura unică (*physis*, de aici numele de „monofizism” dat acestei mișcări) a Logosului încarnat, Eutihie afirmă implicit că Isus nu era un om la fel ca noi, ci un *tertium genus* care viețuia într-un trup non-uman. Conciliul din Efes (449) declară ortodoxă doctrina lui, care postulează „două naturi dinainte de unire, o singură natură după unire”, însă Papa Leon I o atacă și ea va fi condamnată, în ciuda împotrivirii

episcopilor răsăriteni, la Conciliul de la Calcedon (451)⁵³. Definiția calcedoniană a credinței afirmă, „în privința firii omenеști” a lui Cristos, că acesta este născut din Fecioara Maria, Născătoarea de Dumnezeu (Theotokos); a fost „arătat nouă în două firi (*endyo physesin*), neamestecat, neschimbat, neîmpărțit, despărțit”⁵⁴: pe scurt, o singură persoană, o singură ipostază și două naturi, ceea ce reprezenta o decizie împotriva doctrinei lui Chiril cu privire la „o singură natură, o singură ipostază”, precum și împotriva doctrinei lui Nestorie care admitea două *ousiai*, două ipostaze și o singură *prosopon*.

Am încercat să dăm o descriere a dezbaterilor cristologice majore ale acestei perioade, fără simplificări excesive și totuși fără să intrăm în detalii mai mult decît este necesar. Aceste materiale îndeplinesc în mod sigur una din cerințele interpretării sistemice: cerința complexității. Într-adevăr, numai în prezența complexității se pot discerne liniile sistemului; cu toate acestea, complexitatea însăși poate camufla și înceteșă urmele sistemului, pînă la un punct în care ele să devină de nerecunoscut.

Bazîndu-ne pe schema cristologică simplă pe care am dezvoltat-o anterior⁵⁵, putem deja să precizăm că distincția de bază a sistemului cristologic se face între cristologia „joasă” și cea „înalță” – prima tinzînd să-l coboare pe Cristos la dimensiuni omenеști, cealaltă avînd tendința să-l divinizeze în întregime. Toate celelalte cristologii se situează între acestea două.

Să recapitulăm acum, într-o formă sistematică, dihotomiile pe care le-am detectat anterior în dezbaterile cristologice. Cea mai importantă este opoziția uman-*versus*-divin. Extremele ei par a fi psilantropismul și docetismul fantaziastic, care ar corespunde speci-ficărilor de *exclusiv* uman *versus* *exclusiv* divin. Restul punctelor de controversă par a se situa într-o zonă în care nu se neagă nici umanitatea, nici divinitatea lui Cristos (acesta nefiind considerat *numai* uman sau *numai* divin). Ele pot fi enunțate în felul următor:

1. Cristos este mai mult uman decît divin.
2. Este în aceeași măsură uman și divin.
3. Este mai mult divin decît uman.

1. În vreme ce poziția psilantropică, ilustrată de ebionism și de adopționismul timpuriu afirmă că Cristos a fost doar trecător în contact cu divinitatea, adopționismul târziu și, în mod sigur, Pavel din Samosata afirmă că el a fost în contact permanent cu divinitatea.
2. Atît ortodoxia, care este mai aproape de cristologia „înaltă” alexandrină, cît și școala din Antiohia ilustrează poziția „teandrică” (Cristos este pe deplin și în egală măsură Dumnezeu și om). Cu toate acestea, cristologia antiohiană a împărtășit totdeauna ideea adopționismului potrivit căreia Cristos nu era unit *prin fire* cu Dumnezeu-Tatăl. Dimpotrivă, ortodoxia a afirmat că Dumnezeu și Cristos sînt de aceeași fire (*physis, ousia*). Prin tendința ei „intermediară”, ortodoxia va adopta și punctul de vedere al lui Origen, conform căruia Cristos era în întregime om, adică avea suflet omenesc.
3. Acest lucru a fost contestat de cristologia „înaltă”, chiar de acei reprezentanți ai școlii din Alexandria care au intrat în istorie drept campioni ai ortodoxiei, cum este Atanasie. Curentul alexandrin cel mai extrem, monofizismul (ilustrat de Apolinarie din Laodiceea și, mai târziu, de Eutihie din Constantinopol), afirmă în privința lui Cristos nu numai că n-avea un suflet omenesc, ci și că nu era nici uman, nici divin : era un *tertium genus*, deoarece în el se amestecă cele două esențe (*hypostaseis*) ale Dumnezeirii și umanității.

Deși foarte apropiat de Apolinarie, Chiril al Alexandriei, care a jucat o vreme rolul de apărător al ortodoxiei, a avut grijă să respingă punctul de vedere potrivit căruia Cristos era de un *tertium genus*, între uman și divin, afirmînd că ipostazele erau unite, însă nu și *amestecate*. Direcțiile de-a lungul cărora sistemul se dezvoltă înfaillibil sînt următoarele :

divin (1) vs. uman (2)

numai divin (docetism) (1.1) vs. nu numai divin (1.2)

nu numai uman (2.1) vs. numai uman (psilantropism) (2.2)

mai mult divin decît uman (1.2.1) vs. în mod egal divin și uman (1/2) vs. mai mult uman decît divin (2.1.1)

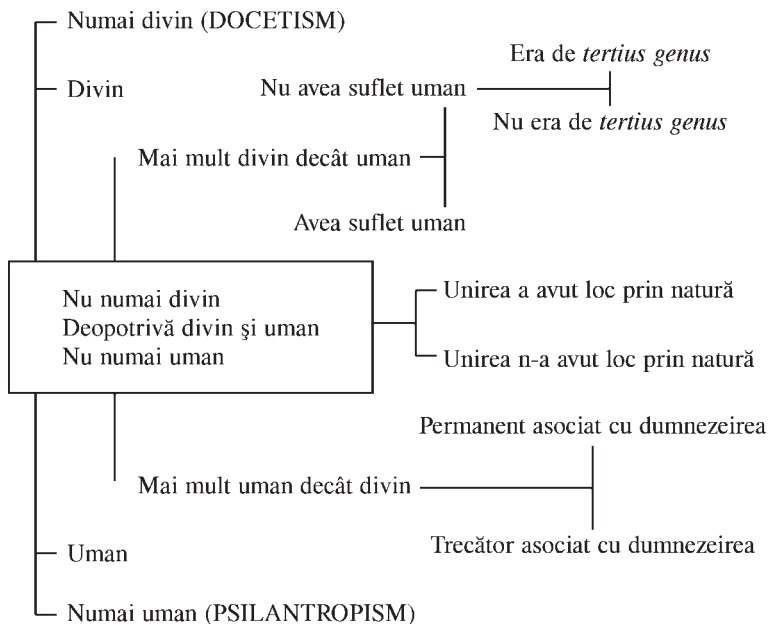
nu avea suflet uman (Atanasie) (1.2.1.1) vs. avea suflet uman (Origen (1.2.1.2 sau 1/2.1).

era *tertium genus* (monofizism) (1.2.1.2.1) vs. nu era *tertium genus* (ortodoxie) (1.2.1.2.2 sau 1/2.1.1)

era în permanență asociat cu dumnezeirea (școala antiohiană) (2.1.1.1) vs. nu era în permanență asociat cu dumnezeirea (adopționismul) (2.1.1.2, dar și 2.2.1)

unirea dintre Dumnezeu și om a avut loc prin natură (Chiril al Alexandriei) (1/2.1.1) vs. unirea n-a avut loc prin natură (1/2.1.2 însă, după alții, 2.1.1.1.2).

Acestea sînt cîteva dihotomii relevante pe baza cărora funcționează sistemul. Ar fi mai ușor să trasăm opozițiile binare pe un tabel :



Ajunși aici, putem trage deja o concluzie: interpretată ca un întreg variabil, cristologia nu este o succesiune de evenimente anarhice, de evenimente lipsite de legătură în timp, ci un sistem

alcătuit din permutări binare care, asemenea lingurii din supă, traversează timpul într-o succesiune imprevizibilă de secvențe. Dacă aceeași regulă se aplică controverselor trinitare, problema noastră este practic demonstrată: „obiectele ideale” există în spațiul lor logic, iar morfodinamica lor constituie modul corect de abordare pentru o înțelegere cuprinzătoare a istoriei⁵⁶.

Controversele trinitare privesc relația dintre trei ipostaze ale divinității: Dumnezeu-Tatăl, Fiul și Sfântul Duh. Cel din urmă este chiar mai elusiv decât Logosul, fiind identificat uneori, în iudeo-creștinismul timpuriu, cu Cristos însuși, alteori cu un înger, iar uneori chiar cu o ipostază feminină (*rûah* în limbile semitice e feminin), Maica Logosului⁵⁷. Structura ierarhică a Treimii n-a fost de fapt stabilită înainte de Origen care, potrivit Sfântului Ieronim, era un subordinaționist⁵⁸. Ca și Filon, Origen îl numește pe Dumnezeu *ho theos*, iar pe Fiu numai *theos* ori chiar „Dumnezeu secund”⁵⁹ și afirmă că cele trei sînt *hypostaseis* distincte. După H.A. Wolfson⁶⁰, Origen a aflat, ca și Plotin, din Ammonios Saccas că Logosul este generat veșnic. Alți teologi creștini au împrumutat acest principiu mai degrabă de la Plotin decât din scrierile lui Origen⁶¹.

Modalistul Noetus din Smyrna era, potrivit lui Tertulian, monarhian, atîta timp cît nu recunoștea decât un singur Dumnezeu. Consecința era că Dumnezeu a murit pe cruce – ceea ce Tertulian numea „patripassianism” (Dumnezeu-Tatăl a suferit)⁶². Acest modalism destul de naiv a fost transformat într-un sistem de Sabellius⁶³, care a mers la Roma în jurul anului 215 și a fost excomunicat de Papa Calist (217-222), după ce, mai întîi, fusese sprijinit de acesta. Sabellius îl privea pe Dumnezeu ca pe o monadă, denumită Fiu-Tată (*hyiopator*). Asemeni soarelui, *Fiul-tată radiază căldură și lumină neîmpărțit*. Dumnezeu este astfel unul singur, însă are trei „modalități”: conform cu facerea și ordinea lumii el este Tatăl, conform cu mîntuirea el este Fiul și conform cu îndurarea este Sfântul Duh.

Condamnînd sabellianismul, ortodoxia a repudiat subordinaționismul lui Origen, stabilind o egalitate între ipostazele cerești. Teologia antiohiană, căreia i s-a atribuit o tendință adopționistă constantă, a cărei însemnătate ar consta în evitarea oricărui amestec dintre Logosul divin și om în persoana lui Cristos, se afla poate mai aproape de distincțiile origeniste asupra acestui punct. Doctrina trinitară a lui Pavel din Samosata nu este cunoscută exact. S-ar putea

să fi fost o formă subtilă de unitarianism, care atrăgea după sine acceptarea formală a formulei trinitariene. S-ar putea ca el să fi propăvăduit privitor la Cuvînt că acesta nu este substanță (*ousia*), ci un enunț verbal al Tatălui și, ca atare, indistinct față de însuși Tatăl.

Preotul alexandrin Arie (hirotonit în anul 313 și mort la 336) a fost excomunicat de către episcopul Alexandru al Alexandriei în 318. Formula de credință stabilită la Niceea (325), cu afirmația ei controversată că Tatăl și Fiul sînt „de o ființă” (*homoousios*), reflectă în principal controversa legată de arianism. Numai trei sînt textele care i se pot atribui cu certitudine lui Arie : o confesiune de credință prezentată episcopului Alexandru, o scrisoare către sprijinitorul său Eusebiu din Nicomedia și o mărturisire adresată împăratului Constantin (la anul 325 sau 327). Cîteva fragmente din poemul său *Thalia* (aprox. 322) ne sînt relatate de îndîrjitul său oponent, Atanasie. Scrisoarea către Alexandru afirmă că Fiul există în realitate, însă că el este *agennetos* (nenăscut). Scrisoarea către Eusebiu din Nicomedia afirmă că Dumnezeu și Fiul său nu coexistă, întrucît Dumnezeu îi preexistă Fiului său. Astfel, Fiul ar trebui să fie ori parte din Dumnezeu, ori o emanație a lui, un Dumnezeu secund. Pentru Arie, numai Dumnezeu este *anarchos*, Fiul are o *arche*.

Dacă Atanasie nu se înșeală, Arie crede că Dumnezeu și Fiul nu sînt de aceeași *ousia*. El mai afirma și că Tatăl este indivizibil și incognoscibil de către Fiul. Mai mult încă, Fiul este incapabil de a-și înțelege propria sa *ousia*. Un citat din *Thalia* confirmă acest lucru⁶⁴. Fiul este în mod clar subordonat Tatălui. Așa stăteau lucrurile și la Origen. După Origen, Cristos era *hypostasis* și *ousia* – adică viețuire individuală reală, opusă unei existențe conceptuale. Credința implică a crede în trei *hypostaseis* avînd trei *ousiai* diferite (*In Iohann.* II.10). Origen n-ar fi subscris la folosirea cuvîntului *homoousios* cu privire la cele trei persoane ale trinității, pur și simplu fiindcă pentru el *hypostasis* era aproape sinonim cu *ousia*. Aici Arie nu face decît să-l urmeze pe Origen⁶⁵.

La Conciliul din Alexandria din 362, un număr dintre episcopii prezenți au optat pentru *homoiousious* (de substanță similară) în loc de *homoousios*. Conciliul din 381 de la Constantinopol, sub presiunea teologiei Părinților din Capadochia – Vasile din Cezareea (mort la 372), prietenul său Grigorie din Nazianz și fratele său mai mic Grigorie de Nyssa – a repus în drepturi cuvîntul *homoousios* în

lumina explicațiilor date de Grigorie din Nazianz, decretînd că cele trei componente ale Treimii sînt o singură *ousia* și trei *hypostaseis*.

Discuția purtată de Augustin asupra formulei trinitare („o singură esență, trei persoane”) conține doar un singur element fundamental nou, încorporat ulterior în crezul pseudo-atanasian adoptat în Occident : că Duhul Sfînt purcede de la Tată și de la Fiu⁶⁶.

La prima vedere, sistemul controverselor trinitare e simplu și pare a fi organizat în baza a trei dihotomii principale : o „persoană” în Mîntea lui Dumnezeu *versus* mai multe „persoane”, egal *versus* subordonat și distinct *versus* indistinct. Fiecare element al acestor dihotomii poate funcționa virtual ca piesă de construcție în orice combinație (o situație diferită în raport cu dihotomiile ierarhice din sistemul cristologic). Este, în acest fel, posibil să avem o teologie care este monarhiană, subordinaționistă și nu distinge între Tată și Fiu (modalism, variantă a patripasianismului) ; o teologie trinitară, care este subordinaționistă însă face distincția între Tată și Fiu (Origen, Arie), o teologie trinitară subordinaționistă și care nu face această distincție (Pavel din Samosata ?) ; și o teologie trinitară care nu este subordinaționistă și distinge între Tată și Fiu („ortodoxie”). Același sistem mai poate fi descris și conform distincțiilor terminologice ale Părinților înșiși (*hypostasis versus ousia versus prosopon*). Însă confuzia între acești termeni ne descurajează de la o asemenea întreprindere.

La încheierea acestei scurte analize, pare cu putință să afirmăm că teologia trinitară este în mod sigur un „sistem”, adică un obiect ideal care există în propriul său spațiu logic. Cu toate că atît dezbaterele cristologice cît și cele trinitare formează sisteme de acest fel bazate pe dihotomii, cele două sisteme sînt diferite, în măsura în care unul este bazat pe o ierarhie de opoziții binare, iar celălalt este compus din unități, în cadrul cărora elemente izolate pot intra, virtual, în orice combinație posibilă.

Și totuși, după cum vom vedea pe parcursul studiului nostru, opozițiile binare care aparțin structurii unui sistem ierarhic se pot desprinde cu ușurință și pot intra – ca unități izolate sau ca elemente de construcție – în compoziția altui sistem, fie el ierarhic sau alcătuit din alte „cărămizi” similare. Acest lucru arată nu numai flexibilitatea ierarhiilor, ci și faptul că există un tipar de acțiune interactivă între sisteme pe care noi am ales să le clasificăm drept independente, ca

de exemplu creștinismul și gnosticismul. De fapt, în multe privințe cele două sisteme au un sistem de bază comun, dar activează în el opțiuni diferite. În sine, acest lucru ar trebui să demonstreze inutilitatea etichetelor, care contrazic continuitatea sistemelor de gândire. În termeni morfodinamici, creștinism și gnosticism sînt, dintr-o serie întreagă de motive, transformări (sau deformări) ale unuia în celălalt, prin urmare perspective asupra (și înăuntrul) aceluiași sistem.

Oricine are cele mai vagi noțiuni despre creștinismul timpuriu știe cît de aprige pot fi dezbaterile teologice, mai ales după declarația constantiniană de tolerare a creștinilor (313) și cît de inimaginabil de odioși au fost mulți dintre cei pe care Biserica i-a canonizat. Se pare că miza era imensă, din moment ce, după cum ne spune un Părinte al Bisericii din secolul al IV-lea, pînă și gloata oamenilor din piață își uita de treburile de fiecare zi ca să se certe în legătură cu *hypostaseis* și *prosopa*. Mai știm și că pentru triumful cîtorva au fost umiliți, exilați, bătuți cu pietre, eliminați moral sau chiar fizic o mulțime de oameni, prin mijloace care erau, probabil, demne de o cauză mai bună. De ce toate acestea, dacă ceea ce îi preocupa pe teologi nu era decît un joc mental (nu mult deosebit de jocul de șah, deși relativ mai simplu)? A fost un joc de mare forță, ale cărui reguli au preocupat mințile lor strălucite timp de secole și continuă să le preocupe pe ale noastre. Este interesant să constatăm că puterea era aici implicată într-o asemenea măsură încît, dintre toate posibilele soluții ale sistemului (care sînt la fel de adevărate sau la fel de false), va triumfa și va fi proclamată „ortodoxă” una medie. Atunci cînd Biserica a decis că Sfîntul Duh glăsuiește prin intermediul declarațiilor conciliare, ea avea probabil dreptate în măsura în care regulile sistemului par a se stabili pe la mijloc.

D'Arcy Thompson face observația că fondatorul modern al clasificării speciilor, Linnaeus (1707-1778), a utilizat termenii simpli, descriptivi, folosiți în împărțirea pe categorii a plantelor și animalelor, pentru a grupa cristalele pe care le găsea după culoare și formă. Atunci cînd s-a descoperit că legăturile structurale care dau forma distinctivă și calitățile mineralelor sînt de ordin strict matematic, cristalele au fost definite prin formule. Natura obiectului și studierea lui s-au modificat pentru totdeauna.

Intenția noastră este să demonstrăm că religia este analizabilă într-un mod similar. Din punctul nostru de vedere, deși se află

împrăștiată în timp prin istorie, ea este o combinație de „obiecte ideale”, nu mult deosebită de filozofie și chiar de știință. Pe parcursul lucrării de față vom mai descoperi și alte lucruri: nu numai faptul că structura tuturor acestor curențe religioase, de la gnosticism la catharism, este dependentă de același sistem, ci și faptul că religia, filozofia și știința nu-și construiesc „obiectele ideale” în moduri diferite. În consecință, ele vorbesc despre aceleași lucruri, în feluri care pot suna diferit, dacă nu chiar incompatibil, din perspectivă euristică, dar care sînt identice din perspectivă sistemică.

NOTE

1. Vezi Abraham Pais, „*Subtle is the Lord...*” : *The Science and the Life of Albert Einstein*, Oxford Univ. Press, New York, 1982, pp. 266 sq.
2. Vezi A. Pais, *op.cit.*, p. 319.
3. Prima ediție a *Flatlandei* trebuie să se fi tipărit în 1883 ; ea nu s-a păstrat. Sînt accesibile retipăriri ale edițiilor care au urmat (vezi E. Abbott Abbott, *Flatland*, with a preface by Isaac Asimov, Harper & Row, New York, 1983). Eroul povestirii se numește A. Square („A Pătrat”), cum trebuie, fără îndoială, să i se fi spus lui Abbott însuși în timpul școlii ; vezi Rudy Rucker, *Geometry, Relativity, and the Fourth Dimension*, Dover, New York, 1977 ; de același autor, *The Fourth Dimension : A Guided tour of the Higher Universes*, Houghton and Mifflin, Boston, 1984. Vezi articolul meu „A Historian Kit for the Fourth Dimension”, în *Incognita* 2(1990), pp. 113-129 și cartea mea *Out of This World : A History of Otherworldly Journeys and Out-of-Body Experiences, from Gilgamesh to Albert Einstein*, Shambhala, Boston, 1991*.
4. Prefixul grecesc *hyper* sau prefixul latin *super* indică un obiect avînd cu o dimensiune mai mult de trei ; pentru Einstein, această dimensiune este timpul.
5. Vezi articolul meu „A Historian Kit for the Fourth Dimension”, *loc. cit.*
6. Acest lucru nu presupune existența unei alte lumi în superspațiu, cum credea, la începutul secolului nostru, ziaristul P.D. Ouspensky.
7. Vezi Howard Gardner, *The Mind's New Science : A History of the Cognitive Revolution*, Basic Books, New York, 1985.
8. Vezi Rudy Ruckner, *The Fourth Dimension* ; alte trimiteri în articolul meu „A Historian Kit for the Fourth Dimension” și în cartea mea *Out of This World*.
9. *Goethe's Botanical Writings*, trad. B. Mueller, Univ. of Hawaii Press, p. 88.
10. Vezi Rudolf Magnus, *Goethe as a Scientist*, trad. H. Norden, Schuman, New York, 1949, p. 79.
11. *Idem, ibidem.*, pp. 44-45.

* Ediția românească a cărții : Ioan Petru Culianu, *Călătorii în lumea de dincolo*, trad. de Gabriela și Andrei Oișteanu, Nemira, București, 1994, 1996 ; Polirom, Iași, 2002 (n.ed.).

12. *Cours de linguistique générale* al lui Ferdinand de Saussure a fost publicat în 1916, la trei ani după moartea savantului, pe baza notelor de curs ale discipolilor săi.
13. Mircea Eliade, *A History of Religious Ideas*, 3 vol., trad. W.R. Trask et alii, Univ. of Chicago Press, Chicago, 1978-1985.
14. Vezi W.E. Le Gros Clark și P.B. Medawar, *Essays on Growth and Form Presented to D'Arcy Wentworth Thompson*, Clarendon Press, Oxford, 1945.
15. A doua ediție a întregii lucrări a fost publicată în 2 vol. la Cambridge Univ. Press în 1942 (116 pagini) și a fost retipărită în 1952.
16. Vezi Rudy Rucker, *Mind Tools*, Houghton Mifflin, Boston, 1987.
17. *On Growth and Form*, ed. 1942, vol. 2, p. 1023.
18. Thompson, *op.cit.*, vol. 2, p. 933.
19. *Idem*, vol. 1, n. 85.
20. *Idem*, p. 285.
21. Vezi D'Arcy W. Thompson, „Morphology and Mathematics”, în *Transactions of the Royal Society of Edinburgh* 50 (1916), pt. 4, nr. 27, pp. 857-895.
22. Thompson, *op.cit.* vol. 1, p. 283.
23. Thompson, *op.cit.*, vol. 1, p. 286. Cuvîntul a fost creat în 1876 de A. Giard.
24. Agnes Brooks Young, *Recurring Cycles of Fashion*, Harper & Row, New York, 1973 ; vezi articolul meu „A Corpus for the Body”, în *Journal of Modern History*, martie 1991*.
25. Arianii puteau pretinde că în Dumnezeu există trei ipostaze, înțelegînd prin aceasta că există trei substanțe ; sabellienii puteau pretinde că există o singură ipostază în Dumnezeu, înțelegînd prin aceasta o singură persoană ; iar monofiziții erau îndreptățiți să pretindă că în Cristos există o singură ipostază, înțelegînd prin aceasta o singură substanță.
26. *Adv. haer.* III. 19 sq.
27. *Ad Magn.* 8.2.
28. *Ad Trall.* 9.1-2.
29. *Adv. haer.* III.18.
30. *Adversus Praxean* 27.
31. *Paed.* I. 8 ; *Protrept.* XI.

* Articolul a apărut și în românește : „Un corpus pentru corp”, *Viața românească*, 12, 1992, pp. 83-103, traducere de Catrinel Pleșu ; a fost inclus în Ioan Petru Culianu, *Jocurile minții*, Polirom, Iași, 2002, pp. 293-323 (n.ed.).

32. *Endiathetos* : *Ad Autolyicum* II. 10, în Theophilus of Antioch, *Ad Autolyicum*, ed. și trad. R.M. Grant, Clarendon Press, Oxford, 1970, p. 39.
33. *Prophorikos*.
34. *Ad Autolyicum* II. 10, trad. Grant.
35. „Qui antem initium dat Verbo Dei vel Sapientiae Dei, intueri ne magis in ipsum ingenitum patrem impietatem suam iacet, cum eum neget semper patrem fuisse et genuisse Verbum et habuisse Sapientiam in omnibus anterioribus vel temporibus vel saeculis, vel si quid illud est quod nominari potest” (*De principiis* I.3.31. 1-4, p. 126 Görgemanns-Krapp).
36. Athanasius, *Contra Arianos*; cf. R. Williams, *Arius : Heresy and Tradition*, Darton, Longman & Todd, London, 1987.
37. „Tum deinde quia Christus Iesus, ipse qui venit, ante omnem creaturam natus ex patre est. Qui cum in omnium conditione patri ministrasset («per ipsum» namque «omnia facta sunt»), novissimis temporibus se ipsum exinaniens homo factus est, incarnatus est, cum deus esset, et homo factus mansit quod erat, deus. Corpus assumsit nostro corpori simile, eo solo differens, quod natum ex virgine et spiritu sancto est. Et quoniam hic Iesus Christus natus et passus est in veritate et non per phantasiam, comunem hanc mortem vere mortuus; vere enim et a mortuis resurrexit et post resurrectionem conversatus cum discipulis suis assumptus est” (*De princ.* I. Praef. 4, pp. 88-90 Görgemanns-Krapp).
38. Justin, *Dial. cum Trypho* 47; Iren. I.26.1; III.11.7; III.21.1.
39. Cf. Eusebius, *Hist.eccles.* V. 28-29.
40. Cf. J.N.D. Kelly, *Early Christian Doctrines*, 1960; Harper & Row, San Francisco, 1978, pp. 115 sq.
41. În secolele II-III; cf. Hipp., *Ref.* IX; Epiph., *Pan.* 57.1.8.
42. *De princ.* II.6.3.
43. Frances Young, *From Nicaea to Chalcedon : A Guide to the Literature and Its Background*, Fortress Press, Philadelphia, 1983, p. 74.
44. *Anthropos entheos*; Young, *op.cit.*, pp. 185-186.
45. Young, *op.cit.*, pp. 188-189.
46. *Prosopon*; Young, *op.cit.*, pp. 191-210.
47. Theodor din Mopsuestia, *De incarnatione* VII.4, în R.A. Norris, *The Christological Controversy*, Fortress Press, Philadelphia, 1980, p. 118.
48. R.M. Grant, *Gods and the One God*, Westminster Press, Philadelphia, 1986; vezi recenzia mea în *History of Religions* 27 (1987), pp. 97-98.

49. Young, *op.cit.*, pp. 259 sq.
50. Young, *op.cit.*, pp. 262.
51. În Norris, *Christological...*, p. 143.
52. *Scrisoare către Ioan de Antiohia*, în Norris, *op.cit.*, p. 143.
53. W.H.C. Frend, *The Rise of the Monophysite Movement*, Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1972, pp. 29-30.
54. *Idem*, pp. 2-3.
55. Vezi Mircea Eliade și I. P. Couliano, *Dictionnaire des religions*, Plon, Paris, 1990, pp. 127-129*.
56. După cum vom vedea, istoria poate fi într-adevăr definită ca „morfodinamică integrată a obiectelor ideale”.
57. Vezi James M. Robinson, „*Very Goddess and Very Man: Jesus' Better Self*”, în Karen L. King (ed.), *Images of the Feminine in Gnosticism*, Fortress Press, Philadelphia, 1988, pp. 113-127.
58. *Ed. ad Avitum*, 124.2: „Filius quoque minorem a patre eo quod secundus ab illo sit, et spiritum sanctum inferiorem a filio in sanctis quibusque versari, atque hoc ordine maiorem patris fortitudinem esse quam filii et spiritus sancti, et rursum maiorem filii fortitudinem esse quam spiritus sancti, et consequenter ipsius sancti spiritus maiorem esse virtutem ceteris, quae sancta dicuntur.”
59. W.G. Rusch, *The Trinitarian Controversy*, Fortress Press, Philadelphia, 1980, p. 14; cf. C. Cels. V.39.
60. Harry Austryn Wolfson, *The Philosophy of the Church Fathers*, 1956; Harvard Univ. Press, Cambridge, MA, 1976, pp. 219-222.
61. Alexandru din Alexandria (cf. Theodoret, *Eccl.hist.* 3-4; Epiph., *Pan.*, 69.9), Marius Victorinus (*Adv. Arium* I.34) și Augustin, care a cunoscut o parte din *Enneade* în traducerea lui Victorinus (*Enar. in Ps.2.6*; *Epist.* 238.24; *De Div. Quaest.*, 37; *De Trinit.* V.5.6.).
62. Tertulian rezumă în felul următor poziția modaliștilor Epigonus și Cleomenes: „duos unum volunt esse, ut idem pater et filius habeatur” (*Adversus Praxean*, circa 213 p.C). Potrivit acestora, Cuvântul (*Verbum*) este doar *vox et sonus oris*, neavînd decît o existență nominală. Atunci cînd Fiul pătîmește (*patitur*), Tatăl suferă alături de el (*copatitur*).
63. Cf. Hipp. IX, 11 sq.
64. Cf. Athanasius, *De synodis* 15.

* Ediția românească a cărții: Eliade/Culianu, *Dicționar al religiilor*, trad. de Cezar Baltag, Humanitas, București, 1993, 1996 (n.ed.).

65. Cf. R. Williams, *Arius*, pp. 132-143.
66. Wolfson, *op.cit.*, pp. 350-359.

Capitolul I

Dualismul : o cronologie

*Erezia începe cînd laicii încep să citească
și să comenteze Scripturile.*

Petru din Sicilia

1. O definiție de lucru

Termenul dualism (*dualismus*) a fost creat în 1700 de către Thomas Hardy pentru a descrie doctrina zoroastriană a celor două Spirite opuse, al Binelui și al Răului. În domeniul istoriei religiilor sensul termenului a devenit, pe parcurs, mai tehnic decît este în filozofie, unde desemnează de obicei opoziția între suflet și trup ori între formă și materie, sau opoziția carteziană dintre Intellect *versus* Întindere, ca în lucrarea clasică a lui A.O. Lovejoy, *Revolt against Dualism*. La o considerare mai atentă se vedește că dualismul filozofic nu este decît un caz particular al uzului mai amplu pe care termenul îl are în domeniul istoriei religiilor. Aici el a ajuns să fie aplicat tuturor doctrinelor în care lumea și/sau ființele umane, sau părți ale lor, sînt rezultatul unei geneze datorate unor creatori distincți¹. Dualismul este un instrument în slujba teodiceei, care este o încercare de a concilia existența unui Creator bun cu imperfecțiunile de netăgăduit ale lumii și ale existenței omenesti. Evident, problema este de la bun început perfect insolubilă dacă nu se utilizează un anumit tip de definire a lui Dumnezeu, numită *apofatică* (din grecescul *apophasis*, „refuz, negare”) sau negativă, în care Dumnezeu apare drept insondabil și dincolo de orice predicat pozitiv, cum ar fi „bun” sau „atotștiitor”. Aflîndu-se dincolo de bine și de

rău, Dumnezeu poate fi la originea acelor evenimente pe care înțelegerea noastră mărginită le interpretează drept pline de durere și fără sens cum ar fi, de pildă, suferința și moartea. Deși tehnica teologiei apofatice este foarte veche (se află ilustrată în dialogul lui Platon *Parmenide*), pînă și maeștrii acestui stil au refuzat să tragă din caracterul imprevizibil al hotărîrilor lui Dumnezeu concluzia ce pare, totuși, confirmată de mai multe pasaje din Tanakh (1 Sam.2 etc.) : că Dumnezeu este autorul răului, afirmație reluată și în legătură cu Dumnezeul atotputernic din Coran (de ex. VI. 17, 39, 65 etc.)

Prin urmare, dată fiind situația acestei lumi, n-ar trebui să ne surprindă faptul că niște ași ai teologiei apofatice cum sînt gnosticii vor încerca să-l dezvinovățească pe Dumnezeu de orice implicare în creația lumii inferioare. Astfel, inventarea unui al doilea principiu, răspunzător de cele rele, apare drept un instrument uzual, chiar atunci cînd este superfluu.

Și, ceea ce este mai important, definițiile răului variază. În zoroastrism cele două Spirite sînt răspunzătoare, fiecare, de o creație separată, iar realitatea devine astfel obiectul unei clasificări duale : cîinele este un animal bun, măgarul un animal rău. La Platon este rău trupul ; în platonismul tîrziu – materia în general.

Miturile dualiste ale creației sau doctrinele asupra lumii abundă în toate religiile și filozofiile omenirii. Uneori hotarul care le desparte de viziunile monarhiene (care conțin un unic principiu, *arhe*) este greu de trasat, pînă într-atît încît unele dezvoltări dualiste pot caracteriza mituri monarhiene sau doctrine monistice. În general, încetăm de a mai considera dualistă o doctrină în care al doilea principiu este creat de către cel dintîi și nu deține o putere reală asupra acestuia, însă e vorba adesea de o chestiune de interpretare. Astfel, de pildă, cu începere din creștinismul timpuriu, mitul căderii lui Lucifer a fost utilizat pentru explicarea tuturor relelor – inclusiv a păcatului original, după Augustin. Definind acest mit drept dualist. J.B. Russel consideră că, în întregimea lui, creștinismul medieval a fost dualist². Dar nu vom zăbovi asupra etichetărilor mai mult decît este strict necesar. Fie că a fost dualist, fie că nu, creștinismul se deosebește de gnosticism prin aceea că n-a considerat niciodată că lumea aceasta ar fi fost creată de altcineva decît Dumnezeu însuși. Un poem ca *Paradisul pierdut* al lui Milton, care accentuează, într-o anumită măsură, grandoarea Potrivnicului și a încercărilor acestuia

de a submina creația lui Dumnezeu, nu pierde niciodată din vedere că Satan este doar un subordonat. Unui mare cunoscător al dualismului, Harold Bloom, nu i-a scăpat observația: „Milton”, scrie el, „care respingea orice dualism, este... citit într-o manieră total dualistă de către autorii care alcătuiesc tradiția dominantă a interpretării operei sale, printre ei C.S. Lewis înscriindu-se ca un reprezentant de frunte”³.

Oricât de sofisticat a putut deveni între timp, dualismul este în esența lui o soluție extrem de simplă pe care mintea omenească a născocit-o pentru a justifica imperfecțiunile bătătoare la ochi ale existenței. Oamenii n-au așteptat să se inventeze scrierea ca să exprime această concepție. Ea apare în majoritatea regiunilor globului, în mituri înregistrate de antropologi⁴. Un personaj, mai adesea masculin decât feminin, care poate fi etern ca și Ființa primordială, sau născut după ea (uneori chiar din Ființa Primordială însăși), deteriorează creația, din pricina neîndemînării sale sau, mai frecvent, din pricina pornirii sale irezistibile de a face pozne. (Într-adevăr, acest personaj e cunoscut drept un Poznaș, un șarlatan – un Trickster⁵.) Antropologii numesc dualiste acele mituri în care Tricksterul apare ca antagonist al Ființei Primordiale⁶.

2. *În căutarea originilor*

Atunci când s-a descoperit masiva prezență a miturilor dualiste în Europa, istoricii au crezut, poate mai mult decât li se pare astăzi, că principala sarcină a disciplinei lor este de a descoperi originea fenomenului. În consecință, „originilor” le-au fost conferite o forță și o prestanță aproape mistice. Îndelungata căutare a originilor dualismului a început cu A.N. Veselovski (1872), care a atribuit apariția legendelor dualiste slave răspîndirii bogomilismului. Descurajat de savantul finlandez Julian Kron, Veselovski s-a convertit în 1889 la ipoteza acestuia: legendele dualiste sînt fino-ugrice și uralo-altaice la originea lor. Doi ani mai târziu (1891), descoperind că antropologul francez De Charencey a publicat o serie de mituri dualiste nord-americane, Veselovski a ajuns la concluzia prudentă că geneza dualismului trebuie să fi avut loc, în mod independent, în arii geografice diferite⁷.

Chestiunea ar fi putut fi considerată lămurită – și poate era mai înțelept – dacă nu s-ar fi descoperit că întinderea dualismului, în spațiu și în timp, este mai amplă decât s-a presupus inițial. Pentru a integra acești factori noi în propria sa teorie, savantul ucrainean M.P. Dragomanov s-a văzut silit să facă un veritabil tur de forță în anii 1892-1894. În ciuda acestui efort, teoria sa nu se susține decât cu ajutorul unor omisiuni, ca să nu mai vorbim de faptul că, oricum, premisele unei simple difuzări teritoriale se arată destul de diforme.

Postulînd faptul că un număr însemnat de legende în care se spune că Tricksterul se scufundă în apă după nămolul necesar creării pămîntului nu-și pot avea originea decât într-o regiune maritimă, Dragomanov hotărăște că această regiune trebuie să fie neapărat India. Din India mitul a migrat în Mesopotamia, din Mesopotamia în Iran (unde a influențat zurvanismul, o formă de zoroastrism eretic, probabil beneficiînd de audiență pentru o scurtă vreme, sub domnia cîtorva cîrmuitori sassanizi), iar de acolo în Caucaz și în Europa, unde a dat naștere gnosticismului. Prin maniheism (o formă de gnosticism) mitul a ajuns în Asia Centrală; prin intermediul armenilor paulicieni a revenit în Europa și a influențat bogomilismul. În cele din urmă, Dragomanov a realizat neputința teoriei sale de a explica prezența miturilor dualiste în America de Nord. În consecință, fără să dea impresia că e conștient de acest lucru, s-a contrazis cu desăvîrșire, recurgînd la afirmarea unei „geneze independente” în arii diferite⁸.

Oskar Dähnhardt (în anii 1907-1912) a făcut distincție între două variante principale ale acestor legende și le-a denumit pe una asiatică, iar pe cealaltă bogomilică. În varianta asiatică Tricksterul este de obicei o pasăre, în timp ce în varianta bogomilică este numit Satana(el). Mai mult, în aceste legende își fac apariția două motive distincte: „scufundarea” („plonjonul”) (*Tauchmotif*), posibilă doar într-o zonă maritimă, și dualismul. Cît despre răspîndirea celor două tipuri, Dähnhardt îl urmează pe Dragomanov, explicînd versiunile nord-americane drept rezultat al migrațiilor dincolo de Strîmtoarea Bering⁹.

Că Iranul ar fi fost patria dualismului va deveni o ipoteză extrem de elaborată și de la modă o dată cu școala germană de istorie a religiilor (*religionsgeschichtliche Schule*), ai cărei reprezentanți marcanți au fost Wilhelm Bousset și Richard Reitzenstein. Am făcut în altă parte o critică a lucrărilor lor¹⁰. Astăzi ele ne apar drept una

dintre cele mai masiv construite și mai intens aclamate gafe ale acestui secol, sprijinită pe uneltele redutabile ale filologiei germane și pe reputația de temeinicie (*Gründlichkeit*) a acesteia. Ca pentru a contrazice asemenea locuri comune etno-geografice, Reitzenstein era cu adevărat un spirit volatil și totuși capabil să se agate cu îndrjire de ultima idee peste care dăduse. Astfel, s-a arătat mai întâi convins că tot ce aparține Antichității târzii ar proveni din Egipt, însă către 1920 a făcut o cotitură radicală în direcția Iranului, folosindu-se de compilații din secolul al IX-lea p.C. – pentru a stabili originile persane ale platonismului (!). Reitzenstein a fost cel care a inventat așa-numitul Mister iranian al Eliberării (*Das iranische Erlösungsmysterium*, 1921), un fel de doctrină mistică ce ar fi în măsură să explice nu numai creștinismul și gnosticismul, ci chiar și platonismul Antichității. Carsten Colpe a dezvăluit sistematic erorile acestei concepții la începutul anilor șaizeci¹¹; cu toate acestea unele dintre ideile școlii germane mai planează încă asupra studiilor moderne. Nu vom mai insista aici în legătură cu aceste probleme¹².

În jurul anului 1960, proliferarea ipotezelor cu privire la originile gnosticismului luase asemenea proporții, încît a trebuit să se țină un colocviu internațional la Messina, în Italia, pentru a le certifica validitatea¹³. A devenit limpede că, deși s-a subliniat în special prezența unor elemente evreiești și samaritene în gnosticism, cea mai inatacabilă perspectivă asupra dualismului gnostic rămîne cea avansată de savanta franceză Simone Pétrement¹⁴ și de Ugo Bianchi¹⁵. În studiile sale, Bianchi a formulat o tipologie a dualismului mai extinsă și mai completă decît predecesorii săi (inclusiv Pétrement) și a făcut tentativa de a o transforma – utilizînd elemente ale unei teorii aparținînd maestrului său Raffaele Pettazzoni¹⁶ – într-o secvență istorică¹⁷.

3. Funcționează „tipologiile istorice” ?

În comparație cu teoria plină de asperități a migrației, formulată inițial de Veselovski și dezvoltată ulterior de școala germană de religie, punctul de vedere al lui Bianchi reprezintă un pas uriaș înainte pentru înțelegerea dualismului ca proces mental cu o anumită

durată în timp. Cu toate acestea, la fel ca majoritatea istoricilor, Bianchi n-a reușit să vadă dualismul drept un „obicei ideal” în dimensiunile sale logice. Fenomenul apare astfel sărăcit și introdus forțat într-o schemă temporală prea îngustă pentru a-l cuprinde.

Bianchi a stabilit o regulă privind răspîndirea doctrinelor care i-a dezarmat literalmente pe cei din *religionsgeschichtliche Schule*: ca o anumită trăsătură să fie moștenită, ea trebuie să fie prezentă atît în doctrina de origine, cît și în produsul de derivație. Dualismul zoroastrian este procosmic, gnosticismul este anticosmic. Al doilea nu poate deriva din primul. Zurvanismul sassanid lasă în urma lui, într-adevăr, unele elemente – o transformare a dualismului popular – care pun serios sub semnul întrebării înțelegerea principiului bun Ohrmazd¹⁸. Însă zurvanismul datează abia din secolul al III-lea, iar gnosticismul apare încă de la începutul secolului al II-lea. Originea iraniană a dualismului gnostic este, în felul acesta, exclusă.

Dualismul în general a fost tratat de către Bianchi drept un fenomen istorico-cultural¹⁹: există o fază în dezvoltarea comunităților omenesti în care anumite idei înrudite pe plan cultural își fac apariția în mod obligatoriu. Desigur, acest lucru nu exclude răspîndirea ideilor, care rămîne unul dintre factorii majori în explicarea similarităților dintre culturi. Tot atît de evident însă, gnosticismul n-ar putea fi considerat un simplu derivat. El face parte dintr-un curent subteran de mare importanță în viața religioasă a grecilor. Aici Bianchi s-a arătat de acord cu teza Simonei Pétrement, aducîndu-i însă în discuție pe precursorii lui Platon și, mai ales, pe orfici.

Chiar dacă s-a negat existența unor comunități orfice în Antichitate, o ideologie orfică a existat cu siguranță anterior lui Platon. Ea a lăsat moștenire respingerea și disprețul trupului pornind de la mitul pruncului Dionysos, ucis și devorat de Titani²⁰. De aici, discipolii „stilului de viață orfic” (*bios orphikos*) au ajuns la ideea unui păcat (*timoria*, *scelus*) care precedă nașterea umanității, dar pe care neamul omenesc îl moștenește. Pentru a-l ispăși sînt considerate necesare înfrînările (*apochai*), din care ia naștere vegetarianismul. Acești „puritani ai Greciei”, cum au fost numiți²¹, mai credeau și în metensomatoză sau reîncarnare. Avem deja, în secolul al IV-lea a.C., dacă nu chiar ceva mai devreme, un set de trăsături care

seamănă bine cu gnosticismul și cu celelalte forme de dualism ale Occidentului, până la catharii Evului Mediu. Platonismul are multe în comun cu orfismul: disprețul față de trup (antisomatism), ideea unui „păcat” neprecizat care sortește sufletele individuale căderii și reîntrupării, metensomatoza²². Contrar acelor care, asemenea lui Arthur Darby Nock, fac din gnosticism un fel de platonism „ieșit din matcă”, Bianchi e de părere că gnosticismul se află atât de aproape de platonism deoarece ambele își au originea în speculațiile dualiste de felul celor întrupate de orfism²³. Cu acesta din urmă, gnosticismul mai are în comun și ideea alegerii și consubstanțialității cu divinitatea, căci în mitul orfic omenirea ia naștere din cenușa Titanilor izbiți de fulgerul lui Zeus în chip de pedeapsă pentru deicidul comis și, în felul acesta, avem cu toții în alcătuirea noastră fragmente din trupul lui Dionysos devorat de Titani.

Cu toate că Bianchi a atras atenția în repetate rânduri că ar fi o simplificare excesivă să se atribuie derivarea gnosticismului din orfism, teoria sa privitoare la invarianți n-a reușit să ofere o explicație a situațiilor istorice concrete. Dacă gnosticismul nu derivă din orfism, atunci unde este legătura dintre ele? Dar legătura dintre gnosticism și platonism? În ciuda cunoașterii sale fără egal a dualismului și a sistemului de trăsături distinctive care definesc speciile și subspeciile acestuia, Bianchi a continuat să privească relația dintre ele drept „istorică”, adică de ordin cronologic și nu de ordin pur și simplu logic. Bianchi n-a considerat niciodată dualismul ca pe un „obiect ideal” și, în consecință, n-a acceptat că dimensiunea pe care o au în comun orfismul, platonismul, gnosticismul și curentele dualiste ale Occidentului este în primul rând de ordin logic. În loc de a se naște una din alta, aceste concepții derivă toate dintr-o sursă comună: mintea omenească²⁴.

4. Dualismul occidental : o cronologie

Sistemul dualismului intersectează totuși timpul într-o succesiune cu care cititorul trebuie să se familiarizeze, după cum trebuie să se familiarizeze și cu alte posibile manifestări ale dualismului occidental în timp, spațiu sau cultură.

„Dualismul occidental” este o etichetă sub care se află reunite un număr de curente religioase avîndu-și, majoritatea lor, originea în afara Occidentului Europei sau a Nordului Africii. Marcion era din Sinope, oraș din Asia Mică. Mani era persan și a predicat în Persia. Paulicienii au înflorit în Mesopotamia, iar bogomilii în Bulgaria și pe teritoriul Bizanțului. Și totuși, cu excepția paulicienilor, toate aceste curente, de la gnosticism pînă la catharismul francez și italian, au avut un impact considerabil asupra istoriei Occidentului și au fost tratate drept erezii interne de către Biserica Apuseană²⁵.

„Originea” gnosticismului este, practic, necunoscută, istoria începuturilor sale este controversată, însă pare probabilă o dată de naștere ulterioară anului 70 p.C., legată sau nu de distrugerea Templului din Ierusalim. Atunci trebuie situat „protognosticismul” (vezi, în continuare, capitolul I.7). Marii gînditori gnostici aparțin secolului al II-lea al erei creștine. Basilide a activat în Alexandria, în timpul împăraților Hadrian și Antoninus Pius (117-61). Nu i se cunoaște povestea vieții, dar o fază tîrzie a doctrinei sale se află expusă într-o serie de izvoare (vezi, mai departe, capitolele III și IV), izvoare mult mai avare atunci cînd e vorba de „fiul” său – trupesc ori spiritual – Isidor, cel căruia învățătura gnostică îi datorează un tratat, azi pierdut, asupra învelișurilor astrale ale sufletului.

Cam în aceeași perioadă se situează activitatea lui Marcion, născut în Asia Mică, pe malul Pontului Euxin (Marea Neagră), la Sinope, unde tatăl său e posibil să fi fost episcop al comunității creștine locale. Marcion nu este un gnostic. În unele privințe (vezi capitolul V) învățăturile lui se opun chiar celor ale gnosticilor. Adolf von Harnack i-a stabilit anul nașterii în jurul lui 85 și pe cel al morții în jurul lui 160; unii cercetători mai radicali oferă drept alternativă 70-150, făcîndu-l astfel contemporan cu Părinții subapostolici. Ultima mențiune a acestui personaj, despre care ni se spune că este bătrîn și influent, se face în jurul anului 150, în *Prima apologie* a lui Iustin Martirul.

Întrucît comunitatea evreiască din Sinope trebuie să fi fost importantă, unii îl consideră pe Marcion un evreu creștinat. Ezeziologii din vechime îl calomniază, punîndu-i în seamă seducerea unei tinere fete din Sinope, faptă în urma căreia se spune că propriul său tată l-ar fi excomunicat. Harnack are probabil dreptate atunci cînd interpretează toate acestea drept simple deformări ale metaforei creștine

comune, potrivit căreia ereticii au pîngărit fecioara neîntinată care este Biserica. Excomunicat sau nu, Marcion a fost în măsură să poată dovedi că a aparținut comunității creștine din Sinope.

Marcion era de profesie armator și întreprindea frecvente călătorii pe mare. A stat la Roma cîțiva ani (între 139-144, după Harnack), unde și-a început activitatea dăruind Bisericii romane 200 000 de sesterți – asta este aprecierea lui Tertulian. Potrivit lui R.M. Grant, „200 000” nu reprezintă o cifră precisă; în vorbirea populară însemna, pur și simplu, „o mulțime”. Cu toate astea, numeroși istorici, cum ar fi Hubert Cancik, au luat lucrurile în serios, calculînd că suma i-ar fi ajuns lui Marcion pentru a întreține o gospodărie la Roma timp de douăzeci și cinci de ani²⁶.

Potrivit calculelor lui Harnack, la sfîrșitul lunii iulie a anului 144 al erei creștine, Marcion și-a ținut faimoasa cuvîntare despre parabola copacului bun și a celui rău (Luca 6:43) înaintea unei adunări a preoților din Roma. Romanii i-au respins doctrina și i-au înapoiat darul. Pe la anul 150, Iustin Martirul confirmă că erezia lui Marcion a corupt întreaga lume. Irineu (circa 180-185) îl pune să-l întâlnească pe gnosticul Cerdon, care a venit la Roma din Siria în timpul episcopului Hyginus (Iren. I 27.1). Dacă întîlnirea a avut într-adevăr loc, ea a rămas cu siguranță fără rezultat.

Biserica marcionită era bine organizată și, potrivit lui Tertulian, se asemena mult celei creștine. Avea o ierarhie funcțională, supusă aceleiași discipline stricte ca și restul credincioșilor. Femeile dețineau roluri de conducere. Toți membrii comunității practicau un ascetism sever, precum și encratismul (respingerea căsătoriei). Carnea și vinul erau interzise, peștele însă nu. Sabatul era zi de post. Etica marcionită era eroică în toate privințele. În opoziție cu creștinii, care trebuiau să accepte martiriul, marcioniții îl provocau.

Biserica marcionită era misionară. În secolul al II-lea i-a pus pe creștini într-o situație de marcată competiție, însă în secolul al III-lea și-a pierdut în Occident întreaga putere. Persecuțiile repetate i-au silit pe marcioniți să se retragă în zonele rurale. În secolul al V-lea, Theodoret din Cyr a convertit la ortodoxie opt sate de marcioniți aflate în dioceza sa.

Pe la anul 140, alt creștin care se va dovedi heterodox – un gnostic de data aceasta –, Valentin, pleca din Alexandria la Roma. Tertulian îl prezintă drept un concurent eșuat pentru Sfîntul Scaun,

ceea ce nu se poate referi decît la succesiunea episcopului Pius, în 143. A stat la Roma pînă la începutul pontificatului lui Anicet (154-165). Potrivit lui Epifaniu din Salamis (sfîrșitul secolului al IV-lea), s-ar fi stabilit ulterior pe insula Cipru.

În ciuda unor tentative demne de stimă, doctrina originară a lui Valentin nu poate fi reconstituită pe baza celor cîtorva fragmente păstrate. Din învățătura acestuia au luat naștere două școli : școala apuseană a lui Ptolemeu (contemporan cu Irineu) și Heracleon, precum și școala răsăriteană sau anatolică, din care fac parte Marcu (contemporan cu Irineu), Axionicus din Antiohia și Theodot (din Constantinopol ?).

Sînt vag cunoscuți o serie de gnostici minori : Monoimos „arabul”, Prodikos și pictorul Hermogene din Antiohia, cel care i-a stîrnit lui Tertulian verva satirică.

Din abundența de scrieri anti-gnostice se poate deduce că gnosticii erau numeroși în primele secole ale creștinismului. Cîți dintre ei se aflau oare la Roma ? Un istoric a estimat că, la o populație de aproximativ un milion de locuitori, Roma secolului al II-lea adăpostea între cincizeci și optzeci de mii de evrei practicanți, între douăzeci și treizeci de mii de adepți ai cultelor egiptene, o cifră identică pentru cultele siriene, circa douăzeci de mii de creștini și zece mii de adepți ai lui Mithra. Se presupune că numărul gnosticilor nu depășea cîteva sute, poate chiar mai puțin²⁷.

Chiar dacă cifrele acestea sînt supoziții, rezultă că adevărata pondere a gnosticismului nu era una numerică, ci intelectuală. Prin anii 215-217, Origen pune mîna pe condei pentru a readuce în sînul Bisericii o oaie rătăcită – pe prietenul său, bogătașul Ambrozie din Alexandria, care dădea semne că înclină spre gnoza valentiniană²⁸. Pe la mijlocul secolului al III-lea, Plotin adresează critici gnosticilor valentinieni prezenți în propria sa școală²⁹. Mai existau încă gnostici în Egipt, la sfîrșitul secolului al IV-lea, după cum o dovedesc traducerile în limba coptă ale tratatelor lor originale ; cele mai tîrzii, cum este *Pistis Sophia*, apar puternic influențate de manihism.

Nu se cunosc prea multe în legătură cu istoria socială a gnosticismului tîrziu. Este, cu toate acestea, probabil ca scrierile gnostice să fi circulat printre cenobiții asceți din primele mînăstiri creștine, fondate în Egipt, de către Pahomie, în a doua jumătate a secolului al

III-lea. Îngroparea misteriosului vas de lut de la Nag Hammadi, a cărui descoperire, în 1945, a deschis un capitol nou (și nici pe departe încheiat) în studierea gnosticismului, s-ar putea explica prin enciclica energicului patriarh al Alexandriei, Atanasie (mort la 373), prin care se interzicea, în anul 367, păstrarea cărților extracanonice. În cazul acesta, înseamnă că scrierile de la Nag Hammadi erau proprietatea unui călugăr³⁰.

Sistemul gnostic cel mai important și biserica misionară cu cel mai mare succes sînt opera lui Mani, din secolul al III-lea.

Mani s-a născut la 14 aprilie 216 p.C. Potrivit doxografului musulman Ibn al-Nadīm (circa 988), tatăl său, Pattek (în arabă Futtuq, în greacă Pattikios sau Patekios, în latină Patticius), originar din Ecbatana/Hamadan, se mutase în orașul geamăn Seleucia/Ctesiphon/al-Madā'in. Sub impulsul unei revelații, tatăl lui Mani aderase la comunitatea baptistă a elchazaiților, mughtazilahilor sau „sabeenilor” din regiunea mlaștinilor Mesopotamiei³¹. După naștere, Mani a rămas cu mama sa, al cărei nume nu se cunoaște cu precizie (este numită Mais, Utāhim sau Maryam); aceasta era o Ashgānīa, aparținea familiei imperiale a Arsacizilor. Mai târziu, Pattek și-a introdus fiul în sectă.

La doisprezece ani, Mani are prima întâlnire cu dublul său ceresc, „Geamānul”³², în coptă *saich*, în pahlavi *narjamig*, în arabă *al-taum* (corespunzător aramaicului *tômt*), care îi spune că îi va părăsi pe mughtazilahi.

Fragmente din Codexul Mani de la Köln indică intenția lui de a reforma religia elchazaiților, atribuindu-i miticului ei fondator, Alchasaioș, o revelație care l-a determinat să nu mai molesteze elementele. Căci frecventele abluțiuni practicate de mughtazilahi, îndeosebi, constituiau o gravă maltratare a elementului Apă.

Doisprezece ani mai târziu – la 19 aprilie 240, după calculele lui L. Koenen³³ –, Mani e vizitat a doua oară de Geamānul său și se desparte de elchazaiți. S-a dus în Turan (pe al cărui șah l-a convertit), apoi în Makran și a revenit în Iran sub Shapur I (242-272). A ajuns pînă în orașul Rew-Ardashir de la Golful Persic, apoi în Babilonia, după aceea la Messena și Suziana. La Messena l-a convertit pe nobilul Mihrshah, făcîndu-l să viziteze, în transă, tărîmul Paradisului de Lumină³⁴. Prezentat lui Shapur I, ajunge în anturajul acestuia datorită unei întîmplări incerte : e vorba fie de spaima care

l-a cuprins pe împărat la vederea lui, fie de vindecarea unei tinere fete din suită³⁵.

După moartea lui Shapur, Mani își păstrează poziția în timpul scurtei domnii a lui Hormizd I (273-274), dar, așteptându-se să cadă în dizgrație sub Bahram I (274-276 sau 277), plănuiește să plece din Suziana în Khorasan. Planurile îi sînt dejucate și este nevoit să ia calea Messenei, oprindu-se pe drum la Ctesiphon și Belabad, oraș al cărui vicerege, Baat, îi era discipoli.

Aici este prins și azvîrlit în închisoare, sub învinuirile avansate de redutabili săi dușmani : Kerdēr, căpetenia preoților-magi (*Mōbadan mōbad*), și căpetenia preoților Focului (*Hērbādan hērbad*). Potrivit lui al-Bīrūnī, Bahram și-ar fi justificat astfel fapta : „Omul acesta dorește distrugerea lumii. De aceea e nevoie să începem prin a-l distruge pe el, înainte de a apuca să-și înfăptuiască planurile”³⁶. În a patra zi a lunii Phamenoth, într-o luni, la ora unsprezece dimineața³⁷, Mani moare, la capătul a douăzeci și șase de zile de închisoare³⁸. Două izvoare siriene menționează că trupul i-a fost jupuit, iar pielea, umplută cu fîn, a fost expusă la porțile orașului elamiților, Bēt-Lapat³⁹.

Moartea lui a fost urmată de un soi de interregnum, după care Sisinnios (Mār Sīsin) și aliatul său Gabriabios (Mār Gabriab) i-au urmat la conducerea comunității. Succesorul lui Sisinnios a fost Innaios. S-au trimis misionari către răsărit și către apus. Marii misionari în Occident au fost Gabriabios, Mār Zāko, Patecius, Abzaxyā și Addai, cunoscut lui Augustin sub numele de Adimantus. Cel mai important misionar în Orient a fost Mār’Ammō.

Maniheismul a cunoscut o expansiune considerabilă. S-a răspîndit în Siria, Egipt, Palestina, Asia Mică, Nordul Africii, Europa, Iranul oriental și, mai tîrziu, în Asia Centrală⁴⁰. Roma i-a adăpostit pe maniheeni încă de la începutul secolului al IV-lea. La 372 prezența lor în Cetatea Sfîntă era atestată printr-un decret al împăratului Valentinian. Zece ani mai tîrziu, îi acordau ospitalitate „auditorului” lor Augustin, care purta cu ei conversații despre doctrină⁴¹. La recomandarea lor, Augustin este numit retor la Milano, orașul unde Ambrozio și Filastru din Brescia declaraseră un război necruțător maniheismului.

Cînd apostazia îl lansează pe Augustin într-o strălucită carieră în cadrul bisericii catolice, un „auditor” din Roma, Secundinus, îi

scrie la Hippona (405), urmărind să-l readucă la credința maniheistă⁴². În 443, majoritatea maniheenilor din Italia par să trăiască la Roma, unde comunitatea lor va mai ființa și pe timpul papei Hormisdas (514-533). Cu siguranță însă maniheenii vor prolifera, la distanță de amenințările care planau asupra bisericii lor, mai ales în Asia Mică⁴³, chiar dacă încă de pe la jumătatea secolului al VI-lea singurele locuri unde mai puteau fi găsiți păreau Constantinopolul și orașul Haran din nordul Mesopotamiei⁴⁴.

E probabil că maniheismul a ajuns în China, datorită unui misionar persan, în anul 694. Se pare că la 719 un astronom manihean a vizitat curtea imperială chineză. La începutul secolului al VIII-lea circulau scrieri maniheiste în limba chineză, lucru care a dus la o condamnare severă a doctrinei perverse a acestora, însă adepții n-au avut de suferit persecuții severe.

În 758 ofițerul An Lushān se răzcoala împotriva împăratului Xuan Zong din dinastia Tang și ocupă cele două capitale, Sian și Luoyang. Împăratul cere ajutor, iar turcii uiguri eliberează Luoyang-ul în noiembrie 762. Conducătorul uigur Mon Yu, poposind la Luoyang din noiembrie 762 până la martie 763, face cunoștință cu niște călugări maniheeni și, impresionat de învățătura lor, îi duce pe patru dintre ei la curtea uigură. La scurt timp după aceea, maniheismul este declarat religie de stat în Imperiul uigur, consecința fiind că maniheenii din China dispun de libertatea de a-și profesa credința. În 840 puterea uigură este distrusă de kirghizi; ca urmare, se pornește o prigoană nemiloasă împotriva maniheenilor chinezi. Pe la 981-984, un grup de refugiați uiguri stabiliți în apropiere de Turfan continuau să profeseze pe față maniheismul, alături de budismul chinez⁴⁵.

În cea de a doua jumătate a secolului al IV-lea, creștinismul fuzionase cu societatea romană. Mulți dintre preoți și episcopi se căsătoreau și aveau copii; de altfel, episcopii erau aleși din sînul patriciatului, ținîndu-se seama mai degrabă de talentele lor administrative, decît de virtute⁴⁶. Periferiile imperiului – Siria, Egiptul și Spania – constituiau leagăne ale mișcărilor ascetice, parte dintre care aveau să fie, mai devreme sau mai tîrziu, declarate eretice. Întrucît mai multe dintre ele au fost citate în legătură cu dualismul, este necesar să le menționăm pe scurt, pentru a confirma sau a respinge asemenea conexiuni.

Mesalienilor – din sirianul *msalleyânê*, „cei care se roagă”⁴⁷ – li s-au dat multe denumiri în grecește : entuziaști, choreuți, adelfieni, eustațieni, lampețieni și marcianiți, printre altele. Sînt menționați pentru prima dată în jurul anului 370 p.C.⁴⁸. Cel mai cunoscut mesalian, poate chiar fondatorul mișcării, este un anume Adelphius, care a dezvăluit secretele sectei lui Flavian, patriarhul Antiohiei (381-404), provocînd astfel alungarea mesalienilor din Siria. Aceștia s-au refugiat în diocesele din Asia și din Pont (Licaonia și Pamfilia). Au fost condamnați, pe la 388, în sinodul din Sideea și anatemizați, în jur de 390, de sinodul din Antiohia înainte de a mai fi condamnați încă o dată de Conciliul din Efes (431). În a doua jumătate a secolului al V-lea, un anume Lampetius, uns preot creștin pe la 460, întemeiază mînăstiri mesaliene în munții care despart Cilicia de Isauria. În Siria, mai existau încă lampețieni pe la 532-534.

La sfîrșitul secolului al VI-lea, mesalienii erau numiți și *marcianiți* (nu marcioniți), după numele unuia dintre conducătorii lor, Marcian, zaraf la Constantinopol pe vremea lui Iustinian și a lui Iustin al II-lea.

Sub prigoană, mesalienii din Mesopotamia și-au găsit un refugiu în Persia sasanidă. Denunțați și condamnați de Conciliile din Seleucia-Ctesiphon (486, 576, 585, poate și 596), ei vor fi persecutați în secolul al VII-lea de către Babai cel Mare, inspector al mînăstirilor în perioada dintre 607-628, cînd scaunul patriarhal rămăsese vacant. Aceștia trebuie să fi fost cei din urmă mesalieni. Acuzația de mesalianism își mai face apariția și după aceea, însă doar ca formă goală de conținut⁴⁹.

Doctrina mesalienilor nu este propriu-zis dualistă sau, în orice caz, nu mai mult decît este dualistă ortodoxia creștină. Răul, după ei, sălășluiește în oameni sub forma unui demon. Trei ani de rugăciune alungă demonul, aducînd înapoi Sfîntul Duh. Acesta se instalează în om într-un fel vizibil și tangibil, asemenea unui foc care îl transformă într-o ființă capabilă să citească în inimile celorlalți, să aibă revelații și, mai cu seamă, să-i vadă pe demonii invizibili celorlalți. Alungarea demonului este o operație fizică ; demonul este expulzat pe gură și pe nas, prin eliminare de spută și de mucus nazal. Persoanele „spirituale” îl pot vedea pe demon ieșind speriat din om, ca un fir de fum sau ca un șarpe⁵⁰. Sfîntul Duh conferă celor care îl posedă un calm deplin ; prin urmare, mesalienii își pot îngădui, în principiu, orice licențe, căci Spiritul nu va fi afectat⁵¹.

În cercurile mesaliene condamnate la anul 400 în Conciliul din Sidea, erau în uz scrierile unui călugăr de la sfârșitul secolului al IV-lea, Simeon din Mesopotamia⁵². În 1941, Hermann Dörries a încercat să demonstreze că scrierile lui Simeon, atribuite lui Macarie cel Mare, erau într-adevăr mesaliene. Într-o foarte frumoasă carte publicată în 1978, Dörries își schimbă opinia, arătând că Simeon nu era nici mesalian, nici dualist⁵³. Simeon credea că răul stăpânește lumea, iar de-acolo nu l-au putut extirpa nici legislația romană și nici mesajul biblic⁵⁴. Este o putere ocultă care determină destinul neamului omenesc, însă *nu aparține naturii umane*; dimpotrivă, este *contra naturii*⁵⁵. Răul nu este un al doilea principiu : a fost creat bun de către Dumnezeu și n-a devenit rău decît prin exercitarea liberului său arbitru⁵⁶. Dumnezeu se folosește de Satana pentru a-l pune pe om la încercare⁵⁷. Potrivit opiniei lui Dörries, Simeon nu era numai anti-maniheist⁵⁸, ci și anti-mesalian⁵⁹.

În îndepărtatul Occident, Priscillian din Ávila, un ascet spaniol ale cărui intenții erau perfect ortodoxe și a cărui doctrină era și ea aproape perfect ortodoxă, și-a dobîndit privilegiul de a fi primul creștin decapitat pentru erezie cu complicitatea Bisericii (la Trêves, în 385). Astăzi opinia generală este că acuzațiile de maniheism și de magie ridicate împotriva lui de către un alt episcop spaniol, Itacius din Ossonoba, fuseseră pur și simplu extrase de către acesta din urmă din izvoare ereziologice binecunoscute, fără nici o referire concretă la priscillianism⁶⁰. În ciuda condamnării pronunțate de cele două Concilii din Toledo, în 400 și 447, existența unor adepți ai lui Priscillian este atestată și de Conciliul din Braga, la 561. Martiriul învățătorului lor, pe care îl știau cu toții nevinovat, îi întărise, dîndu-le puterea să reziste mai bine de două secole, și nu este exclus ca mormîntul său tănuat să fie la originea celebrului loc de pelerinaj de la Santiago de Compostela.

În Egipt, Evagrie din Pont (născut la Ibora în 345, mort în Egipt, la 399) a fost, dacă nu singurul origenist, cu siguranță cel mai celebru. Mulțumită lucrării *Historia lausiaca* a contemporanului său Palladius, biografia lui Evagrie ne este relativ bine cunoscută. Născut în anul 345 pe țărmul Mării Negre, a primit lectoratul* din mîinile lui Vasile cel Mare și, după moartea acestuia în 379, a fost uns

* Al doilea dintre ordinele monahale minore (n.ed.).

diacon de către Grigorie din Nazianz, pe care l-a urmat la Constantinopol. În 381, când Grigorie se retrage din scaunul patriarhal, Evagrie rămîne în preajma succesorului său Nectarie și se îndrăgostește de soția unui înalt demnitar imperial. Ca ultim remediu împotriva pasiunii care îl mistuie, fuge la Ierusalim, unde este primit de bătrîna Melania, care îl convinge să se retragă în deșert. Astfel, se stabilește pentru doi ani în Nitria, apoi rămîne timp de paisprezece ani, pînă la moarte, în pustiu din preajma locurilor numite „Chilii”. Călugării egipteni, mai degrabă frustrați, nu l-au întîmpinat cu prea multă căldură pe intelectualul origenist ; însă acolo, la Chilii, întîlnește el o serie de prieteni ai Melaniei, care îi împărtășesc vederile. Cel mai influent dintre aceștia era Ammonios, poreclit *ho Parotes* („cu urechile legate”), căci își tăia o ureche pentru a nu fi numit episcop. Ammonios avea trei frați, toți foarte înalți, la fel ca și el, și, discipoli cu toții ai lui Abba Pambo, li se spunea *hoi Makroi*, „Lunganii”.

Lucrurile s-au desfășurat relativ pașnic pînă la venirea în Palestina a redevabilului ereziolog Epifaniu, în 393. Patriarhul Teofil al Alexandriei i-a ținut sub ocrotirea sa pe origeniști pînă în 399, când și-a retras protecția, nu din considerente de doctrină, ci în urma unei certe meschine și ne semnificative. Un Sinod convocat în anul 400 la Alexandria condamnă scrierile lui Origen și pe cititorii lor. Expulzați din Egipt, cei patru Lungani își găsesc un adăpost vremelnice la Constantinopol, pe lîngă Ioan Chrysostomul, altă victimă a intrigilor. Cît despre Evagrie, murise între timp, tocmai cu puțin înainte de Bobotează („Epifania”...) anului 399.

Protagonistul intelectual al bătăliei împotriva adepților lui Origen este necruțătorul și nestatornicul Ieronim, stabilit din 386 la Bethleem, într-o mînăstire întemeiată de Paula. Orogenist convins la început, Ieronim trecuse de partea lui Epifaniu în 393, rupînd relațiile cu distinsul său prieten de o viață, Rufin din Aquileia, și cu mulți alții. Controversei locale i se pune capăt în anul 404, prin reconcilierea dintre Teofil și cei patru Lungani. Însă origenismul va mai fi condamnat, în mod repetat și fără drept de apel, în 543 și în 553, la cel de-al V-lea Conciliu ecumenic, unde Evagrie din Pont și Didymus cel orb (maestrul lui Rufin și preferatul de odinioară al lui Ieronim, care îl numea pe orb „Didymus Văzătorul”), sînt anatemiați. Condamnarea lor a fost repetată în 692 și 787, la cel de-al VII-lea

Conciliu ecumenic de la Niceea⁶¹. Ceva mai departe (în capitolul IX) vom lua în discuție origenismul, așa cum apare el în izvoarele ereziologice din ultima parte a secolului al IV-lea⁶².

5. *Gnosticism în Orientul Mijlociu ?*

Savantul german Heinz Halm este campionul teoriei asupra continuității dintre gnosticism și două tradiții șiiite : cea a extremiștilor (*ghulāt*), apăruiți în veacul al VIII-lea în Irak și reprezentați astăzi de nusairii sirieni, și cea a ismaeliților sau qarmaților (Irak, secolul al IX-lea), din care s-au desprins din veacul al XI-lea druzii sirieni⁶³. Analogiile pe care le descoperă Halm sînt mai degrabă superficiale și implică speculații esoterice asupra Genezei, asupra literelor alfabetului, a syzygiilor (perechilor) de eoni cerești, a șirului de profeți și așa mai departe⁶⁴ – toate acestea fiind teme prezente în gnosticism (ca și în mistica iudaică), dar nu specific gnostice. Argumentul principal pe care Halm îl aduce în favoarea tezei sale constă în preținsele asemănări pe care le descoperă între Demiurgul gnostic și Demiurgul din unele scrieri șiiite sectare. De pildă, o cosmogonie ismaelită din veacul al X-lea înfățișează o ipostază feminină, Kuni (un imperativ feminin : „Fii ! ”), care se comportă asemenea demiurgului gnostic⁶⁵. Textul nu comunică tuturor cititorilor convingerea nestrămutată care-l animă pe Halm.

În mod similar, nu există nimic gnostic în mitul lui *Umm al-Kitāb*, Cartea Primordială (literal : „Mama cărților”), scrisă în persană și nu de către ismaeliți, deși a fost descoperită în mediul acestora, la începutul secolului XX. După Halm, partea cea mai veche a scrierii a fost redactată în Irak, în timpul domniei lui Hārūn al-Rashīd (170-193 anul Hegirei/786-809 p.C.). Cea dintîi secvență derivă din apocriful *Viața lui Adam și a Evei*, care s-ar părea că a circulat printre gnostici și a constituit sursa poveștii lui Iblis din Coran (VII.11) ; însă nu era, la origine, un text gnostic. Apocriful povestește cum Azazil (Iblis în textul Coranului) refuză să-l venereze pe Salman, Omul primordial. În consecință, Azazil și cei 124 000 de adepți ai lui sînt alungați din împărăția cerurilor. Dumnezeu îi ia lui Azazil culoarea roșie și din ea face o perdea care să-l ascundă de

privirile îngerilor răzvrătiți. La fiecare o mie de ani Dumnezeu se arată și le face o propunere de pace, pe care mereu răsculații o resping. De fiecare dată Dumnezeu face un nou cer din altă perdea roșie și, pînă acum, a creat opt în total⁶⁶. O cosmogonie similară există și la nusairii sirieni⁶⁷. Ca și în mitul bogomilic (vezi, în continuare, capitolul VIII), sînt reunite aici gustul popular și cunoașterea esoterică și se tinde spre aflarea unui răspuns în legătură cu numărul îngerilor căzuți, cifră care, potrivit lui Augustin, ne dezvăluie *numerus praedestinatorum*, numărul locurilor din ceruri pentru Cei Drepti.

De același tip de speculații se arată interesate și bogomilismul, catharismul sau Kabbala luriană. Dar în astfel de istorii nu există nici un element gnostic, cu atît mai puțin dualist. Căderea Diavolului este aici o povestire coranică ; Diavolul *nu* este un al doilea principiu, iar cerurile sînt, toate, create de Dumnezeu dintr-o substanță – culoarea roșie – provenită de la arhanghelul Azazil. Ne vedem obligați să conchidem că nici unul dintre paralelisme puse în evidență de Halm nu trimite spre o posibilă convergență între gnosticism și doctrinele șiiite, ca să nu mai vorbim de o posibilă derivare a celor din urmă din primul.

Același lucru este valabil și pentru materialele nestudiate de Halm, cum ar fi, de pildă, cosmogonia sectei *Ahl-i-haqq*, care mai putea fi încă întîlnită în anii 1970 în Iranul occidental, în provincia kurdă Kermanshah⁶⁸. Facerea lumii începe de la o perlă primordială, după care Dumnezeu îi dă viață lui Pir-Benyamin sau Jibrayil (arhanghelul Gabriel), care nu-și recunoaște creatorul. Atunci cînd Dumnezeu i se adresează, Gabriel îi răspunde asemenea demiurgului gnostic : „Nu știu cine ești, tu care îmi grăiești în taină ; căci eu sînt o ființă liberă în lume și mai mult nu știu. Nimeni nu are putere asupra mea și, în afară de mine, nu cunosc pe nimeni”⁶⁹. Însă după ce din cauza ignoranței sale rămîne fără aripi, arse de focul mîniei lui Dumnezeu, Gabriel este iertat, își recunoaște neputința și se declară sluga smerită a lui Dumnezeu⁷⁰. Această scurtă demonstrație a omnipotenței lui Dumnezeu nu este urmată de nici un alt episod de geneză. Cosmogonia sectei *Ahl-i-haqq* nu conține nici un fel de motive gnostice, cum nu conține nici mitul yazidiților⁷¹.

Situația mandeenilor din Irak și Iran este total diferită de cea a sectelor șiiite. Ca și evreii, creștinii și zoroastrienii, ei sînt un „popor

al cărții” (*ahl al-kitab*). Limba lor este un dialect aramaic oriental, care a luat ființă în Babilonia de Jos și este înrudit cu dialectul din Babilonia de Sus în care e scris Talmudul⁷². În scrierile lor se polemizează cu Islamul, creștinismul și mai ales cu iudaismul⁷³. Teogoniile mandeene sînt variate și contradictorii⁷⁴. Dualismul mandeean provine direct din maniheism. El este bazat pe opoziția dintre lumea Luminii și a Vieții și lumea Întunericului. Întunericul este fie de aceeași vechime ca Lumina, fie mai recent decît aceasta din urmă. Întunericul conține înspăimîntătoare Hewat/Rūhā (*hewat* este o aluzie la forma lui de animal sau de reptilă), Apa Întunecată sau Noroioasă, pe Balaury și pe Răzvrățiții cei răi. Regele Întunericului este fiul arhidiavolului feminin Rūhā. Acesta mai este numit Șarpele, Balaury, Monstrul, Uriășul, Stăpînul Lumii. Un tratat din *Ginzā de dreapta*⁷⁵ împrumută din maniheism înfățișarea înspăimîntătoare a Regelui Întunericului : acesta are cap de leu, trup de balaur, aripi de vultur, carapace de broască țestoasă, miini și picioare de monstru (vezi mai jos, capitolul VI). Cosmogoniile mandeene oscilează între dualismul radical și cel monarhian. Mandeismul reprezintă o sursă prețioasă, în măsura în care încorporează, fără a le digera, numeroase motive autentice gnostice și maniheene într-un fel de *patchwork* unic, alcătuit din elemente de iudaism, zoroastrism și Islam, pe cuprinsul căruia domină tonul gnostic, polemic la adresa Stăpînului cosmici ai Lumii, ai Planetelor și ai semnelor Zodiacale – cu toții fii ai unei singure mame, Rūhā.

Și totuși, controversatul punct de vedere al școlii germane de istorie a religiilor, susținut de un număr de specialiști moderni, conform căruia mandeismul ar reprezenta nu numai un amestec recent de motive religioase împrumutate din toate direcțiile, ci și un exemplu de „gnosticism precreeștin”, este absolut neverificabil. Chiar cele mai vechi straturi ale mandeismului, care nu sînt defel gnostice ci pur și simplu iudeo-creștine și baptiste, nu pot fi cu mult anterioare maniheismului.

Din mandeism nu se poate deduce nimic legat de gnosticismul timpuriu, cum ar fi originea, cronologia, mitologia acestuia. Adevărat, un anumit contact între gnosticism și mandeism, în forma sa actuală, a avut loc la un moment dat, probabil după secolul al III-lea sau al IV-lea, ceea ce nu e cazul cînd e vorba de sectele šiite. Orice

asemănări ar putea exista între doctrinele şiite şi gnosticism – şi ele se dovedesc foarte palide – se datorează unor procese mentale similare, însă pornind de la aceasta de la premise mult diferite.

6. *Orient şi Occident : o istorie comună ?*

Dacă sînt corecte datele pe care ni le furnizează scriitorul bizantin Petru din Sicilia, călugăr şi egumen, secta paulicienilor, un derivat popular al marcionismului (vezi, în continuare, capitolul VII), a luat fiinţă în secolul al VII-lea.

Petru din Sicilia fusese trimis în 869 de împăratul bizantin Vasile I la Tibrike sau Tefrik (Tephrike), pe cursul superior al fluviului Eufrat, într-o misiune de conciliere, la conducătorul paulician Chrysokeir, într-o perioadă cînd puterea militară a paulicienilor, aliaţi cu musulmanii, atinsese o culme indezirabilă. În 867 sau 868 Chrysokeir făcuse o incursiune de pradă în oraşul Efes, transformînd în grajd pentru caii săi biserica Sfîntului Ioan. Petru din Sicilia a rămas nouă luni la Tibrike, fără să reuşească a face vreun pas înainte în misiunea sa. Împăratul Vasile s-a văzut nevoit să întreprindă în 870 o acţiune militară, încheiată însă printr-un veritabil dezastru, în faţa zidurilor cetăţii Tibrike. Peste doi ani roata schimbîndu-se (872), ginerele lui avea să repurteze o strălucită victorie asupra armatei paulicienilor ; Chrysokeir a fost decapitat de către un vînător de recompense. Un secol mai tîrziu, împăratul Ioan Tzimisce a strămutat numeroşi paulicieni în provincia Tracia (Bulgaria de azi), în jurul fortăreţei Philippopolis. Fireşte, mulţi cărturari s-au grăbit să tragă concluzia că aceştia trebuie să fi fost strămoşii bogomililor, însă chestiunea nu este chiar atît de simplă. În schimbul aportului lor militar, paulicienilor li se garanta tolerarea religiei proprii ; numai că, în timp, loialitatea lor s-a dovedit mediocră.

În vremea campaniei din Epir împotriva normanzilor (1081), cînd circa două mii cinci sute de paulicieni au dezertat, a fost revocată această poziţie tolerantă. Împăratul Alexis I Comnenul, cel care avea să devină un mare prigonitor al bogomililor, a intervenit personal la Philippopolis, operînd conversiuni în masă la ortodoxie. Restul avea să fie înfăptuit de iezuiţi în secolul al XVII-lea.

Desigur, oarecare contaminare între paulicienii descriși de Petru din Sicilia și unii „pavlichieni” armeni adopționiști trebuie să se fi produs, de timpuriu, căci Petru atribuie întemeierea sectei paulicienilor unui anume Pavel (Paul) din Samosata și fratelui acestuia, Ioan, fii ai unei „maniheene” pe nume Callinice. Acest Pavel trebuie să fie ereziarhul Pavel, episcop de Samosata, un adopționist de mare rafinament al secolului al III-lea.

Adevăratul întemeietor al sectei paulicienilor pare să fi fost Constantin din Mananali, pe Eufratul superior (la nord de Samosata), care a primit, pe timpul domniei lui Constant al II-lea (641-668), un „Nou Testament” (canon ortodox) de la un diacon sirian aflat în trecere. Erezia, declară Petru, enunțînd opinia pe care Biserica lui s-a situat vreme de aproape două mii de ani, începe atunci cînd laicii pornesc la citirea și la comentarea Scripturilor. Constantin și-a luat numele unuia dintre discipolii Apostolului Pavel (Silvan), tradiție pe care aveau s-o mențină toți conducătorii pauliceni și care nu pare să indice alt lucru decît că cineva l-a introdus în principiile de bază ale exegezei marcionite a Noului Testament (Pavel fusese singurul erou al lui Marcion).

Secta a fost prigonită, adepții ei fiind siliți să pribegească dintr-un loc în altul. Apoi ea s-a scindat și cei din ramura rămasă pauliciană s-au așezat lângă Antiohia, în Pisidia, unde au cunoscut o perioadă de maximă înflorire în timpul unui ereziarh deosebit de dotat, un anume Sergius-Tychicus, care i-a condus circa treizeci și cinci de ani. Urmăriți din pricina unor acțiuni teroriste comise în provincia Noua Cezaree, paulicienii sînt siliți să fugă de pe cuprinsul Imperiului Bizantin și să se refugieze în teritoriu musulman, la emirul din Melitene, care le dăruiește satul Argoun. Incursiunile comise de pauliceni în colaborare cu musulmanii se întetesc după moartea lui Sergius, în 835, cînd în fruntea paulicienilor ajunge un anume Karbeas, fost căpitan al gărzii imperiale din thema (provincia) Anatoliei, care dezertase luînd cu el cinci mii de soldați. Cele mai bune vremuri le-au cunoscut paulicienii sub conducerea ginerelui lui Karbeas, Chrysokeir, și tot atunci și-au cunoscut și sfîrșitul.

La o privire superficială, bogomilii și paulicienii evidențiază puncte comune – dar între doctrinele lor nu se vede o legătură profundă. Spre deosebire de paulicianism, bogomilismul nu afirmă că lumea de aici ar fi produsul unui al doilea principiu. În ciuda

prezenței unui mit aparent bizar, premisele bogomilismului par a fi ortodoxe ; consecințele de ordin antropologic și etic care derivă din ele au însă puternice nuanțe dualiste. Mișcarea se cuvine definită drept pseudodualistă (vezi, în continuare, capitolul VIII).

Bogomilismul este menționat pentru prima dată în Bulgaria, în preajma anului 950 ; după 972 face obiectul unui ample refutații din partea unui preot pe nume Cosmas. Nu se știe nimic despre întemeietorul ei, preotul Bogomil. La începutul secolului al XI-lea, erezia era prezentă în provincia bizantină Opsikion din Asia Mică, unde ereticii erau supranumiți *phoundaites*, de la cuvântul latin *funda*, „traistă”, trecut în limba greacă. Acești „trăistari” (în bulgară *torbeshi*) umblau cu cerșitul, adunându-și pomenile în traistă. Ei înșiși își spuneau creștini. Atît ereziologii medievali cît și învățații moderni derivă, din rațiuni obscure, credințele bogomilice din mesalianism.

În timpul domniei lui Alexis Comnenul, bogomilii se stabiliseră la Constantinopol. Împăratul l-a ademenit pe conducătorul lor, un om pios pe nume Vasile, într-o cursă perfidă : s-a prefăcut că se gîndește să se convertească și l-a determinat pe Vasile să-i dezvăluie toate tainele credinței lor, în timp ce un secretar ascuns după o perdea nota cele auzite, în prezența demnitarilor curții. Otrăvit și înverșunat de înșelăciunea căreia îi căzuse victimă, Vasile refuză să retracteze și este ars pe rug.

În 1167 mai existau încă biserici bogomile influente la Constantinopol, precum și în teritoriul pe care izvoarele italiene îl denumesc Sclavonia – probabil Bosnia de pe coasta dalmată, unde creștinii heterodocși, a căror existență e menționată pentru prima oară în 1199, aveau să ajungă să întemeieze, treizeci de ani mai tîrziu, o biserică puternică. Din păcate, doctrina lor ne este cunoscută numai din surse tîrzii (din secolele al XIV-lea-alXV-lea), care îi atribuie un dualism radical. Potrivit ereziologilor de mai înainte însă, biserica „sclavonilor” profesa, dimpotrivă, o doctrină monarhiană asemănătoare cu cea a bogomililor.

Dacă bosniacii ar fi fost dualiști radicali în secolul al XII-lea, atunci s-ar dezlega enigma catharismului. Însă cum nu erau, ea persistă.

Într-adevăr, au existat două grupuri distincte de cathari : unul de credință bogomilică și un altul care predica un dualism radical de

origine intelectuală, alcătuit dintr-un amestec de origenism și maniheism, în care predominau elementele primei orientări. Cele două tipuri de catharism, deși nu aveau o doctrină comună, profesau o etică similară, derivată din bogomilism. Catharismul radical a fost, probabil, inventat pe teritoriul Imperiului bizantin; preotul bizantin Nicetas, care a vizitat în 1167 Provența, aparținea deja ordinului de Drugunthia-Dragovița.

Se presupune că bogomilismul a pătruns în Europa occidentală înaintînd de-a lungul coastei dalmate și trecînd prin Veneția, Lombardia, Piemont, Provența și apoi Franța (la vremea aceea Provența nu aparținea coroanei franceze). Două episoade izolate de la începutul secolului al XI-lea ar putea deja să indice pătrunderea catharismului. În 1143 catharii sînt atestați la Colonia. Pe la jumătatea secolului al XII-lea, centrul lor nordic se afla în provincia Champagne, la Mont-Aimé, în zona Vertus⁷⁶. Guibert de Nogent a semnalat o erezie asemănătoare catharismului în 1114 în regiunea Soissons⁷⁷.

În 1167 are loc faimosul „conciliu” cathar ținut la Saint-Félix-du-Lauragais în prezența preotului Nicetas, episcopul bogomil al Constantinopolului, pe care occidentalii îl numesc *papă* prin analogie (*papas* înseamnă pe grecește nimic altceva decît „preot”). Nicetas îi confirmă pe episcopii cathari ai diocazelor din Franța (Robert d'Épernon) și din Albi (Sicard Cellerier); reînnoiește *consolamentum*-ul (*consolamentum* era numele investiturii cathare, după cum vom vedea) dat lui Marc, episcopul Lombardiei, care trecuse de la ordinul bulgar (bogomilism) la ordinul de Drugunthia-Dragovița (dualism radical); de asemenea, mai investește trei noi episcopi: Bernard Raimond pentru diocesa Toulouse, Guiraud Mercier pentru Carcassonne și Raimond de Casals pentru Agen⁷⁸.

În Lombardia, dualismul monarhian se dovedește mult mai puternic decît doctrina radicală (vezi, în continuare, capitolul VII). După ce organizația catharilor din Provența a fost distrusă în urma unei cruciade și a căderii fortăreței Montségur la 16 martie 1244, n-au mai rămas din ea decît vreo două sute de „perfecti” (*parfaits*) ai bisericii radicale. La începutul secolului al XIV-lea, în ciuda temutei Inchiziției, notarul Pierre Authié desfășura o activitate intensă în Sudul Franței. El primise *consolamentum*-ul în Lombardia, probabil în biserica numită „a francezilor”, și devenise monarhian. Doctrina

sa însă nu mai are aproape nimic de a face cu sumbrul dualism radical al albigenzilor din secolul precedent.

Soarta catharilor italieni devine problematică după 1300. Hărțuiți fără răgaz, ei fug în Sicilia sau se pierd în Alpii piemontezi. După 1412 nu se mai vorbește despre ei⁷⁹. Jean Duvernoy vede o legătură între emigrarea catharilor spre Lombardia și apariția bruscă a faimoșilor bancheri lombarzi din secolul al XIV-lea⁸⁰.

7. *Gnosticism iudaic* ?

Una dintre ideile preferate ale lui Gershom Scholem a fost aceea că mistica iudaică timpurie este o formă de gnosticism⁸¹. Este evident că lucrurile nu stau așa: înmulțirea numărului de îngeri cerești, cuvinte-cheie și peceți sînt elemente pe care textele gnostice le au în comun cu mistica Merkaba, fără a fi totuși nici gnostice, nici iudaice. Este vorba de o monedă curentă elenistică, aflată în circulație și pe cuprinsul papirusurilor magice. Dacă am încerca să-i căutăm „originile”, e probabil că nu vom reuși să ne apropiem de ele dincolo de derivatele egiptene tîrzii ale textelor Piramidei și Sarcofagului, cunoscute drept „Cartea morților”⁸².

Din păcate, legătura dintre mistica iudaică și gnosticism a devenit una dintre renumitele *idées fixes* ale lui Scholem, ducîndu-l la inventarea unei „tradiții gnostice” care ar conduce, prin bogomilism și catharism, pînă la primii kabbaliști din Provența și la cartea *Bahir* din secolul al XI-lea, unde Dumnezeu este înfățișat ca „deținător al puterilor cosmice... ipostaziate în eoni”⁸³. Dar *nimic* nu justifică o asemenea interpretare în fragmentele din *Bahir* comentate de Scholem însuși, ori traduse în engleză de alți specialiști⁸⁴. Organizarea lumii sau a neamului omenesc sub forma unui copac este o analogie – sau o metaforă – veche (și banală). Platon vorbea despre omenirea asemănătoare unui copac cu rădăcinile în cer. Nicăieri însă nu vorbesc gnosticii – care, altfel, speculează pe larg – despre Dumnezeu, despre lume, despre Anthropos sau despre cei asemenea lui în termenii unui arbore de eoni, cu toate că, evident, dezvoltă teorii contradictorii cu privire la arborii din Paradis. Atributele sau puterile lui Dumnezeu (*middoth*) nu sînt eoni gnostici mai mult decît

neoplatonica *dynamēis*. Iar urmele a „două Sophii” – una superioară și una inferioară – sînt iluzorii.

Acestea fiind zise, nu este de mirare să găsim în școala kabbalistică a lui Isaac Luria (1534-1572) – Leul cel Sfînt (Arî ha-Qadosh) din Safed, ale cărui învățături s-au păstrat mai ales prin scrierile discipolului său Hayyim Vital (1534-1620) – unele reflecții care au, la prima vedere, un iz gnostic.

Doctrina lui Luria este extrem de complexă⁸⁵. Se cunosc, în general, unele din elementele ei, cum ar fi retragerea lui Dumnezeu (*tsimtsum*, „contragere”) în sine, pentru a face loc creației (*tehiru*), sau „spargerea vaselor” (*shevirat ha-kelim*) –, adică întreruperea continuității dumnezeiești și invadarea „canalelor” spirituale de către materie, care duce la apariția Răului : *qelipot*, așchii sau „coji” ale canalelor spirituale căzute în vidul spațial. Din acest tablou inițial se dezvoltă o întreagă doctrină pe care gnosticii nu și-au imaginat-o vreodată.

Lumea, afirmă Luria, va exista atîta vreme cît vor fi suflete de oameni aleși care să fie salvate, respectiv extrase din *qelipot*⁸⁶. Acest lucru se poate împlini într-un singur mod : atunci cînd cei drepti se împerechează și au copii. Astfel, procrearea și reîncarnarea sînt evaluate pozitiv ; „poarta nașterii” este singura care poate readuce marile suflete prinse în capcana cojilor, căci acestea nu rețin decît sufletele mari : cu cît un suflet este mai spiritual, cu atît este mai pîndit de Rău, care este și el spiritual. O ființă omenească poate salva mai mult de un singur suflet, sau de o „scînteie” de suflet.

Numărul sufletelor din poporul lui Israel este de 600 000. Cînd vor fi toate salvate, lumea se va sfîrși. S-au făcut multe speculații asupra numărului de suflete sau de locuri din cer. Ele se pot compara cu mentalitatea augustiniană, căci teologul din Hippona a fost cel care a afirmat că numărul de locuri din cer, pentru Drepti, este egal cu numărul de locuri lăsate libere de îngerii căzuți. Calcule de acest fel erau curențe în mediul bogomililor și al catharilor, nu însă și în gnosticism. Cît despre reîncarnare, aceasta este o idee atît de răspîndită, încît o împărtășește jumătate din populația globului. Nu e prea greu să intri în această jumătate fără a fi nici gnostic, nici hindus. Unii dintre gnostici intră în această categorie, alături de kabbaliștii lurieni, dar tot aici intră și băștinașii din Melanezia, Polinezia, America de Nord (vezi, în continuare, capitolul IV).

Nu se poate dovedi nici că Jakob Böhme (1575-1624) ar fi cunoscut Kabbala, dar nici că n-a avut cunoștință de ea. Pentru el Divinitatea este *Ungrund*. În absența Fiului, imaginea ei este sinistră : este imaginea Diavolului. Numai întru Cristos Întunericul originar devine Dumnezeu⁸⁷. Trupul este „dorință încremenită”⁸⁸. Dumnezeu are două manifestări : una înfricoșătoare, divinitatea din Vechiul Testament, care nu este decît justițiară ; și adevăratul Dumnezeu, care este un Dumnezeu al iubirii și nu al justiției⁸⁹. Dumnezeul Vechiului Testament este, de fapt, Diavolul⁹⁰.

Cosmologia lui Böhme are trei principii : Întunericul, Lumina și amestecul dintre ele⁹¹. Geneza lumii are loc în două etape, prin doi demiurghi : primul, numit de Böhme *Verbum fiat*, este o entitate saturniană, celălalt, creatorul lumii vizibile și Suflet al Lumii, este divinitatea minioasă a Vechiului Testament⁹². O cosmologie în două faze presupune o antropologie în două faze : „Adam a fost creat cu două trupuri. Unul este trup de lumină, imagine desăvîrșită a formei omenești figurate din veșnicie de către Înțelepciune și pe care l-a avut cîndva și Lucifer. Celălalt este un trup de întuneric, după chipul spiritului acestei lumi, spiritul macrocosmosului”⁹³.

Böhme reprezintă o verigă importantă dintr-o teorie care vrea să aducă gnosticismul foarte aproape de noi. Vom examina aici numai acea parte din ea care se bazează pe continuitatea istorică (de rest ne vom ocupa în capitolul XI). Ernst Topitsch crede că, mai mult decît orice alt curent de gîndire din zorii modernității, teologia evanghelică germană a păstrat o bună parte din motivele neoplatonice și gnostice preluate de Kabbala creștină. Această solidă combinație a format, pînă într-o epocă foarte recentă, „Ideologia germană”, un soi de „moștenire de familie” pe care numai foarte puțini filozofi germani au abandonat-o vreodată. În transmiterea motivelor „gnostice” pînă la tînărul Hegel, Topitsch îi atribuie un rol-cheie teozofului pietist Friedrich Christoph Oetinger (1702-1782 ; vezi capitolul XI)⁹⁴. Dacă un filozof contemporan s-a inspirat puternic din vechea „Ideologie germană”, acela e cu siguranță Martin Heidegger. Discutarea presupusului gnosticism al lui Heidegger se va face spre sfîrșitul acestei cărți.

Aici se încheie scurta noastră cronologie a dualismului. *Istoria* dualismului nu formează în nici un fel obiectul prezentului studiu.

Această cercetare se ocupă exclusiv de structurile mitice ale curențelor dualiste occidentale, de la gnosticism la catharism, și de discuția cu privire la existența unui gnosticism modern. De fapt, chiar dezbaterea în jurul gnosticismului și al nihilismului modern aparține tot sistemului dualismului occidental și poate fi analizată ca o prelungire a acestuia ; numai că a avut loc o inversare a polarității în regulile fundamentale de generare a miturilor și stărilor de spirit nihiliste (a se vedea capitolul XI). Această inversare de polaritate explică principala diferență dintre gnosticism și nihilismul existențialist : cel dintâi este optimist în exces, cel de-al doilea peste măsură de pesimist.

NOTE

1. Numeroase definiții ale dualismului sînt date în lucrările lui Ugo Bianchi, de la prima ediție a cărții sale clasice *Il Dualismo religioso. Saggio storico ed etnologico*, L'Erma di Brettschneider, Roma, 1958 și pînă la articolul „Dualism” din *The Encyclopedia of Religion*, Macmillan, New York, 1987. Alte definiții se mai pot găsi în ediția a doua a cărții lui Bianchi *Dualismo* (1983), în volumul său *Selected Essays on Gnosticism, Dualism and Mysteriosophy*, Brill, Leiden, 1978 și în *Prometeo Orfeo Adamo : Tematiche religiose sul destino, il male, la salvezza*, Ateneo & Bizzarri, Roma, 1976.
2. J.B. Russell, *Dissent and Reform in the Early Middle Ages*, Univ. of California Press, Berkeley, 1965, pp. 188-191.
3. Harold Bloom, *Kabbalah and Criticism*, Continuum, New York, 1983, p. 104.
4. Ugo Bianchi (*Il Dualismo*, pp. 194-197; *Selected Essays*, pp. 75-85) limitează aria de origine a dualismului la Asia centrală și de nord-est, Eurasia de nord, Australia, Oceania și Țara de Foc. Din Asia dualismul s-a răspîndit în America de Nord, Europa și Africa. Avem de a face cu o perspectivă genetică ce ar putea fi superfluă. Din pricina caracterului previzibil al reacției dualiste în fața lumii, aceasta nu trebuie limitată la anumite zone geografice.
5. În legătură cu Trickster-ul, bibliografia cea mai recentă se află inclusă în articolele din *The Encyclopedia of Religion*, vol. 15, datorate lui L.E. Sullivan (*Tricksters : An Overview*, pp. 45-46), R. Pelton (*African Tricksters*, pp. 46-48), M. Linscott Ricketts (*North American Tricksters*, pp. 48-51), L.E. Sullivan (*Mesoamerican and South American Tricksters*, pp. 51-53).
6. Potrivit unei asemenea definiții, America de Sud era considerată ca fiind, cu excepția Țării de Foc, lipsită de dualism. Totuși par să existe și în această zonă mituri dualiste al căror protagonist este o femeie; vezi articolul meu „Feminine versus Masculine : the Sophia Myth and the Origins of Feminism” în H.G. Kippenberg (ed.), *Struggles of Gods*, Mouton, Berlin, New York, Amsterdam, 1984, pp. 65-98.
7. Vezi în special M.P. Dragomanov, *Notes on the Slavic Religio-Ethnical Legends : The Dualistic Creation of the World (1892-1894)*, trad. E.W. Count, Mouton, The Hague, 1961; vezi, de asemenea,

- Jordan Ivanov, *Livres et légendes bogomiles* (1925), trad. M. Ribeyrol, Maisonneuve-Larose, Paris, 1976.
8. Dragomanov, *op.cit.*, n. 6. Firește că mitul dualist nord-american ar putea fi explicat drept un rezultat al migrării strămoșilor băștinașilor americani din Asia, însă nu s-ar justifica astfel și absența dualismului din America de Sud.
 9. Vezi Oskar Dähnhardt (ed.), *Natursagen : Eine Sammlung naturdeutender Sagen Märchen Fabeln und Legenden*, vol. 1 (1907) : *Sagen zum Alten Testament* (reprint, Burt Franklin, New York, 1970), în special pp. 1-36. Ultimii specialiști care au analizat aceste legende dintr-o perspectivă difuzionistă sînt Mircea Eliade, în *Zamolxis, the Vanishing God. Comparative Studies in the Religions and Folklore of Dacia and Eastern Europe*, trad. W.R. Trask, Univ. of Chicago Press, Chicago, 1972, pp. 76 sq., și Hannjost Lixfeld, *Gott und Teufel als Weltschöpfer*, Fink, München, 1971.
 10. În special în cărțile mele *Psychnodia I : A Survey of the Evidence Concerning the Ascension of the Soul and Its Relevance*, Brill, Leiden, 1983, pp. 16-23 și *Expériences de l'extase, de l'Hellénisme au Moyen Âge*, Payot, Paris, 1984, pp. 9-10, pe care o vom cita în continuare sub abrevierea *Exp*^{*}.
 11. Carsten Colpe, *Die religionsgeschichtliche Schule : Darstellung und Kritik ihres Bildes vom gnostischen Erlösermythus*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1961.
 12. Mi-am exprimat punctul de vedere – care este, cred, punctul de vedere al unei întregi generații de specialiști – în legătură cu reprezentanții recentii ai școlii germane într-o serie de articole și de recenzii. Nu voi împovăra cititorul cu detaliile acestei dezbateri.
 13. Ugo Bianchi (ed.), *The Origins of Gnosticism*, Brill, Leiden, 1967.
 14. Simone Pétrement, *Le Dualisme chez Platon, les Gnostiques et les Manichéens*, 1947 ; reprint, G. Monfort, Brionne, 1982.
 15. Bianchi, *Il Dualismo ; Selected Essays*.
 16. Raffaele Pettazzoni, *I Misteri : Saggio di una teoria storico-religiosa*, Bologna, 1923.
 17. Tipologia lui Bianchi este cu siguranță cea mai temeinică morfologie a dualismului realizată prin metoda invarianților. Din nefericire ea nu este ireproșabilă. Eruditul italian afirmă că, în multiplele sale

* V. edițiile românești ale acestor două cărți : *Psihanodia*, trad. de Mariana Neț, Nemira, București, 1997 ; *Experiențe ale extazului*, trad. de Dan Petrescu, Nemira, București, 1998, Polirom, Iași, 2004² (n.ed.).

ocurențe, dualismul se caracterizează printr-o serie de constante, putînd fi definit prin radical *versus* moderat, eschatologic (sau liniar) *versus* dialectic (ciclic), anticosmic *versus* procosmic. Dualismul radical presupune opoziția a două principii co-eternă, dualismul moderat atrage după sine apariția, la un moment dat, a celui de al doilea principiu. Dualismul eschatologic duce la distrugerea principiului negativ în momentul Judecății de Apoi, dualismul ciclic la reluarea situației inițiale într-un nou ciclu. Dualismul anticosmic atrage după sine devaluarea lumii, cel procosmic nu. Deși Bianchi ia în considerație și opoziția binară antisomatic *versus* prosomatic, nu o utilizează în tipologia lui în mod constant. Există însă și exemple de dualisme care nu devaluează timpul. După cum vom vedea în continuare (capitolul IX), dualismul lui Origen este prosomatic. Pentru a fi exhaustiv, Bianchi ar fi trebuit să mai stabilească încă o dihotomie: antihilic (contrar materiei) *versus* prohilic. Pe baza acestei serii de opoziții binare, Bianchi a definit prin trăsături distinctive formele individuale de dualism, după cum urmează:

Zoroastrismul: radical, eschatologic, procosmic;

Orficii, Empedocle, Heraclit: radical, dialectic;

Dualismul hindus (ātman *versus* māyā): radical, dialectic;

Platon: radical, dialectic, procosmic;

Gnosticismul: moderat, eschatologic, anticosmic;

Maniheismul: radical, anticosmic;

Neoplatonismul: moderat, eschatologic, procosmic;

Mandeismul: radical;

Bogomilismul: moderat, eschatologic, anticosmic;

Catharii (radicali): radical, anticosmic;

Catharii (monarhieni): moderat, anticosmic.

Unele trăsături n-au fost indicate, din lipsă de informații sau din lipsă de certitudine.

18. Versiunile mitului zurvanit au fost prezentate și analizate de R.C. Zaehner în lucrarea sa clasică *Zurvan: A Zoroastrian Dilemma*, Clarendon Press, Oxford, 1955. Un repertoriu al legendelor populare în care figurează un zeu creator ignorant este dat în articolul meu „A Dualistic myth in Romanian Folklore”, în *Dialogue* 4/5, 1980, pp. 45-50.
19. Școala istorico-culturală (*Kulturhistorisch*), numită și „Școala de la Viena”, condusă de părintele Wilhelm Schmidt, a susținut ideea dezvoltării religiei potrivit unor „cicluri culturale” (*Kulturkreise*). Fiecare din fazele civilizației materiale aduce propriul său conținut religios.

20. Acest mit a fost analizat de mine în *Exp.*, pp. 49-50.
21. W.K.C. Guthrie, *Orpheus and Greek Religion: A Study of the Orphic Movement*, London, 1952.
22. Vezi articolul meu „L'ascension de l'âme dans les mystères et hors des mystères”, în U. Bianchi și M.J. Vermaseren (ed.), *La Soteriologia dei culti orientali nell'Impero romano*, Brill, Leiden, 1982, pp. 276-302.
23. Bianchi folosește termenul „misteriosofie”, inventat de savantul italian Nicola Turchi, pentru a defini acest tip de speculații care înfloresc în jurul misterelor grecești.
24. În privința motivelor din care mintea omenească poate fi ispitită să producă soluții dualiste, am avansat în ediția franceză a acestei cărți o ipoteză întemeiată pe abundența clasificărilor ierarhice duale și pe bicompartimentarea creierului uman, care determină o împărțire neechilibrată a funcțiilor, ce explică și întietatea minii drepte asupra celei stîngi, aflată la baza clasificărilor duale ; vezi Rodney Needham (ed.), *Right and Left: Essay on Dual Symbolic Classification*, Univ. of Chicago Press, Chicago, 1973 ; *Symbolic Classification*, Goodyear, Santa Monica, CA, 1979 ; precum și controversata lucrare a lui Julian Jaynes, *The Origin of Consciousness in the Breakdown of the Bicameral mind*, Houghton Mifflin, Boston, 1976.
25. Literatura cu privire la dualismul occidental nu constituie chiar o cantitate copleșitoare. Pînă în prezent nu există nici un studiu care să cuprindă totalitatea conexiunilor dintre curentele Antichității tîrzii (gnosticii, marcioniții, maniheeni) și cele medievale (paulicienii, bogomilii, catharii). Prima lucrare amplă asupra mișcărilor dualiste medievale îi aparține lui Ignaz von Döllinger : *Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters*, vol. I : *Geschichte der gnostisch-manichäischen Sekten im frühen Mittelalter* ; vol. 2 : *Dokumente vornehmlich zur Geschichte der Valdenses und Katharer* (1890) ; reprint, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1968. De uz curent este lucrarea succintă și frecvent reeditată a lui Steven Runciman, *Medieval Manichees*, 1949.
Mai există încă două prezentări generale ale dualismului medieval, însă ele nu aduc mari contribuții cercetării problemei : Raoul Manselli, *L'Eresia del male*, Morano, Torino, 1963 ; și Milan Loos, *Dualist Heresy in the Middle Ages*, Academia-M. Nijhoff, Praga, 1974. Excelente studii asupra relațiilor dintre bogomilism și celelalte curente medievale se găsesc în cartea lui Dimitri Obolensky,

Bogomilism : A Study in Balkan Neo-Manichaeism (1948), Hall, Twickenham, 1972 și în concluziile lui Henri-Charles Puech la *Traité contre les Bogomiles de Cosmas le Prêtre*, trad. A. Vaillant, cu un studiu de H.-Ch. Puech, Imprimerie Nationale Droz, Paris, 1945. Puech și-a suplimentat acest studiu printr-un articol, „Catharisme médiéval et bogomilisme”, din cartea sa *Sur le Manichéisme et autres essais*, Flammarion, Paris, 1979, pp. 395-427.

Cea mai recentă punere la punct bibliografică aparține Giuliei Sfameni Gasparro : „Sur l’histoire des influences du gnosticisme”, în B. Aland (ed.), *Gnosis : Festschrift für Hans Jonas*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1979, pp. 316-350.

Există și o tentativă, incompletă și neconcludentă, de a se compara între ele mitologiile curentelor dualiste : Hans Söderberg, *La Religion des Cathares*, Uppsala, 1949.

26. Hubert Cancik, „Gnostiker in Rom : Zur Religionsgeschichte der Stadt Rom im 2. Jahrhundert nach Christus”, în Jacob Taubes (ed.), *Gnosis und Politik*, Fink-Schöningh, München-Paderborn, 1984, în sp. p. 179.
27. Vezi Cancik, *op.cit.*, p. 172.
28. Vezi Henri Crouzel, în U. Bianchi și H. Crouzel (ed.), *Arché e Telos : L’Antropologia di Origene e di Gregorio di Nissa*, Vita e pensiero, Milano, 1981, p. 272.
29. *Enneades* II.9 ; vezi cartea mea *Gnosticismo e pensiero moderno : Hans Jonas*, L’Erma di Brettschneider, Roma, 1985, pp. 112 sq.
30. Gilles Quispel, „Gnosis”, în M.J. Vermaseren (ed.), *Die orientalischen Religionen in Römerreich*, Brill, Leiden, 1981, p. 416.
31. Pentru sabieni, vezi doctul articol al lui Michel Tardieu, „Sabiens coraniques et «sabiens» de Harran”, *Journal asiatique*, 274 (1986), pp. 1-39.
32. *The Cologne Mani Codex (P. Colon. inv. nr. 4780) „Concerning the Origin of His Body”*, ed. și trad. de Ron Cameron și Arthur J. Dewey, Scholars Press, Missoula, MT, 1979, 13.2, pp. 15 sq.
33. L. Koenen, „Das Datum der Offenbarung und Geburt Manis”, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 8 (1971), pp. 247-250.
34. M. 47 în limba partă, trad. în J.R. Ort, *Mani : A Religio-Historical Description of His Personality*, Brill, Leiden, 1967, p. 145.
35. M 566 în lb. partă, vezi Ort, *op.cit.*, pp. 50-52.
36. Vezi Alexander Böhlig, *Gnosis III : Der Manichäismus*, Artemis, Zürich-München, 1980, p. 26.
37. Omiliile copte 60.10 sq.

38. Interpretările acestei date variază : 14 februarie 276 (H.H. Schaefer) ; 2 martie 274 (W.B. Henning) ; 26 februarie 277 (S.H. Taqizadeh). Vezi Ort, *op.cit.*, pp. 154-156.
39. *Ibidem*, pp. 184-187.
40. Vezi Prosper Alfarc, *Les Écritures manichéennes*, vol. 2 : *Étude analytique*, Nourry, Paris, 1919, pp. 56 sq.
41. *Confesiunile* V.19.
42. Prosper Alfarc, *L'évolution intellectuelle de Saint Augustin*, Nourry, Paris, 1918, pp. 88-89.
43. Alfarc, *Écritures*, vol. 2, p. 66.
44. Tardieu, „Sabiens coraniques”, pp. 23-24. n. 105.
45. Peter Bryder, *The Chinese Transformations of Manichaeism : A study of Chinese manichaean Terminology*, Plus Ultra, Löberöd, 1985, pp. 1-11.
46. Vezi excelenta prezentare a lui É.-Ch. Babut, *Priscillien et le Priscillianisme*, Champion, Paris, 1909.
47. Vezi Antoine Guillaumont, art. „Messaliens”, în *Dictionnaire de Spiritualité*, vol. 10, partea a 2-a (1979), col. 1074-1083.
48. Efrem Sirul, *Immuri despre erezii 22.4* (între anii 363-373) și Epifaniu, *Pan.* 80 (376-377), menționându-le prezența în Antiohia și originea mesopotamiană.
49. Guillaumont, *art. cit.*, col. 1074-1079.
50. *Ibidem*, col. 1080.
51. *Ibidem*, col. 1081.
52. Reinhardt Staats, „Messalianism and Antimesalianism in Gregory of Nissa's *De Virginitate*”, *The Patristic and Byzantine Review* 2(1983), pp. 27-44, în sp., p. 27.
53. Hermann Dörries, *Die Theologie des Makarios/Symeon*, Vandenhoeek & Ruprecht, Göttingen, 1978. Pentru o discuție aprofundată vezi Werner Strothmann (ed.), *Makarios-Symposium über das Böse*, Harassowitz, Wiesbaden, 1983.
54. Dörries, *op.cit.*, pp. 21-22.
55. *Idem*, p. 23.
56. *Idem*, pp. 30-39.
57. *Idem*, p. 38.
58. *Idem*, pp. 78-93.
59. *Idem*, pp. 26-27.
60. Vezi Babut, *op.cit.*, pp. 44-51 și, pp. 253-290 ; această teză a fost confirmată integral de Henry Chadwick, *Priscillian of Àvila*, Clarendon Press, Oxford, 1976.

61. Vezi frumoasa carte a lui Antoine Guillaumont, *Les „Kephalaia gnostika” d'Évagre le Pontique et l'histoire de l'Origénisme chez les Grecs et les Syriens*, Seuil, Paris, 1962, pp. 16-66.
62. Nu este ușor de stabilit în ce măsură această dezbatere se referă la doctrina lui Origen însuși. Este greu de ales între cei care fac din Origen un dualist apropiat gnosticilor și cei care îl consideră perfect „ortodox” (desigur, ortodox conform unor criterii stabilite la sute de ani după moartea sa), întrucât căderea Intellectelor despre care vorbește Origen, determinată de exercițiul liberului lor arbitru, nu pare mai „dualistă” decât căderea lui Lucifer, a cărei cauză este tot liberul arbitru, la Augustin.
63. Heinz Halm, *Die islamische Gnosis : Die extreme Schia und die 'Alawiten*, Artemis, Zürich, 1982, pp. 14-15.
64. Heinz Halm, *Kosmologie und Heilslehre der frühen Ismâ'îliya : Eine Studie zur islamischen Gnosis*, Steiner, Wiesbaden, 1978, pp. 18-138.
65. *Idem*, p. 80.
66. *Idem*, p. 146.
67. *Idem*, pp. 147-148.
68. Mohamed Mokri, „Introducere” la Nur Ali-Shah Elahi, *L'Esotérisme kurde*, trad. M. Mokri, Albin Michel, Paris, 1966, p. 9.
69. *Idem*, pp. 19-20.
70. *Idem*, p. 22.
71. Pentru o opinie diferită, vezi articolul „I miti cosmogonici degli Yezidi” în vol. *Gnostica et Hermetica*, Ateneo, Roma, 1982, de Giulia Sfameni Gasparro.
72. Vezi Kurt Rudolph, *Die Mandäer I : Prolegomena, das Mandäerproblem*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1960, p. 13. Trilogia lui Rudolph este și astăzi cea mai bună prezentare sintetică a credințelor mandeene, în ciuda interpretărilor ei marcate de idiosincrasie. Celelalte două volume sînt : *Die Mandäer II : Der Kult* (1961) și *Theogonie, Kosmogonie und Anthropogonie in den mandäischen Schriften : Eine literarische und traditionsgegeschichtliche Untersuchung* (1965).
73. Rudolph, *Mandäer I*, pp. 47-55.
74. Rudolph, *Theogonie*, p. 78 menționează nu mai puțin de unsprezece teogonii diferite.
75. XII.6 în Rudolph, *Theogonie*, p. 92.
76. Jean Duvernoy, *Le Catharisme : L'Histoire des Cathares*, Privat, Toulouse, 1979, pp. 116 sq.

77. Robert I. Moore a contestat această dovadă (*The Origins of European Dissent*, Lane, London, 1977) pe motiv că Guibert ar fi un martor care nu prezintă încredere. Însă atunci ar însemna că Guibert a născocit de unul singur catharismul, bazându-se doar pe cunoștințele sale despre vechile erezii. Într-un anume fel, este ceea ce au făcut și călugării bizantini, dar ei erau profesioniști.
78. Duvernoy, *op.cit.*, pp. 216-217.
79. Vezi Arno Borst, *Die Katharer*, Stuttgart, 1953.
80. Duvernoy, *op.cit.*, pp. 245-254.
81. Vezi G. Scholem, *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism and Talmudic Tradition*, JTS, New York, 1970.
82. Vezi cartea mea *Out of this World : A History of Otherworldly and Out-of-Body Experiences, from Gilgames to Albert Einstein*, Shambhala, Boston, 1991.
83. G. Scholem, *Origins of the Kabbalah*, ed. R.J. Zwi Werblowsky, trad. A. Arkush, Jewish Publication Society-Princeton Univ. Press, Princeton, NJ, 1987, p. 67.
84. *The Early Kabbalah* (ediție și introducere de Joseph Dan, trad. Ronald C. Kiener, prefață de Moshe Idel), Paulist Press, New York, 1986, pp. 57-69.
85. Pentru un rezumat succint, vezi excelenta carte a lui Gershom Scholem *Sabbatai Swi : The Mystical Messiah 1626-1676*, Princeton Univ. Press, Princeton, NJ, 1973.
86. Hayyim Vital, *Despre revoluțiile sufletului (Sha'ar ha-gilgulim)*, tradus în latină de Fr. Mercurius van Helmont, în Knorr von Rosenroth, *Cabbala denudata*, vol. 3 ; cf. Ernst Benz, în *Cahiers de l'Hermétisme : Kabbalistes chrétiens*, Albin Michel, Paris, 1979, p. 107 și nota 35. O traducere franceză a acestui tratat, foarte slabă, a fost publicată în 1903 de Edgar Jegut și retipărită la Éditions d'Aujourd'hui, Plan-de-la-Tour, 1984. O versiune corijată a aceleiași traduceri a publicat François Secret.
87. Pierre Deghaye, „La Sagesse dans l'oeuvre de Jacob Böhme”, în *Cahiers de l'Hermétisme : Sophia ou l'Âme du Monde*, Albin Michel, Paris, 1983, pp. 145-194, în special p. 148.
88. *Idem*, p. 163.
89. *Idem*, p. 175.
90. *Idem*, p. 164.
91. *Idem*, p. 174.
92. *Idem*, pp. 169-176.
93. *Idem*, p. 181.

94. Ernst Topitsch, „Marxismus und Gnosis“, în *Sozialphilosophie zwischen Ideologie und Wissenschaft*, Luchterhand, Neuwied-Berlin, 1966², pp. 261-296.

Capitolul II

Mituri despre gnosticism : o introducere

*Gnosticismul a fost prima și cea mai puternică
dintre Deconstrucții.*

Harold Bloom, *Agon*, 1982

Vreme de treizeci de ani a fost la modă să se înceapă orice prezentare a gnosticismului cu povestirea plină de suspans a felului cum a fost descoperit, în decembrie 1945, în cursul unei înfruntări sîngeroase, misteriosul vas de lut ascuns într-o peșteră de lângă satul Nag Hammadi din Egiptul de Sus. Povestirea, spusă și răspusă de nenumărate ori, și-a pierdut acum interesul și a ieșit din sfera memoriei recente a omenirii. Cel mai bun narator al ei rămîne James M. Robinson, editor general al traducerii engleze a codicelor¹, care a condensat-o într-un scenariu de un echilibru perfect, cu personaje în alb-negru, părăind desprinse dintr-o nuvelă de Hemingway sau dintr-un film cu Humphrey Bogart².

După ce s-a mai estompat noutatea descoperirii și o dată cu publicarea tuturor fragmentelor de text gnostic sau cu privire la gnostici³, euforiei i-a luat locul studiul serios. Însă toate materialele existente au nevoie să fie reordonate, iar pînă acum n-au apărut noi interpretări globale.

Specialiștii nu par a fi gata de sinteze. După cum opinează însuși James Robinson: „Într-un anume sens, afluxul noilor izvoare a absorbit în asemenea măsură energiile științifice, încît generația noastră dă impresia că se pierde în detalii de traducere și de interpretare, în timp ce chestiunile de mai mare amploare sînt, în parte, pierdute din vedere”⁴.

Ce-am învățat cu toții de pe urma descoperirii de la Nag Hammadi ? Cu alt prilej am făcut o trecere în revistă, neintenționat amuzantă, a afirmațiilor contradictorii cu privire la materialul găsit⁵. Pentru a rezuma, foarte pe scurt, una din principalele opinii exprimate este că noile codice copte ar demonstra peremptoriu existența unui gnosticism pre-creștin, a cărui origine se află în Orientul Apropiat. Alte opinii afirmă că noile materiale dau dreptate ereziologilor, arătând că aprecierile lor au fost exacte, și indică fără nici o umbră de îndoială că un gnosticism pre-creștin sau ne-creștin este doar o invenție a școlii germane. Chiar dacă acest lucru pare adevărat, tot atât de adevărat este și că un gnosticism ne-creștin, fie el și foarte târziu (pe la jumătatea secolului al III-lea ?), a existat cu siguranță. Cît despre gnoza pre-creștină, la capătul unei analize laborioase a tuturor dovezilor existente, Edwin M. Yamauchi conchide : „Un gnosticism cu o teologie, o cosmogonie, o antropologie și o soteriologie bine articulate nu poate fi clar identificat înaintea erei creștine”⁶. Cu alte cuvinte, chiar dacă a existat probabil – după cum vom vedea – un „proto-gnosticism” samaritean sau iudaic, un gnosticism în toată puterea cuvîntului n-a apărut înainte de sfîrșitul secolului I, ori de începutul secolului al II-lea p.C. Acest lucru se cunoștea și înainte de Nag Hammadi, în ciuda sistematicii distorsiuni a faptelor și a cronologiilor rămase moștenire de pe urma școlii germane de istorie a religiilor.

Nu fără similitudini cu situația științei din secolul al XVII-lea, cercetarea asupra gnosticismului din prima jumătate a secolului nostru (cu excepția parțială a frumoasei analize existențialiste a lui Hans Jonas din *Gnoza și spiritul Antichității târzii*, volumul I, 1934) a fost dominată de două preocupări :

1. originile ;
2. clasificarea.

Un istoric al cercetărilor, pe care l-am întreprins într-o altă lucrare⁷, nu intră în intențiile paginilor de-acum. Ne vom rezuma la a spune că școala germană de istorie a religiilor a furnizat teorii complete cu privire la „originile” gnosticismului (și ale tuturor lucrurilor), precum și laborioase clasificări ale acestuia, pe cît de monumentale, pe atât de fără folos ; cele mai recente extrapolări ale

acestor teorii sînt o serie de încurcate ipoteze cu privire la o „școală” a Apostolului Toma și la existența unui gnosticism „sethian”, viguros susținute încă în lucrările cîtorva învățați bîntuiți de anume idiosincrasii⁸. Revendicările de ordin genetic sînt deduse din clasificări și viceversa. Devine astăzi tot mai limpede că asemenea presupuneri nu pot fi demonstrate decît dacă autorul însuși devine „gnostic” – respectiv, dacă se pretinde în posesia unei cunoașteri secrete care îi îngăduie să perceapă verigi de legătură între sisteme, astfel încît să obțină informații cu privire la grupările gnostice. Asemenea cunoaștere este, prin natura ei, neverificabilă pe alte căi. Fără îndoială că există un număr de erudiți „gnostici” ai gnosticismului, după cum am mai observat și cu alte prilejuri⁹. Însă specia acestora pare a fi în declin, sub presiunea unor direcții de cercetare mai fructuoase.

Schițînd aici principalele ipoteze cu privire la originile gnosticismului, va trebui să observăm de la bun început că ele toate se întemeiază pe un număr de premise implicite, ascunse, care nu țin de gnosticismul propriu-zis, ci de lumea celor care studiază gnosticismul. Aceștia își au propriile lor „mitologii ale istoriei”, ca să folosim o expresie aplicată de Quentin Skinner la istoria politică. Oricine are de a face cu ei ar trebui să nu aibă o încredere necondiționată în iluzia lor de pretinsă obiectivitate și să utilizeze într-o măsură rezonabilă instrumentele unei critici a ideologiei (*Ideologiekritik*), pentru a descoperi premisele ascunse *mai înainte* de a se încrede în cele fățișe, care sînt subordonate precedentelor și pot, de fapt, să vină în contradicție cu ele. O astfel de operație n-ar trebui să abandoneze niciodată principiul conform căruia *premisele disimulate sînt anterioare și superioare ierarhic celor fățișe*. Cu alte cuvinte, dacă un învățat pretinde că este la fel de imparțial ca un mecanic care demontează un motor în piesele lui componente și le reasamblează, dar în același timp face o estimare asupra țării de proveniență și a vechimii pieselor, opțiunea sa nu este în nici un caz determinată de premisele sale declarate și de promisiunea de a fi obiectiv, ci de premisele ascunse de care este la fel de puțin conștient cum sîntem și noi, pînă în momentul cînd începem să le bănuim existența. O hermeneutică a suspiciunii ar putea fi reductivă și poate inutilă, atîta vreme cît e vorba despre religie, dar nu încapă îndoială că este singurul mod responsabil de a-i examina pe erudiții religiei în contextul lor istoric.

O echipă de istorici germani a mers foarte departe cu dezvoltarea unor „mitologii ale istoriei” la predecesorii lor de la turnanta secolelor și din timpul Republicii de la Weimar. Mai simplu spus, s-ar putea să descoperim că dorința secretă a școlii germane de istorie a religiilor a fost să pună în evidență *originile orientale ale ideologiilor și instituțiilor Occidentului*, prezentînd elenismul, iudaismul, gnosticismul și creștinismul ca pe niște produse tîrzii ale influenței orientale. Drept candidată la rolul de „sursă” în istoria ideilor Occidentului a fost aleasă cea mai neverosimilă, dar și cea mai puțin înțeleasă dintre religii – și prin urmare, cea mai ușor de manipulat în orice direcție : religia iraniană.

Am putea să speculăm la nesfîrșit asupra consecințelor acestei alegeri ascunse, motivată cu energie prin așa-zisa „obiectivitate” ; de fapt, este posibil, dacă nu chiar probabil, că unii învățați din sînul școlii germane de istorie a religiilor împărtășeau dinainte un număr de premise afirmate explicit de Mișcarea populistă (*völkische Bewegung*) de la începuturile secolului XX și ulterior adoptate de naziști¹⁰. Școala germană de religie pregătea astfel terenul pentru revendicarea unui „Isus arian”, un Isus care era, de fapt, anti-evreu. Iar unii dintre cei mai mari învățați ai vremii – în primul rînd Rudolf Bultmann însuși, care nu poate fi suspectat de simpatii naziste ori de antisemitism – s-au lăsat amăgiți de aparența de „obiectivitate” a acestor elucubrații susținute de confrăți venerabili și le-au sprijinit cu autoritatea lor.

S-ar putea foarte bine ca totul să fi pornit de la o eroare autentică a unor precursori în domeniul istoriei dualismului, cum ar fi Veselovski, Dragomanov și alții, care, după cum s-a arătat în capitolul I, erau convinși că patria ultimă a tuturor dualismelor a fost Iranul. Această ipoteză l-a tentat mai întîi pe Wilhelm Anz¹¹ și a fost reluată, cîțiva ani mai tîrziu, de Wilhelm Bousset¹², ducînd la principala teorie a gnosticismului dezvoltată de Bousset în lucrarea sa creatoare de școală *Principalele probleme ale Gnozei* (1907)¹³, pe care se bazează cea mai mare parte a documentării lui Hans Jonas pentru nu mai puțin însemnata sa *Religie gnostică*¹⁴.

Ideea lui Bousset că dualismul gnostic ar fi în întregime de origine iraniană s-a transformat într-o dogmă științifică cu ajutorul unora dintre cei mai mari învățați ai secolului XX : Albert Dieterich, Richard Reitzenstein, Joseph Kroll, Franz Cumont, Rudolf Bultmann

și alții. Este de înțeles că a putut afecta, dacă nu chiar infesta, vreme îndelungată, cercetarea comparativă în totalitatea ei și că o găsim și în ziua de azi reprodusă în manuale, sau în lucrări compilate de diletanți care au nevoie de informație de procesat la repezeală și care dau peste produsele școlii germane de istorie a religiilor în biblioteci publice, unde s-au achiziționat reeditările din anii șaptezeci.

Toate argumentele școlii germane de religie au fost respinse, unul câte unul, în cea mai mare parte datorită altor învățați germani de după al doilea război mondial¹⁵. În ceea ce privește dualismul, a devenit tot mai limpede că dualismul zoroastrian, care era favorabil lumii (procosmic), n-ar avea cum să explice apariția unui dualism gnostic anticosmic; iar dualismul zurvanit, care privește defavorabil inteligența zeului bun Ohrmazd, a ființat mult prea târziu pentru a putea fi considerat drept originea dualismului gnostic¹⁶. Ipotezele genetice au abandonat Iranul în favoarea Greciei, Samariei sau a iudaismului însuși.

O vreme a fost la modă teoria lui Robert M. Grant, îmbrățișată de eruditul francez, specialist în patristică, cardinalul Jean Daniélou, teorie potrivit căreia rădăcinile dualismului gnostic sînt de căutat în nemulțumirea produsă în unele cercuri evreiești de distrugerea celui de al doilea templu din Ierusalim, la anul 70 p.C. Ulterior, R.M. Grant a abandonat acest punct de vedere în favoarea unui accent mai puternic asupra elementelor filozofice din platonismul mijlociu, considerate drept componente primare ale gnosticismului¹⁷.

Atît Simone Pétrement cît și Ugo Bianchi au văzut rădăcinile dualismului anticosmic în Grecia antică; pentru ei gnosticismul a devenit o consecință a elenismului, totuși nu în sensul celebrei formule a lui Adolf von Harnack, prin care gnosticismul era numit „*eine akute Hellenisierung des Christentums*”, o elenizare acută a creștinismului, ci mai degrabă în sens opus: o creștinare acută a elenismului¹⁸. Evident, chestiunea relației dintre (pretinsul) gnosticism iranian timpuriu și creștinism, care a constituit o obsesie a școlii germane de religie și căreia i s-a dat un răspuns inechivoc de către Rudolf Bultmann (creștinismul este o variantă a gnosticismului), a continuat să se afle în centrul dezbatelor. Ar fi imposibil să ne oprim aici fie și numai asupra cîtorva dintre controversalele care decurg din această temă. În Statele Unite teza oarecum simplificată a școlii germane a pătruns prin intermediul traducerii cărții lui

Walter Schmithals, *Gnosticismul în Corint*¹⁹; învățații contemporani ca, de pildă, James M. Robinson, o resping în totalitate²⁰. În general, o dată cu înaintarea în vîrstă și cu acumularea de cunoștințe, rîndurile specialiștilor care îi dau dreptate lui Bultmann s-au cam subțiat. Iar teza complementară a celei de a patra Evanghelii ca produs gnostic nu a adăugat mare lucru dezbaterii²¹.

Dacă dualismul rămîne în mare parte neexplicat prin procedee inductive, cercetarea asupra originilor gnosticismului a explorat în ultima vreme alte două ipoteze principale: fundalul iudaic și/sau samaritean al gnosticismului.

Sînt numeroși învățații care preferă ipoteza fundalului iudaic. Poate că purtătorul de cuvînt cel mai echilibrat și mai influent al acestora este astăzi Birger A. Pearson, care susține că gnosticismul reprezintă o rebeliune în cadrul iudaismului și, prin urmare, în multe cazuri se întemeiază pe exegeze rabinice ale textelor biblice și ale textelor din Haggadah; chiar atunci cînd legăturile lui directe cu iudaismul au slăbit, gnosticismul se dovedește în continuare înclinat, în virtutea unui atitudinii antiiudaice, să facă speculații asupra Scripturii evreiești²².

O ipoteză evoluționistă ce stabilește în Samaria rădăcinile gnosticismului a fost dezvoltată recent de Jarl E. Fossum²³; i-am dedicat, în altă publicație, o recenzie favorabilă²⁴. Această ipoteză se bazează în mare măsură pe existența unor tendințe samaritene și iudaice binitariene sau diteiste, potrivit cărora lumea n-a fost creată de Dumnezeu, ci de un înger sau de o Putere. Aceste tendințe fuseseră deja exploatate de Alan F. Segal într-o carte importantă²⁵. Ele se fac simțite în concepțiile filozofice ale lui Filon și Numenius; și totuși, ele nu justifică antagonismul vădit care îi leagă și îi desparte totodată pe cei doi Dumnezei ai gnosticismului.

Căutarea originilor gnosticismului nu reprezintă singura preocupare a științei moderne. Nu mai departe de anii douăzeci s-a impus conștiința că adevăratele probleme ale gnozei nu sînt nici originea ei și nici clasificările. În anii 1924-1925, H.H. Schaefer putea astfel să scrie, criticîndu-l pe precedesorul său Wilhelm Bousset: „Cartea lui Bousset despre *Problemele principale ale gnozei* nu pune, de fapt, în lumină nici o astfel de «problemă»; nu se ocupă deloc de «probleme», ci de cîteva tradiții și simboluri mai mult sau mai puțin

fortuite, care constituie expresia imaginară a acestor probleme. N-ar trebui să fie intitulată *Problemele principale*, ci mai degrabă *Elementele stilistice principale ale gnozei*²⁶. O dată cu Hans Jonas (1934) se face prima tentativă de a defini esența gnosticismului prin invarianți.

La începutul anilor treizeci invarianții nu ajunseseră încă la modă. Definirea fonemului în lingvistică drept „invariant” datează de la N.S. Trubețkoi (1939) și a fost îmbunătățită ulterior de către alt lingvist, Roman Jakobson, care a introdus conceptul de „trăsături distinctive” sau componente atomice – elementele de construcție din care este alcătuit fonemul, ca invariant. Cel dintâi care a aplicat cu asiduitate la mit perspectiva lui Jakobson, deși nu în întregime corect, a fost Claude Lévi-Strauss, la sfârșitul anilor patruzeci²⁷. Cu toate că mai târziu Lévi-Strauss a dezvoltat conceptul de „transformare” care nu mai conține asemănări cu fonologia, în mod destul de surprinzător, tezele sale timpurii au fost urmate în mare măsură de cercetătorii gnosticismului; aceștia au încercat să stabilească un set de „trăsături distinctive” în raport cu care gnosticismul, creștinismul, platonismul, iudaismul și alte religii s-ar situa drept „invarianți” de tipul fonemului.

Hans Jonas a recunoscut că gnosticismul este dualist și, prin urmare, diferit de orientările non-dualiste; a mai stabilit, de asemenea, că este anticosmic și nu procosmic și că se înfățișează în două variante: una moderată și alta radicală. A numit gnosticismul de tip moderat siro-egiptean, iar pe cel radical, adică maniheismul, l-a denumit iranian. O altă trăsătură a gnosticismului pe care a stabilit-o Jonas privește așa-zisul sistem vertical sau alexandrin, pe care gnosticismul îl împărtășește cu neoplatonismul și care constă dintr-o ierarhie de principii, inferiorul derivând totdeauna din cel de deasupra²⁸. Caracteristic pentru scenariile mitice „moderate” este ceea ce Jonas a numit devoluție – respectiv un eveniment catastrofic, care, la un moment dat, a întrerupt expansiunea lină a ființei. Însă, după cum a arătat Ugo Bianchi, un astfel de eveniment „devoluționar” este și un element constitutiv al platonismului din toate timpurile.

O altă trăsătură a fost adăugată de eruditul german Hans-Martin Schenke, care a făcut observația că gnosticismul conținea ideea consubstanțialității dintre partea spirituală a ființei omenești și divinitatea transcendentă. Principiul antropocentric este astfel negat: oamenii nu aparțin acestei lumi și nici nu se conformează ei. Cu toate că au

mai fost stabilite, de către învățați precum Carsten Colpe și Ugo Bianchi, și alte câteva trăsături distinctive, definiția gnosticismului ca invariant este deja completă atunci când se afirmă că „gnosticismul este o religie dualistă, caracterizată printr-un dualism anticosmic (fie moderat, fie radical; dacă e unul moderat, atunci include un sistem vertical devoluționar) și prin ideea de consubstanțialitate a omenirii cu originile ei noncosmice”.

Dar și această definiție se dovedește, din păcate, prea generică. Una din problemele principale derivă chiar din conceptul de dualism: dacă o putere divină subordonată care o ia razna creează o lume inferioară ce are totuși asemănări cu lumea superioară, este acesta dualism? Iar dacă da, atunci unde este deosebirea dintre acest dualism și doctrina creștină? Totuși unele doctrine gnostice, fie că le definim drept dualiste, fie că nu, nu sînt „anticosmice”: ele se mărginesc la a atribui o inteligență și o putere redusă cauzei care a generat ecosistemul uman (universul). Și, în fine, platonismul îi concepe și el pe oameni ca literalmente înrădăcinați în divinitate, prin Intelectul lor, și fiind astfel consubstanțiali cu divinitatea. Atunci care mai e folosul „trăsăturilor distinctive”, din moment ce ele nu pot face diferența dintre gnosticism, platonism și creștinism?

După cum s-a arătat mai sus, astfel de tentative de a defini gnosticismul ca invariant nu au fost complet lipsite de rezultate, întrucît ne-au dat posibilitatea să stabilim, pînă la urmă, un sistem simplu de opoziții care permit o trecere în revistă rapidă a diferențelor dintre iudaism, platonism și creștinism, pe de o parte, și gnosticism, pe de alta.

Iudaismul, platonismul și creștinismul întrupează premisele ascunse ale culturii elenistice, în măsura în care subscriu la principiul unei cauze inteligente și bune, care a creat lumea, și au în comun principiul antropic. În contrast cu ele, gnosticismul este un fenomen de contracultură în măsura în care neagă atît principiul inteligenței ecosistemice, cît și principiul antropic.

Cel mai asiduu dintre partizanii metodologiei invariantilor este, fără îndoială, învățatul italian Ugo Bianchi. El a atribuit un număr de trăsături distinctive întregului sistem al dualismului occidental, de la gnosticism la catharism: anticosmism, antisomatism, metensomatoză (reîncarnare), encratism, docetism, de multe ori și vegetarianism. Analiza efectuată în profunzime ne arată că aceste trăsături

pot, într-adevăr, caracteriza unele dintre orientările Occidentului, nu însă și pe altele. Încercarea lui Bianchi de a formula o ipoteză genetică bazată pe un număr de trăsături distinctive s-a dovedit extrem de problematică, după cum se va vedea în continuare. Într-adevăr, Bianchi a putut releva existența majorității trăsăturilor dualismului occidental la orficii greci ai Antichității, cărora Platon le este mult îndatorat, și a putut trage concluzia că, pe anumite căi, gnosticismul derivă din speculațiile orfice²⁹.

Am arătat în capitoul precedent că sistemele speculative sînt alcătuite din anumite „cărămizi”. Acestea pot fi îngrămădite la nimereală, în aranjamente fortuite, sau combinate în funcție de anumite criterii ierarhice. La începutul secolului nostru, unul dintre cei mai mari arhitecți ai tuturor timpurilor, Frank Lloyd Wright din Chicago, a avut ideea absolut remarcabilă de a construi clădiri care să fie imaginea mărită a unor cuburi colorate cu care se juca în copilărie. Aceste cuburi se găsesc și astăzi la Casa memorială Wright și ne dezvăluie secretul armoniei fără greș a edificiilor și a obiectelor concepute de Wright. Dacă aceste „cărămizi” doctrinale ale noastre ar fi cuburile colorate ale lui Wright, le-am putea vedea cum se îmbină în alcătuirii stranii. Deoarece ele se comportă în mare măsură ca un set de cuburi de jucărie, sau ca o bandă perforată din acel strămoș al computerelor moderne numit „mașina Turing”, după numele nefericitului ei inventator, marele cibernetician Alan Turing.

Cum apar însă aceste „cărămizi”? Ele sînt rezultatul unor procese mentale simple. Să luăm, de exemplu, metensomatoza – credința că sufletul preexistent al oamenilor se va reîncarna (acesta este sensul literar al cuvîntului *metensomatosis*) în noi trupuri. Un discipol al școlii germane de istorie a religiilor, savantul belgian Franz Cumont, a consumat multă vreme încercînd să demonstreze că toate credințele în metensomatoză provin din India și că pitagoricienii greci le-au preluat, în mod destul de bizar, prin Iran (unde acestea n-au lăsat nici o urmă)³⁰. Dacă ar fi consultat cercetările de antropologie disponibile încă dintr-o perioadă anterioară lucrărilor sale, Cumont ar fi descoperit că indienii și pitagoricienii nu sînt singurii care au crezut în reîncarnare. Această idee o mai aveau și alții, destul de numeroși: în Africa, populațiile swa din Kenya, wanika, akikius, bari de pe Nilul Alb, mandingo, edo, ibo, ewe, yoruba, kagoro, akan, twi, zulu, bantu, barotse, ba-ila și triburile marovi din Madagascar ;

în Oceania și Malaiezia tahitienii, populațiile din Okinawa, papuașii din Noua Guinee, melanezienii, marchizanii, triburile indoneziene, locuitorii din Insulele Solomon, Insulele Sandwich, insula Fidji, băștinașii dayak și alte triburi din Borneo, locuitorii insulei Bali, poso-alfurii din Celebes, triburile din Noua Caledonie și aborigenii maori din Noua Zeelandă; în Asia, locuitorii insulei Andaman, santalii din Bengal, dravidienii și nayarii din India meridională, populația khond din India orientală, populația anagami-naga din Assam, triburile chang din munții Naga, karenii din Binnania, semangii din Peninsula Malay, giliakii, locuitorii de pe Ienisei – ostiacii și buriatii, ceremișii din Rusia centrală și alții; în America de Nord algonkinii, tribul dakota, huronii, irochezii, indienii mohave, moqui (hopi), nachez, nutka, taculli, kiowa, creek, winnebago, ahtii din insula Vancouver, populațiile dene, montagnais, tlingit, haida, tsimshian, eschimoșii, aleutinii, atapascanii; în America de Sud caribii, populațiile maya și quiche, patagonezii, peruvienii, sontalii, popayenii, indienii powhattan și tlalacan din Mexic, icanii și chiriquanii din Brazilia, precum și mulți alții, fără îndoială³¹.

Chiar dacă – se va vedea imediat – perspectivele asupra reîncarnării sînt mult diferite, ele pornesc toate de la o premisă comună, care nu este nimic altceva decît una din inevitabilele „cărămizi” intelectuale pe care le descoperă mintea omenească de oriunde și de oricînd, dacă pornește de la premisa unanimă că avem cu toții un trup și o minte percepută ca un ecran tridimensional, care nu poate fi nicidecum identificată cu trupul. Această dualitate, care nu reflectă cu precizie opoziția dintre *hardware* și *software*, ci mai degrabă pe aceea dintre mașină (incluzînd programul *software*) și performanța inteligenței umane, este inerentă tuturor ființelor omenești și poate conduce cu ușurință, cum s-a și întîmplat, la ideea că performanța inteligenței este separabilă de trup. În numeroase tradiții, performanța inteligenței este cunoscută drept „suflet” sau echivalente ale acestuia și este presupusă a exista independent de trup. Desigur, acest lucru a fost perceput ca o mare descoperire pe o anumită treaptă de introspecție a omenirii, poate cu zeci de mii de ani în urmă, și ca un mare secret de atunci încolo.

Îndată ce mintea omenească admite că ființele (oamenii, animalele, orice creatură sensibilă) sînt compuse din suflet și trup, se ridică și

problema relației suflet/trup. Sînt posibile doar cîteva soluții, derivînd din două dihotomii majore :

1. Sufletul este preexistent trupului *versus* sufletul nu este preexistent.
2. Sufletul este creat *versus* sufletul este increat.

Că sufletele sînt create și preexistente este un punct de vedere pe care îl împărtășesc hindușii, platonicienii, unii dintre gnostici, origeniștii și mulți alții. Că sufletele sînt create și că ele nu există mai înainte trupurilor respective este o combinație de vederi pe care creștinii ortodocși o mențin aproximativ de la Augustin încoace. Că sufletele nu preexistă trupurilor și nici nu sînt create este o doctrină numită traducianism, profesată de Tertulian din Cartagina și cît se poate de ortodoxă, la vremea ei³². Potrivit acestei doctrine, sufletele iau naștere din populația psihică a părinților, exact în același fel în care trupurile sînt generate din împreunarea fizică a acestora. Cea de a patra ipoteză, că sufletele preexistă trupurilor fără a fi create individual, reprezintă convingerea multor populații nord-americane, care cred în existența unui rezervor permanent de materie sufletească, din care provin sufletele individuale și în care se întorc, iar în secolul al XII-lea era și convingerea aristotelicianului musulman din Spania, Averroes, care credea și el că Intellectul Universal este unul, intelectele individuale fiind reabsorbite în el după moarte.

Metensomatoza, creaționismul și traducianismul nu sînt numai cele trei doctrine principale pe care specialistul le întâlnește la tot pasul în Antichitatea tîrzie, ele sînt, *în mod necesar*, și trei din cele mai obișnuite soluții logice la cheștiunea relației dintre minte și trup. Ca atare, sînt atemporale și ubicue. Nu își au „originea” în India și nu au „traversat” Iranul; sînt prezente în orice minte omenească și se ajunge la ele prin reflectare asupra problemei. Fie ca aceasta să slujească drept o ilustrare limpede asupra punctului nostru de vedere cu privire la „geneza” și la „transmiterea cognitivă” a ideilor, care este opus perspectivei unui anume istoricism elementar.

Deși am arătat deja că gnosticismul – ca orice idee sau sistem de idei – nu și-a putut avea originea în altă parte decît în mintea omenească, istoricului îi revine sarcina de a stabili cît mai precis cu putință *cînd*

s-a petrecut acest lucru și *care* minți omenești au produs configurația gândirii gnostice.

În mod tradițional, paternitatea tuturor ereziilor creștine îi era atribuită lui Simon Magul din Samaria. *Simon autem Samaritanus ex quo universae haereses substituerunt*, cum spunea Irineu din Lyon³³. Pentru a verifica validitatea acestei opinii, contestată adesea, este imperativ să examinăm aici, pe scurt, dosarul integral cu privire la Simon și la succesorii acestuia.

Să începem cu scrierea originală, atribuită lui de către Ipolit³⁴, *Marea Revelație (Apophysis Megale)*. Aceasta conține o doctrină non-dualistă, în care Dumnezeu suprem este, în același timp, demiurgul cel bun al universului³⁵. Adicional, mai cuprinde o interpretare alegorică a Pentateucului, fără nici o urmă de antiudaism. Și totuși ereziologii țin să sublinieze că Simon pune Legea pe seama despotismului îngerilor cerești care guvernează prost lumea. Este, prin urmare, evident că autorul *Revelației* nu poate fi acel Simon descris de un număr de martori. La fel de evident este și faptul că, atîta timp cît nu intervine în rezolvarea problemei nici un factor decisiv, nu sînt posibile decît patru soluții, care nu fac altceva decît să descrie un șir de posibilități, însă nu ne pot ajuta să stabilim adevărul : 1. *Revelația* este veritabila doctrină a lui Simon, restul e născocire (+/-); 2. Simon nu poate să fi scris *Revelația*, el fiind adevăratul părinte al gnosticismului (-/+); 3. Simon nu este nici gnostic, nici autorul *Revelației* (-/-); 4. Simon este atît cel dintîi gnostic, cît și autorul *Revelației*, mai întîi unul, apoi celălalt (+/+).

Învățați din toate timpurile au fost fascinați de cîte una din aceste ipoteze. Nici nu e de mirare că au luat naștere de aici interminabile dispute, căci sînt toate contradictorii și neverificabile în absolut aceeași măsură. Nu există o soluție obiectivă a problemei, fiecare în parte din aceste patru ipoteze fiind în mod egal „adevărată” și „falsă”. O dată ce, prin eforturi susținute, cei care studiază chestiunea au completat cele patru căsuțe, ei nu pot face altceva decît să se repete. Și totuși, după cum vom vedea, această logică elementară nu le-a descurajat avîntul.

De dragul conciziei, să analizăm aici numai cercetările de după cel de-al doilea război mondial ; cum era previzibil, ele reflectă cu fidelitate doctrina antebelică.

J.M.A. Salles-Dabadie oscilează, dacă am înțeles eu bine, între ipoteza 1 (+/-) și ipoteza 4 (+/+), însă numai datorită distracției crase, căci nu pare să fi băgat de seamă contradicția dintre Simon, cum este el înfățișat de ereziologi, și *Revelație*. După el, *Revelația* este opera neîndoielnică a lui Simon și precedă gnosticismul. A fost scrisă sub influența stoică, hermetică, platonice și filonică³⁶.

Înainte de a merge mai departe, să examinăm sumar dosarul de gnostic al lui Simon. Mărturia cea mai importantă se datorează lui Irineu, care este sursa principală de informație pentru ereziologii de mai târziu, probabil pînă la pierduta scriere a lui Ipolit *Syntagma* (aprox. 210), pe care se întemeiază Pseudo-Tertulian (înainte de 250), Filastrius din Brescia (380-390) și Theodoret din Cyr (aprox. 452). Irineu nu îi atribuie lui Simon ideea unui demiurg rău al universului. Lumea a fost creată de lucrarea îngerilor și a puterilor care derivă din Ennoia, Gîndul Tatălui primordial. Îngerii se ceartă între ei pentru dominația asupra lumii (*unusquique eorum concupiscere principatum*) și, în consecință, lumea este prost guvernată (*cum enim male moderarentur angeli mundum*)³⁷. Ei își întemnițează Mama (Ennoia) și o țin captivă „din gelozie, fiindcă nu vor să fie luați drept progeniturile altcuiva” (*quoniam nollet progenus alterius cuiusdam putari esse*) – respectiv, pretind a fi primordiali, și nu vor să li se amintească de existența unei Mame, însemnînd deci că trebuie să aibă un tată necunoscut.

Ei o împiedică pe Ennoia să se întoarcă în cer la Tatăl și, ca s-o țină pe pămînt, o închid într-un trup omenesc (*in corpore humano includeretur*)³⁸. Ea transmigrează dintr-un corp de femeie într-altul. La un moment dat este frumoasa Elena din Troia, și în cele din urmă ajunge prostituată într-un bordel din orașul Tyr. Simon, care este ipostaza Tatălui sau a Puterii celei Mari, vine să o răscumpere. Oricît de ciudat ar suna, această poveste era o alegorie destul de uzuală a sorții intelectului nobil întemnițat într-un trup. Nici legătura dintre transmigrare și prostituție nu era ieșită din comun: despre Pitagora se spunea că își amintește toate întrupările lui precedente, iar una dintre ele era frumoasa prostituată Alco³⁹.

Simon și Elena-Ennoia, tovarășa lui, au puterea de a elibera neamul omenesc de sub tirania îngerilor, autori ai Legii. Legea este arbitrară și a fost născocită cu singurul scop de a înrobi omenirea. Lumea va fi distrusă, iar adepții lui Simon își vor dobîndi libertatea⁴⁰.

În completarea acestui scenariu, care nu conține nimic creștin, Irineu mai afirmă și că Simon pretindea că ar fi Isus Cristos și interpreta în chip docetist trupul acestuia din urmă, ca pe o simplă amăgire⁴¹.

Nu vom zăbovi aici asupra dezvoltării unui „roman al lui Simon” în *Omiliile* și *Recunoașterile* pseudo-clementine. Ambele aceste scrieri, împreună cu ereziologii de mai târziu, coroborează informațiile lui Irineu, potrivit cărora Simon este cel dintâi gnostic⁴².

Majoritatea învățăților care s-au ocupat mai recent de Simon au optat pentru ipoteza negativă (-/-): el nu este nici gnostic, nici autor al *Revelației*. Astfel, pentru Karlmann Beyschlag *Revelația* nu are nici o legătură cu Simon, fiind un produs al platonismului din secolul al II-lea⁴³. Însă doctrina originală a lui Simon n-ar fi nici gnostică. Toate informațiile cu privire la Simon au fost deformate de către ereziologi, care au încercat să facă din el un gnostic, atribuindu-i trăsături ale unui gnosticism creștin ulterior⁴⁴.

Cu câteva deosebiri, aceasta este și teza lui Gerd Lüdemann: Irineu îi va atribui lui Simon elemente din doctrina lui Basilide și din cea a adeptilor lui Carpocrate⁴⁵.

Simone Pétrement îl urmează pe Beyschlag, accentuând ceva mai mult asupra originilor creștine ale sistemului atribuit în mod curent lui Simon⁴⁶.

Jarl E. Fossum îl așează pe Simon într-un cadru samaritean⁴⁷. Potrivit opiniei sale, samaritenii Simon și Menandru, precum și evreul Cerinthus ar fi „proto-gnostici”⁴⁸. Aceasta reprezintă o variantă a ipotezei numărul doi (-/+).

Irineu îl va face pe Menandru succesorul direct al lui Simon și îi va pune în seamă cunoașterea unor mijloace magice care le asigură discipolilor săi victoria asupra creatorilor lumii, precum și nemurirea prin botez⁴⁹. *Omiliile* pseudo-elementine vorbesc despre doi îngeri trimiși de Marea Putere simoniană, unul spre a crea lumea și unul spre a le da oamenilor Legea⁵⁰; iar într-un pasaj din *Recunoașterile* este menționat creatorul lumii, care se pretinde Dumnezeu⁵¹. Cei doi îngeri – creatorul lumii și îngerul Torei – sînt prezenți în tradiția iudaică⁵². Astfel apare într-adevăr întemeiată presupunerea că la doctrina primitivă a lui Simon au fost adăugate de către succesorii acestuia un număr de elemente, însă e dificil de precizat ce anume i se datorează lui Menandru.

Ceva mai mult se cunoaște despre Saturninus sau Saturnilus, pe care Irineu îl consideră urmașul lui Menandru⁵³. În versiunea sa lumea a fost creată de către *șapte* îngeri, dintre care unul era Dumnezeuul evreilor⁵⁴. Omul a fost făurit de îngeri, iar ei au imitat o imagine luminoasă a Tatălui. La început omul se târa asemenea viermilor, fără a izbuti să se ridice în picioare. Tatăl i-a trimis o scînteie de viață ca să-l însuflețească. După moarte „scînteia se va salva, în rest omul va pieri”⁵⁵. Aceasta este, *in nuce*, antropologia gnostică.

Irineu lasă impresia că doctrina gnostică ar fi rezultatul unei evoluții de la simplitatea primitivă a scenariului lui Simon, cu lipsa lui de precizie în privința identității îngerilor cerești, spre un sistem embrionic în care Dumnezeuul Vechiului Testament este una din cele șapte planete care guvernează lumea și determină trupul și sufletul inferior al oamenilor. Asta are de spus, în linii mari, gnosticismul. Este limpede că o asemenea ipoteză „evoluționistă”, avansată de ereziologi, nu este decît una dintre multe altele. Accentul pus de gnostici pe negativitatea Stăpînilor cosmici ar putea fi ceva nou, însă elementele constituente există încă de la sfîrșitul secolului al III-lea a.C., de la începuturile astrologiei eleniste pseudo-hermetice. Tentativa ereziologilor de a prezenta gnosticismul ca pe rezultatul unei evoluții pare să fie contrazisă de sistemele gnostice pe deplin dezvoltate ale secolului al II-lea p.C., care apar mai degrabă drept produse ale unei revoluții.

Dacă originile gnosticismului rămîn învăluite de mister, în afară de cazul că le dăm crezare ereziologilor creștini care consideră gnosticismul născut între Simon și Saturninus, nici clasificările stabilite cu începere de la ereziologi și pînă în zilele noastre nu sînt mai puțin hazardate ; de fapt li se accentuează această caracteristică o dată cu școala germană de istorie a religiilor și cu continuatorii mai recenți ai acesteia. Deși ereziologii au născocit cu siguranță destule, împinși de o profeție din Isaia, avem motive să credem că învățații din timpurile moderne au inventat încă mai multe sisteme gnostice și concentrări de sisteme decît ei. Dacă i-ar întreba cineva, savanții n-ar ști nici ei, probabil, să explice această obscură pasiune pentru ordine. O putem explica noi în locul lor, dintr-o perspectivă sistemică.

Într-adevăr, clasificările se pot dovedi tot atâtea tentative eșuate de a înțelege mecanismul care produce sistemul, redispunând mereu secvențial și, uneori, ierarhic tot felul de „cărămizi” singulare. Clasificările confirmă prezența unor cărămizi în mai mult de o singură doctrină și încearcă să stabilească o legătură genetică între doctrine în cadrul cărora sînt prezente cărămizi similare. Din păcate, procedeul se poate dovedi incorect, îndată ce se aventurează cineva să-l aplice la produse a căror ascendență este necunoscută, deoarece cărămizile pot fi obținute în multe feluri și pot lua naștere drept rezultat al unor procese mentale similare. Iar dacă li se cunoaște proveniența, clasificarea nu-și mai are rostul. Sînt tot atâtea rațiuni pentru care majoritatea clasificărilor, începînd cu cele monumentale inventate de școala germană de religie, trebuie să fie abandonate și înlocuite cu conceptul dinamic de „transformare”, în cadrul căruia elementele logice de construcție se înlocuiesc reciproc, formînd mereu noi secvențe.

Ar trebui să se facă de-acum observația că *toate* sistemele gnostice, fără excepție, apar drept transformări ale altora, și se poate afirma, prin urmare, că fac parte dintr-un „obiect ideal” supraordonat, ale cărui posibilități sînt explorate de mințile omenești din toate vremurile, fără deosebire de timp și de spațiu. Totuși, doctrinele cuprinse în unele texte gnostice reprezintă transformări ale altora într-un sens restrîns – ele pot interacționa printr-un număr destul de limitat de transformări. Unele dintre aceste doctrine sînt legate între ele genetic, formînd amplul grup al gnosticismului valentinian cu ramificațiile sale. Altele au fost legate între ele genetic mai mult de către erudiții epocii moderne decît de ereziologi, dar tot ce putem afirma cu privire la ele este că reprezintă transformări reciproce apropiate, și nimic altceva. Un exemplu îl constituie gnosticismul sethian, așa cum a fost el definit de Ipolit (nu de învățații epocii moderne) și sistemele cuprinse în tratatele de la Nag Hammadi, *Parafraza lui Sem* și *Zostrianos*. Alt exemplu îl formează o serie de scrieri și de mărturii care sînt, toate, transformări ale unui text de bază – primele capitole din Geneză: *Apocriful lui Ioan* (AJ), tratatul *Asupra originii lumii* (SST), *Ipostaza Arhonților* (HA) și rezumatul pe care îl face Irineu doctrinei ofiților și a „celorlalți”. La acestea se poate adăuga un text mai tîrziu (de după jumătatea secolului al III-lea) și mai complex: *Pistis Sophia* (PS). În capitolele următoare vom analiza

succesiunea acestor texte pentru a stabili în ce fel mitul gnostic își are originea în transformarea altor mituri și cum derivă pînă la urmă doctrinele gnostice una din alta, nu prin transmitere directă, ci printr-un proces cognitiv de transformare.

Secționînd mitul gnostic în două capitole, intenția noastră a fost de a arăta că acesta constă din două părți, care în alte contexte ar putea funcționa separat, ca mituri complete : mitul Sophiei-Trickster și mitul fiului ei, Demiurgul.

NOTE

1. James M. Robinson (coordonatorul ediției), *The Nag Hammadi Library in English* (ed. revizuită), Harper & Row, San Francisco, 1988.
 2. James M. Robinson, „From the Cliff to Cairo: The Story of the Discovery and the Middlemen of the Nag Hammadi Codices” în vol. *Colloque International sur les Textes de Nag Hammadi* (de acum înainte se va utiliza sigla NH), Quebec, august 1978, din seria Bibliothèque Copte de Nag Hammadi 1 (de aici înainte sigla BCNH), editată la Univ. of Laval Press, Quebec, în colab. cu Peeters, Louvain, Belgia, 1981, pp. 21-58.
 3. Dăm în continuare a amplă listă de izvoare primare și de traduceri, împreună cu bibliografia secundară esențială. Pentru a nu încărca peste măsură această listă, n-am cuprins în ea traduceri și studii idiosincraticе. Titlurile date sînt cele din vol. *The Nag Hammadi Library in English*. Pentru o prezentare generală a problemelor este indispensabilă cartea scrisă în limba franceză de Michel Tardieu și Jean-Daniel Dubois, *Introduction à la littérature gnostique I: Histoire du mot „gnostique”. Instruments de travail. Collections retrouvées avant 1945*, Cerf-CNRS, Paris, 1986.
- Cu excepția situațiilor menționate ca atare, traduceri cuprinse în capitolele despre gnosticism ne aparțin.
- S-au folosit următoarele prescurtări, bazate în principal pe siglele stabilite de Michel Tardieu J.-D. Dubois (*Introduction*, vol. 1, pp. 141-143):

BG Papirusul de la Berlin 8502

1. Evanghelia Mariei	EvMr
2. Apocriful lui Ioan	AJ
3. Sophia lui Isus Cristos	SJ
4. Faptele lui Petru	AcPt

PS Pistis Sophia

J Cărțile lui Ieu (1 și 2)

NH Codicele de la Nag Hammadi

I 1. Rugăciunea Apostolului Pavel	OrPl
2. Apocriful lui Iacob	AJc
3. Evanghelia Adevărului	EV
4. Tratatul despre înviere	R
5. Tratatul Tripartit	TT

II	1. AJ	
	2. Evanghelia lui Toma	EvTh
	3. Evanghelia lui Filip	EvPh
	4. Ipostaza Arhonților	HA
	5. Asupra originii lumii (Scrierea fără titlu)	SST
	6. Cercetarea Sufletului	EA
	7. Cartea lui Toma Luptătorul	Th
III	1. AJ	
	2. Evanghelia Egiptenilor	EE
	3. Fericitul Eugnostos	Eug
	4. SJ	
	5. Dialogul Mîntuitorului	DS
IV	1. AJ	
	2. EE	
V	1. Eug	
	2. Apocalipsa lui Pavel	ApPl
	3. Prima Apocalipsă a lui Iacob	1ApJc
	4. A doua Apocalipsă a lui Iacob	2ApJc
	5. Apocalipsa lui Adam	ApAd
VI	1. Faptele lui Petru și ale celor doisprezece Apostoli	AcPtd
	2. Tunetul, Mîntea Perfectă (Brontê)	Br
	3. Adevărata Învățătură (Authentikos Logos)	AL
	4. Conceptul Marii Noastre Puteri (Noema)	N
	5. (Fragment din <i>Republica</i> lui Platon)	
	6. Discursul despre a Opta și a Noua	Og
	7. Rugăciunea de mulțumire (hermetică)	G
	8. Asclepius	Ascl
VII	1. Parafraza lui Sem	PSem
	2. Al doilea tratat al Marelui Seth	ST
	3. Apocalipsa lui Petru	ApPt
	4. Învățăturile lui Silvan	Sil
	5. Cele trei stele ale lui Seth	TSS
VIII	1. Zostrianos	Z
	2. Epistola lui Petru către Filip	EpPt
IX	1. Melchisedek	Me
	2. Gîndul Noreei	Nor
	3. Mărturia Adevărului	TVer
X	1. Marsanes	Ma
XI	1. Interpretarea Cunoașterii	AI

	2. O expunere valentiniană	Pr
	3. Allogenes	Al
	4. Hypsiphron	Hy
XII	1. Cugetările lui Sextus	Se
	2. EvVer	
	3. Fragmente	Fr
XIII	1. Protennoia Trimorphe	P
	2. SST	

Bibliografii și dicționare

- D.M. Scholer, *Nag Hammadi Bibliography 1948-1969* (Nag Hammadi Studies, 1 – abreviat de aici înainte NHS – publicate de E.J. Brill la Leiden), 1971 ; cu suplimente anuale (*Bibliographia gnostica : Supplementum*) în *Novum Testamentum*, 1971.
- Studi copti*. Rassegna a cura di Tito Orlandi e Giancarlo Mantovani (per la sezione „Gnosticismo”), în *Vetera Christianorum*, 1978.
- R. van den Broek, „The Present State of Gnostic Studies”, în *Vigiliae Christianae* 37 (1983), pp. 41-71.
- Folkert Siegert, *Nag Hammadi-Register : Wörterbuch zur Erfassung der Begriffe in den koptischen-gnostischen Schriften von NH, mit einem deutschen Index* (WUNT 26), Mohr/Siebeck, Tübingen, 1982.

Antologii

- James M. Robinson (coord.), *The Nag Hammadi Library in English* (prima ediție Brill, Leiden, 1977).
- Werner Foerster, *Gnosis : A Selection of Gnostic Texts*, ed. R.McL. Wilson, vol. 1 : *Patristic Evidence* ; vol. 2 : *Coptic and Mandaean Sources*, Clarendon Press, Oxford, 1972-1974.

Ediția în facsimil a codicelor de la Nag Hammadi

- (La Editura E.J. Brill, Leiden, sub auspiciile Departamentului de Antichități din Egipt) :
- Codex I*, 1977
- Codex II*, 1974
- Codex III*, 1976

Codex IV, 1975
Codex V, 1975
Codex VI, 1972
Codex VII, 1972
Codex VIII, 1976
Codex IX și X, 1977
Codex XI, XII și XIII, 1973
Cartonnage, 1979

Ediții separate și principalele traduceri folosite

- BG : Till *Die gnostischen Schriften des Koptischen Papyrus Berolinensis 8502*, ed., trad. și introd. de Walter C. Till (col. *Texte und Untersuchungen*, 60), Akademie, Berlin-Est, 1955.
- BG : T. *Écrits gnostiques : Codex de Berlin*, trad. și com. de Michel Tardieu, Cerf, Paris, 1984 (conține toate cele patru versiuni din AJ în paralel).
- PS, J : S-T *Koptisch-gnostische schriften, Erster Band : Die Pistis Sophia. Die beiden Bücher des Jeu. Unbekanntes altgnostisches Werk*, ed. și trad. Carl Schmidt, revizia textului Walter Till, Akademie, Berlin-Est, 1954.
- PS : M *Pistis Sophia*, editorul textului Carl Schmidt, trad. și note Violet Macdermot (NHS 9), 1978.
- J : M *The Books of Jeû and the Untitled Text in the Bruce Codex*, editorul textului Carl Schmidt, trad. și note Violet Macdermot (NHS 13), 1978.

NH (scrierile citate în cartea de față)

- I : *Nag Hammadi Codex I (The Jung Codex)*, I : *Introduction, Texts and Translation* ; II : *Notes*, ed. Harry W. Attridge (NHS 22), 1985.
- I EvVer : *Euangelium veritatis*, ed. M. Malinine, H.-Ch. Puech și G. Quispel, Rascher, Zürich, 1956.
- I R : *De resurrectione (Epistula ad Rheginum)*, ed M. Malinine, H.-Ch. Puech, G. Quispel și W. Till, Rascher, Zürich-Stuttgart, 1963.

- II : *Nag Hammadi Codex II, together with XIII, 2 ; Brit. Lib. Or. 4926 (I) and P. Oxy. I, 654, 655, 2 vol., ed. Bentley Layton (NHS 20-21), 1989.*
- II AJ : *Apocryphon Johannis*, ed. și trad. S. Giversen, Prostant Apud Munksgard, Copenhagen, 1963.
- II HA : *L' Hypostase des Archontes*, ed. și trad. fr. Bernard Barc (BCNH 5), 1980.
- III-IV EE : *The Gospel of the Egyptians. The Holy Book of the Great Invisible Spirit*, ed. A. Böhlig, F. Wisse și P. Labib (NHS 4), 1975.
- V-VI : *Nag Hammadi Codices V, 2-5 and VI with Papyrus Berolinensis 8502, 1 and 4*, ed. D.M. Parrott (NHS 11), 1979.
- VII ST : *Le deuxième Traité du Grand Seth*, ed. și trad. fr. Louis Painchaud (BCNH 6), 1982.
- VII TSS : *Les Trois Stèles de Seth, Hymne gnostique à la Triade*, ed. și trad. Paul Claude (BCNH 8), 1983.
- VIII EpPt : *La Lettre de Pierre à Philippe*, ed și trad. J.-E. Ménard (BCNH 1), 1977.
- IX-X : *Nag Hammadi Codices IX and X*, ed. B.A. Pearson (NHS 15), 1981.
- XI-XIII : *Nag Hammadi Codices XI, XII, XIII*, ed. Ch.W. Hedrick (NHS 28), 1988.

Literatură ereziologică

- Irineu din Lyon : Irénée de Lyon, *Contre les hérésies*, ed. și trad. A. Rousseau și L. Doutreleau, 9 vol., Cerf, Paris, 1969-1979.
- Tertulian din Cartagina : Tertulliani *Adversus Marcionem* (vezi și cap. V), ed. C. Moreschini, Instituto Editoriale Cisalpino, Milan-Varese, 1971.
- Tertullien, *Contre les Valentiniens*, ed. J.-Cl. Fredouille, 2 vol., Sources Chrétiennes 280-281, Cerf, Paris, 1980-1981.
- Pseudo-Tertulian, *Adversus omnes haereses*, ed. Aem. Kroymann, în Tertulliani *Opera*, vol. 2 (CCSL 2), Brepols, Turnhout (Belgia), 1944, pp. 1399-1410.
- Clement din Alexandria : Clemens Alexandrinus, *Stromata und Excerpta ex Theodoto*, ed. O. Stählin și L. Früchtel (GCS), 2 vol., Hinrichs, Leipzig, 1960.

- Ipolit : Hippolytus, *Refutatio omnium haeresium*, ed. M. Marcovich (Patr. Texte und Studien 25), De Gruyter, Berlin-New York, 1986. Trad. engl. în vol. *The Ante-Nicene Fathers*, vol. 5 (reprint), Eerdmans, Grand Rapids, MI, 1981, pp. 9-266.
- Origen, *The Commentary in St. John's Gospel*, ed. A.E. Brooke, 2 vol., Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1896. Pentru alte ediții și studii, vezi Henri Crouzel, *Bibliographie critique d'Origène*, 2 vol., M. Nijhoff, The Hague, 1971-1982.
- Epifaniu : Epiphanius, *Anchoratus und Panarion*, ed. K. Holl (GCS), 3 vol., Hinrichs, Leipzig, 1915-1933. Trad. engl. a primelor 46 de secțiuni în *The Panarion of Epiphanius of Salamis Book* (Sects 1-46), trad. Frank Williams (NHS 35), 1987.

Culegeri de eseuri

- Ugo Bianchi (ed.), *The Origins of Gnosticism*, 1967 ; Brill, Leiden, 1970.
- Essays on the NH Texts in Honor of Alexander Böhling* (NHS 3), 1972.
- Essays on the NH Texts in Honor of Pahor Labib* (NHS 6), 1975.
- Les Textes de NH : Colloque du Centre d'Histoire des Religions* (Strasbourg, 23-25 Oct. 1974), ed. L.-É. Ménard (NHS 7), 1975.
- Gnosis and Gnosticism : Papers Read at the VIIth International Conference of Patristic Studies* (Oxford, Sept. 1975), ed. Martin Krause (NHS 8), 1977.
- Gnosis : Festschrift für Hans Jonas*, ed. Barbara Aland, Ugo Bianchi, Martin Krause, James M. Robinson, Geo Widengren, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1978.
- Nag Hammadi and Gnosis : Papers Read at the First International Congress of Coptology* (Cairo, Dec. 1976), ed. R. McL. Wilson (NHS 17), 1981.
- The Rediscovery of Gnosticism : Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale, New Haven, Conn., March 1978*, vol. 1 : *The School of Valentinus* ; vol. 2 : *Sethian Gnosticism*, Brill, Leiden, 1980-1981.
- Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions* (Festschrift Quispel), ed. R. van den Broek and M.J. Vermaseren (EPRO 91), Brill, Leiden, 1981.

Colloque international sur les textes de NH (Quebec, Aug. 1978), BSNH 1, 1981.

Gnosticisme et monde hellénistique, ed. Julien Ries, Yvonne Janssens, J.-M. Sevrin, Institut Orientaliste, Louvain-la-Neuve, 1982.

Priviri de ansamblu

Wilhelm Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis* (FRLANT 10), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1907.

Hans Leisegang, *Die Gnosis*, 1924 ; Kröner, Stuttgart, 1955².

Hans Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist*, vol. 1 : *Die mythologische Gnosis* ; vol. 2 : *Von der Mythologie zur Mystischen Philosophie* (partea I), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1934-1954.

–, *The Gnostic Religion*, 1958 ; Beacon Press, Boston, 1970.

Gilles Quispel, *Gnosis als Weltreligion*, Origo, Zürich, 1951.

Jean Doresse, *The Secret Books of the Egyptian Gnostics*, 1960 ; New York-London, 1970² ; (ed. engl. a lucrării *Les livres secrets des gnostiques d’Egypte*, Plon, Paris, 1958).

Robert M. Grant, *Gnosticism and Early Christianity*, Columbia & Oxford Univ. Press, New York-London, 1959.

Gilles Quispel, *Gnostic Studies I-II*, Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut in het Nabije Oosten, Istanbul, 1974-1975.

Henri-Charles Puech, *En Quête de la Gnose I : La Gnose et le Temps*, Gallimard, Paris, 1978.

Elaine Pagels, *The Gnostic Gospels*, Random House, New York, 1979.

Giovanni Filaromo, *L’Attesa della fine : Storia della Gnosi*, Laterza, Bari, 1983 ; trad. engl. *A History of Gnosticism*, Basil Blackwill, Oxford, 1990.

–, *Il Risveglio della gnosi ovvero diventare dio*, Laterza, Bari, 1990.

Simone Pétrement, *Le Dieu séparé : Les Origines du gnosticisme*, Cerf, Paris 1984.

4. James M. Robinson, „On Bridging the Gulf from Q to the Gospel of Thomas (or vice versa)”, în Charles W. Hedrick și Robert Hodgson Jr. (ed.), *Nag Hammadi, Gnosticism and Early Christianity*, Hendrickson, Peabody, MA, 1986, pp. 127-175, citat de la p. 127.
5. Vezi cartea mea *Gnosticismo e pensiero moderno : Hans Jonas*, L’Erma di Brettschneider, Roma, 1985.

6. Edwin M. Yamauchi, *Pre-Christian Gnosticism : A Survey of the Proposed Evidence*, 1973 ; reprint, Baker Book House, Grand Rapids, MI, 1983, p. 245.
7. În cărțile mele : *Gnosticismo ; Psychanodia I : A Survey of the Evidence Concerning the Ascension of the Soul and Its Relevance*, Brill, Leiden, 1983, pp. 16-31 ; *Expériences de l'extase, de l'Hellénisme au Moyen Âge*, Payot, Paris, 1984, pp. 45-77 etc.
8. Există și unele abordări judicioase ale „gnosticismului sethian”, care tind să-l considere nu un curent istoric efectiv, ci un model euristic. Vezi, în special, John D. Turner, „Sethian Gnosticism : A Literary History”, în Hedrick and Hodgson (ed.), *Nag Hammadi*, pp. 55-86.
9. *Journal for the Study of Judaism* 20 (1989), pp. 95-96.
10. În legătură cu *Völkische Bewegung*, vezi Ekkehard Hieronimus, „Zur Frage des Politischen bei völkisch-religiösen Gruppierungen” în J. Taubes (ed.), *Der Fürst dieser Welt : Carl Schmitt und die Folgen*, Fink-Schöningh, Paderborn, West Germany, 1983, pp. 316-321 ; precum și „Dualismus und Gnosis in der Völkischen Bewegung”, în J. Taubes (ed.) *Gnosis und Politik*, Fink-Schöningh, Paderborn-München, 1984, pp. 82-89.
11. Wilhelm Anz, *Zur Frage nach dem Ursprung des Gnostizismus : Ein religions – geschichtlicher Versuch* (TU XV.4), Hinrichs, Leipzig, 1897.
12. Wilhelm Bousset, „Die Himmelsreise der Seele”, *Archiv für Religionswissenschaft* 4 (1901), pp. 136-169 și 229-273 ; reprint, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1971.
13. Wilhelm Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1907.
14. O discuție completă a acestor teze ale școlii germane de istorie a religiilor se găsește în cărțile mele *Psychanodia* 1, pp. 16-23 și *Gnosticismo*, passim.
15. Începînd cu de acum celebra carte a lui Carsten Colpe *Die Religionsgeschichtliche Schule : Darstellung und Kritik ihres Bildes vom gnostischen Erlösmythus*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1961.
16. Vezi discutarea problemei în Mircea Eliade și I.P. Couliano, *Dictionnaire des religions*, Plon, Paris, 1990, pp. 300-303.
17. Vezi R.M. Grant, *Gnosticism and Early Christianity*, Columbia & Oxford Univ. Presses, New York & London, 1959 ; noua poziție a lui Robert McQueen Grant se află expusă în cartea sa *Gods and the One God*, Westminster Press, Philadelphia, 1986.

18. Vezi discutarea problemei în U. Bianchi, *The origins of Gnosticism*, Brill, Leiden, 1967.
19. Walter Schmithals, *Gnosticism in Corinth : Investigations of the Letters to the Corinthians*, trad. J.E. Steely, Abingdon Press, Nashville, 1971.
20. James M. Robinson, „The NH Library and the Study of the NT”, în vol. A. H. B. Logan and A. J. M. Wedderburn (ed.), *The New Testament and the Gnosis : Essays in Honor of R.McL. Wilson*, T.&T. Clark, Edinburg, 1983, pp. 1-19.
21. Vezi Louise Schottroff, *Der Glaubende und die feindliche Welt : Beobachtungen zum gnostischen Dualismus und seiner Bedeutung für Paulus und das Johannesevangelium*, Neukircher, Neukirchen-Vluyn, 1970.
22. Cîteva din contribuțiile fundamentale ale lui Pearson la studierea elementelor iudaice din gnosticism sînt : „Friedländer Revisited : Alexandrian Judaism and Gnostic Origins”, *Studia Philonica* 2(1973), pp. 23-31 ; „Jewish Haggadic Traditions in the Testimony of Truth from NH (IX.3)”, în vol. J. Bergmann, K. Drynjev and H. Ringgren (ed.), *Ex Orbe Religionum : Studia Geo Widengren oblata*, Brill, Leiden, 1973, vol. 1, pp. 457-470 ; „Biblical Exegesis in Gnostic Literature”, în vol. Michael Stone (ed.), *Armenian and Biblical Studies*, Jerusalem, 1976, pp. 70-80 ; „Gnostic Interpretation of the Old Testament in the Testimony of Truth”, *Harvard Theological Review* 73 (1980), pp. 311-319 ; „The Problem of Jewish Gnostic Literature”, în vol. Hedrick and Hodgson (ed.), *Nag Hammadi*, pp. 15-36. Pearson a încercat să rezolve spinoasa problemă a relației dintre gnosticism și creștinism postulînd existența unui gnosticism iudaic timpuriu, ale cărui elemente încep să fie puse în umbră în secolul al II-lea, sub presiunea creștinismului („The Problem of Jewish Gnostic Literature”, p. 16).
23. Jarl E. Fossum, *The Name of God and the Angel of the Lord : Samaritan and Jewish Concepts of Intermediation and the Origin of Gnosticism* (WUNT 36), Mohr/Siebeck, Tübingen, 1985 ; vezi și articolele sale „Gen.1, 26 și 2,7 in Judaism, Samaritanism, and Gnosticism”, *Journal for the Study of Judaism* 16 (1985), pp. 202-239 ; „The origin of the Gnostic Concept of the Demiurge”, în *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 61 (1985), pp. 145-152.
24. *History of Religions* 26 (1987), pp. 435-436.
25. Alan F. Segal, *Two powers in Heaven : Early Rabbinic Reports about Christianity and Gnosticism*, Brill, Leiden, 1977.

26. H.H. Schaeder, „Urform und Fortbildungen des manichäischen Systems”, în *Vorträge der Bibliothek Warburg*, 1924-25, Teubner, Leipzig & Berlin, 1927, p. 100.
27. Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Plon, Paris, 1958, p. 233 ; pentru o critică a concepției sale, vezi Lawrence E. Sullivan, „Lévi-Strauss, Mythologic, and South American Religion”, în F.E. Reynolds and R.L. Moore (ed.), *Anthropology and the Study of Religion*, CSSR, Chicago, 1984, pp. 147-176.
28. Pentru o bibliografie completă a scrierilor lui Hans Jonas și o evaluare a analizei sale prin invarianți, vezi cartea mea *Gnosticismo*, passim.
29. Numită de el „misteriosofie” ; vezi referințe complete în cartea mea *Gnosticismo*, passim.
30. Franz Cumont, *Lux perpetua*, Paris, 1949, pp. 143 sq ; vezi cartea mea *Psychanodia* I, pp. 29-30.
31. Lista, așa aproximativă cum este, provine din lucrarea lui Joseph Head și S.L. Cranston, *Reincarnation in World Thought*, Julian Press, New York, 1967.
32. Vezi Tertulliani *De anima*, ediție cu introducere și comentariu de J.H. Waszink, Meulenhoff, Amsterdam, 1947, p. 27.
33. Irenaeus, *Adv.haer.*I.23.2. (abreviat în continuare Iren.)
34. Hippolytus, *Ref.* VI.9.3.-18.7.
35. *Idem*, *Ref.* VI. 14.1.-6.
36. J.M.A. Salles-Dabadie, *Recherches sur Simon le Mage, I : L'Apo- phasis megalè*, Gabalda, Paris, 1969.
37. Iren. I. 23.3-4. Potrivit lui Filastru din Brescia, Simon „audebat dicere mundum ab angelis factum : angelos autem factos a quibusdam sensibus de coelo praeditis, eosque fefellisse genus hominum” (Filastrus, ediția de la Basel, 1539, p. 23).
38. Iren.I.23.2
39. Vezi cartea mea *Expériences*, p. 31.
40. Iren.I.23.3.
41. Iren.I.3.9-10.
42. Ps.-Clem., *Homilies* II.22.5-7 ; *Recognitiones* I.54.4 ; Hippolytus, *Elenchos* VI.19-20 ; Ps.-Tert., 1 ; Filastrus, 29 ; Epiph., *Pan.* 21.1-4.
43. Karlmann Beyschlag, *Simon Magus und die christliche Gnosis* (WUNT 16), Mohr/Siebeck, Tübingen, 1974, p. 47.
44. *Idem*, pp. 93-152.
45. Gerd Lüdemann, *Untersuchungen zur simonianischen Gnosis*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1975, pp. 85-86.

46. Simone Pétrement, *Le Dieu Séparé : Les Origines du gnosticisme*, Cerf, Paris, 1984, pp. 325-342.
47. Fossum, *The Name of God*, ed. cit., pp. 162 sq.
48. *Idem*, p. 337, n. 216.
49. Iren. I.23.5.
50. *Hom.* II.18.12.
51. *Rec.* I.2.57.
52. Fossum, *op.cit.*, p. 257 sq.
53. Iren. I.24.1-2.
54. Ps.-Tert., p. 214, 6-9; Fil.; 16, 2 sq.; Epiph. 87.248.1 sq.
55. *Scintillam salvam esse, cetera hominus perire*; Ps.-Tert., pp. 214, 12 sq.

Capitolul III

Mitul gnostic 1 : Înțelepciunea căzută

1. *Ipostaze*

Mitul gnostic funcționează pe bază de ipostaze. După cum arată autorii articolului „Ipostaziere” (*Hypostasierung*) din *Reallexicon für Antike und Christentum*, ipostazele apar prin „zeificarea/personificarea unor concepte abstracte, prelucrarea unor părți sau puteri divine care devin entități active, sau postularea și sistematizarea unor entități abstracte, generative, care vor funcționa ca *arkhai*, constituenți sau factori de reglare pentru cosmosul nostru și ontologia sa”¹.

Acea parte a mitului gnostic pe care Hans Jonas a intitulat-o geneză transcendențială constă din multiplicarea ipostazelor sau eonilor, formînd așa-numita *Pleroma* sau Plinătatea. Pleroma se opune spațiului haotic de „dedesubt”, Kenoma (Golul); Plinătatea se opune Vidului².

Ca să dăm un singur exemplu, Pleroma valentiniană este deosebit de bogată în ipostaze, de obicei în număr de treizeci de eoni care formează o Ogdoagă (Cei Opt), o Decadă (Cei Zece) și o Dodecadă (Cei Doisprezece).

Potrivit opiniei lui F.M.M. Sagnard, Irineu introduce nu mai puțin de șapte tipuri distincte de ogdoade valentinieni, dintre care unul îi este atribuit lui Valentin însuși³: Abisul sau Tatăl Nenăscut (*Pater agennetos*) sau Inefabil (Arretos) în sizigie (adică împrecheat) cu Tăcerea (*Sige*), Tatăl în sizigie cu Adevărul, Logosul în

sizigie cu Viața și Anthropos în sizigie cu Ecclesia (Biserica). Sistemul valentinianului occidental Ptolemeu este o variantă a acestei scheme originale, pornind de la o Tetradă compusă din Străbun/Ennoia sau Sige din care se nasc Nous (Tatăl, Cel Unul Născut, Începutul) și Adevărul. Din Nous apar Logosul și Viața, aceștia la rândul lor dau naștere ultimei sizigii a ogdoadei, Anthropos și Ecclesia. Acum Logosul și Viața generează și Decada, iar Anthropos și Ecclesia – Dodecada, ridicând la treizeci numărul eonilor.

Ultimul eon al Dodecadei este Sophia-Înțelepciunea ; din motive, după cum vom vedea, diferite de la sistem la sistem, dar care pot fi definite și ca delir autoerotic și ca încălcare a legilor Pleromei, Sophia cade pradă patimii. Ea este salvată prin intervenția eonului Limită (Horos) sau Cruce, care este Salvatorul, și reintegrată astfel în Pleroma. Corespondentul ei rău, numit Ahamot, rămîne în afara Pleromei și dă naștere Demiurgului lumii de aici de jos, care este Dumnezeuul Vechiului Testament.

Demiurgul nu-și cunoaște originea și nu are cunoștință de existența Pleromei, fiind, de aceea, arogant și mîndru de unicitatea sa ; el dă ființă altui set de ipostaze, de data aceasta cosmice : Hebdomada Cîrmuitorilor planetari teriomorfi, numiți și Arhonți (cel mai adesea chiar el însuși este unul dintre aceștia, identificat cu planeta Saturn). Caracteristica valentinismului occidental față de sistemul denumit – nejustificat – sethian o constituie faptul că Demiurgul nu-i cu totul rău, iar rolul activ pe care îl joacă în evenimentele finale va fi unul integral pozitiv.

2. *Sophia-Înțelepciunea în Tanakh*^{*}

Considerînd mitul descris mai înainte ca o mostră reprezentativă de scriere gnostică, observăm pe dată că ipostaza Sophia-Înțelepciunea pare să fie în cadrul lui un personaj în jurul căruia pivotează întreaga acțiune. Nu este deloc greu să recunoaștem în ea ipostaza evreiască

^{*} *Tanakh* – Scriptura sacră a evreilor este *Torah nebi' im we ketuvim*, prescurtat *Tanakh* : „Legea, Profeții și Scrierile” (v. Eliade/Culianu, *Dicționar al religiilor*, 21.2. ed. rom. cit.) (n. ed.).

a Înțelepciunii (Hokmah, Sophia în Septuaginta) care apare în multe scrieri cuprinse în Tanakh, de pildă în Cartea lui Iov, unde se spune că ea există dinaintea lumii. În Cartea Proverbelor 1-9 i se acordă un loc de seamă, ca Demiurg-auxiliar al lumii și ca încântare a lui Dumnezeu, „zburdînd fără încetare înaintea lui și zburdînd pe fața pămîntului, găsindu-[ș]i plăcerea printre fiii oamenilor”⁴.

Tradiția potrivit căreia Înțelepciunea a colaborat la facerea lumii este amintită de *Omiliile* pseudo-clementine⁵, unde Simon Magul interpretează un pasaj din Geneză, 1 : 26 („Să-l *facem* pe om după chipul și asemănarea *noastră*”) ca implicînd „doi sau mai mulți” creatori, și nu unul singur, iar Petru îi răspunde că cei doi sînt Dumnezeu și Sophia. În alt pasaj din Cartea Proverbelor se spune despre ea că are un duplicat negativ numit Femeia nebună, Neștiința sau Femeia străină, care este Înțelepciunea Morții, în vreme ce adevărata Înțelepciune este puternic asociată cu viața și cu Arborele Vieții⁶. În Cartea lui Sirah, Înțelepciunea figurează din nou ca primă creație a lui Dumnezeu, doar Lui cunoscută: „În înalțuri mi-am așezat casa și tronul meu stă pe un stîlp de nori. Eu singură am străbătut cerurile și am umblat în fundul abisului. Peste valurile mării și peste tot pămîntul și peste toate popoarele și limbile sînt stăpînă”⁷.

După cum se va vedea și mai limpede peste puțină vreme, nu există nici o îndoială că ipostaza Sophiei în gnosticism *este* într-adevăr Hokmah din tradiția evreiască; în același timp totuși ea suferă o transformare importantă, care nu poate fi explicată prin simplă derivare, ci doar prin teoria transiterii *cognitive*. Să mergem mai departe și să facem un inventar amănunțit al înfățișărilor pe care le ia Sophia în gnosticism.

3. Alegerea Sophiei

Numele Sophiei nu este menționat de ereziologi în legătură cu Simon Magul, însă o formă primitivă a mitului îi este atribuită lui Simon de către Irineu⁸.

Conform surselor ereziologice, mitul Sophiei, ocupînd un loc de prim rang în gnoza valentiniană, se regăsește și la barbelognostici⁹,

precum și în sistemul ofiților lui Irineu¹⁰. În plus, în Cartea lui Baruh a lui Iustin Gnosticul ni se oferă o variantă independentă¹¹.

Se cunoaște de multă vreme că rezumatul făcut de către Irineu doctrinei barbelognosticilor are la bază o parte din *Apocriful lui Ioan* (AJ)¹². Acolo Sophia emană de la primul înger al tatălui și i se spune Prounikos, nume care a fost de obicei interpretat ca însemnând „desfrînata”. Anne Pasquier a arătat recent că înțelesul corect al adjectivului *prouneikos* în grecește ar fi însă „indisciplinat, needucat” (din *pro* + *neikos*). Pasquier mai indică drept posibilă și o a doua etimologie (*pro* + *eneiko* : „purător, cel care duce o povară”), care ar sublinia mobilitatea celei numite Prounikos, în opoziție cu nemișcarea eonilor Pleromei. Deoarece, în cazul acesta, primul sens al lui *prouneikos* ar fi de „hamal”, Marvin W. Mayer are cu siguranță dreptate atunci când face observația că numele este un calambur, construit pe un dublu înțeles, și că se poate traduce prin „un hamal năbădăios”¹³. Deoarece nu are partener, Sophia-Prounikos își caută unul în zonele inferioare ale universului (*ad inferiores partes*), știind, și deplîngînd totodată acest lucru, că Tatăl nu-i aprobă fapta (*sine bona voluntate patris*) – care este, prin urmare, nelegiuită.

Aici devine necesară o paranteză. Sophia, oricît de periferică ar fi poziția ei în Plinătatea eonilor, rămîne o ființă spirituală; mai mult decît atît, ea este *exclusiv* spirituală. O caracteristică a sistemelor pe care Jonas și alți specialiști le-au numit verticale sau alexandrine este că originea celor inferioare trebuie să fie căutată pe o treaptă ierarhic superioară a scării. Prin urmare, o dată cu neliniștea Sophiei, ia ființă Neliniștea care *nu exista pînă atunci*, căci mai înainte nu exista în Pleromă decît spiritul pur. *Orice altceva* – respectiv, orice patimă a sufletului și orice realități de ordin fizic (care vin la urmă) – trebuie să fie cumva explicate ca *luînd ființă, însă nu prin Ființa însăși* – Pleroma –, *ci printr-o imperfecțiune a Ființei*. Pentru prima oară are loc pe tărîm mitic o trecere de la spiritualitate la o realitate psihică.

După cum a explicat Hans Jonas într-un admirabil eseu, pentru a înțelege acest lucru trebuie mai întîi să ne dăm peste cap toate valorile și, nu în cele din urmă, întreg universul nostru lingvistic, care se întemeiază pe presupunerea că „ființa” este ceea ce se poate vedea sau de care se poate lua cunoștință prin alte simțuri și că, prin urmare, sentimentele și visele nu sînt „ființe”, ca să nu mai vorbim

de abstracții ca Înțelepciunea sau Inteligența¹⁴. În gnosticism este valabil exact opusul acestei opinii, la fel și în platonism în general – față de care gnosticismul este o variantă eretică și extremistă : *cu cât un lucru este mai corporal, adică cu cât este mai mult cognoscibil prin simțuri, cu atât este el mai puțin înzestrat cu „ființă”*, căci lumea fizică nu este decît un teatru de umbre al unei realități mai înalte.

Este caracteristică, cel puțin pentru unele sisteme gnostice, dintre care cel mai proeminent ar fi valentinismul, operarea cu o tripartiție a realității și a umanității care este, în ultimă instanță, tipic platonice. Gnosticii vorbesc despre Spirit, Suflet și Materie ca prezente atît în universul văzut cît și în cel nevăzut, precum și ca trei componente ale ființelor omenești ; Platon însuși vorbește despre existența în om a trei suflete (cel rațional, cel irațional sau animal și cel vegetativ, asemeni plantelor) și despre o Lume a Ideilor, o Lume a Sufletului și o Lume în sine, care este o umbră a Lumii Ideilor¹⁵. Ceea ce este absolut și etern, simplu și deplin, este Spiritul. Astfel, întorcîndu-ne la perspectiva gnostică, Sufletul – înțeles drept sufletul irațional platonice, sediu al emoțiilor și pasiunilor – trebuie să provină din Ființă pentru a putea exista și, în același timp, *nu poate* să provină din Ființă, din moment ce este atît de vădit inferior și nestatornic. Introducînd ipostaza Sophia-Înțelepciune, gnosticii încearcă să rezolve o problemă metafizică insondabilă : cum este posibil ca nepermanența să izvorască din permanență, iar lipsa și suferința din Plinătate și din neclintire ?

Mai departe, firește, rămîne de rezolvat încă o problemă : Sufletul este tot invizibil. Este compus din atribute care, oricît de joase ar fi, sînt încă impalpabile. Cum devine oare posibil acest nou pas – trecerea de la psihic la fizic ?

Din nou ni se cere celor mai mulți dintre noi un însemnat efort intelectual pentru a putea înțelege că una dintre principalele dogme ale platonismului este următoarea : *cu cât este mai fizică o ființă, cu atât este mai puțin esențială*. În consecință, lumea fizică, *dat fiind că este fizică* se învecinează cu negativitatea : trupul este mai rău decît cea mai rea dintre emoțiile încercate de Suflet.

Aici ne vom opri puțin și ne vom întreba, alături de Hans Jonas, dacă această perspectivă asupra lumii (atribuită de el doar gnosticismului, dar care este, de fapt, platonice în general) are cumva o

„rădăcină existențială”, derivă ea oare dintr-o „experiență a lumii” ? Aici răspunsul nostru diferă categoric de cel al marilor interpreți existențialiști ai Gnozei. *Platonismul este un sistem de gândire care pleacă de la premise simple. O dată ce asemenea premise intră în acțiune, sistemul continuă să producă soluții care nu cer nici o „experiență a lumii” prealabilă pentru a fi susținute și chiar apărate pînă la moarte și dincolo de ea. Sistemul este cel care creează perspectiva asupra lumii, și nu invers.* Pornind de la o experiență inițială a dualității într-o lume bazată pe dualități (zi-noapte, cald-rece, dreapta-stînga, femeie-bărbat etc.), mintea omenească este capabilă să fixeze un număr limitat de reguli pentru a defini un sistem. Derulate un timp suficient prin alte minți, aceste reguli tind să producă tot mai multe soluții incluse în sistem ; cantitatea lor potențială este virtual infinită.

Deși implicînd un număr infinit de dimensiuni (în univers orice lucru intră în interacțiune cu tot restul), un sistem poate fi izolat drept un „obiect ideal” format prin permutări binare, după cum am arătat în *Introducerea* acestei cărți. În acest sens, sistemele de gândire nu se deosebesc de omenirea însăși : pornesc de la un număr redus de cupluri (iar teoretic, ar putea porni de la unul singur), apoi se înmulțesc continuu *prin întovărășire binară*. Căci dacă un copil nu poate avea, evident, mai mult de o singură mamă, nu poate avea nici mai mult de un singur tată. Fiecare ființă umană, la rîndul ei, va activa acele permutări mentale cu ajutorul cărora își interpretează continuu lumea.

Cea mai mare parte a activității în chestiune rămîne nesesizată, însă numai în foarte puține cazuri acest lucru înseamnă că toate comorile îngropate în mintea cuiva nu pot deveni niciodată accesibile altora. În general, activitatea minții noastre este repetitivă, iar filozofiile noastre, oricît de elaborate ar fi ele, trebuie să plece de la niște reguli simple, care produc rezultate previzibile. Ceea ce gîndește cineva gîndesc în mod necesar și alții, dacă nu chiar majoritatea celorlalți.

Dacă toate acestea sînt destul de evidente, ni s-ar putea obiecta totuși că există o legătură între sentimentele noastre față de lumea înconjurătoare, în care ne simțim bine sau nu, și acele viziuni asupra lumii pe care mintea noastră le secretă, aproape în sens literal, pe bază de permutări binare. Faptul constituie, fără îndoială, premisa

majoră a tuturor teoriilor care încearcă să derive ideile noastre din premise de ordin sociologic sau psihologic care pot rămîne total neconștientizate de către noi, producînd însă rezultate exact în sfera activităților de expresie – adică în sfera unor activități care, prin natura lor, nu sînt „obiective” (cum ar fi literatura, filozofia, arta). Multă vreme a fost la modă să se stabilească niște conexiuni între doctrine care par a nu aprecia lumea și o viață lumească în care apar situații de „criză”; învățații de astăzi sînt tot mai conștienți de nepertinența și ușurătatea acestei reprezentări¹⁶.

O soluție la întrebarea noastră inițială este posibilă numai dacă se reformulează chestiunea de bază. Un sistem de gîndire interacționează în mod necesar cu nenumărate alte sisteme care formează istoria omenirii. Nu asta este problema. Mai degrabă, ar trebui să ne întrebăm dacă este posibil să abstragem sisteme, sub forma unor obiecte ideale, din ceea ce pare a fi conglomeratul inextricabil al istoriei și să le înțelegem în propria lor „dimensiune logică”. Dacă acest lucru este posibil – și nu există nici un motiv pentru care ar trebui să nu fie –, atunci iese imediat la iveală că orice interacțiune între sisteme de gîndire și o societate dată este o interacțiune de o tulburătoare complexitate, care merge în ambele sensuri și nu produce rezultate care să poată fi exprimate, sau analizate, în termeni simpli.

Să ne întoarcem acum la cea de a doua problemă gnostică: cum derivă lumea fizică din cea psihică? Aici trebuie să se dea justificare unui punct nevralgic, și mai de temut încă decît trecerea de la spiritualitate la realitatea psihică. Barbelognosticii susțineau că Neli-niștea, zbuciumul psihic al Sophiei, e însoțită de un avort spontan: rodul acestuia este o creatură masculină, Arhonte sau Cîrmuitorul dintîi (Proarchon), ignorant și îndrăzneț (*in quo erat ignorantia et audacia*). Sophia a conceput fără ajutorul unui partener, singurul partener posibil fiind propriul ei zbucium, care este și partenerul fiului ei avortat, Arhonte, cel care clădește pe fundul universului firmamentul și începe să genereze Puteri, îngeri, ceruri „și toate lucrurile pămîntești” (*et terrena omnia*). Însăpămîntată de activitatea frenetică a dezordonatului ei fiu, Sophia se refugiază în Ogdoadă.

Oarecum diferit este scenariul în cadrul doctrinei pe care Irineu o atribuie ofiților (din grecescul *ophis*, „șarpe”) *et alii*. Sophia este o „putere de stînga”, a cărei existență decurge dintr-un accident petrecut în zonele superioare ale Pleromei. Mama celor Vii, conul al

treilea de sus, nu reușește să rețină în sine întreaga masă de Lumină fertilă care emană de la Tatăl universal și de la Fiul lui¹⁷. O parte din această sămînță luminoasă se prelinge pe șoldul ei stîng, dînd naștere Sophiei, cunoscută și sub numele de Stînga, Prounikos și Bărbat-femeie. Sophia pogoară deasupra Apelor nemișcate, le agită și își face din ele un trup apos, care o trage în jos și o îngreunează într-atît, încît nu se mai poate desprinde de el. În strădania de a se ridica la loc pe înălțimile Pleromei, ea se întinde ca o fișie de pînză, formînd cu trupul ei cerul vizibil. O vreme rămîne sub cer, însă în cele din urmă izbutește să-și lepede trupul material, numit Femeie, și să evadeze dincolo de cer. Are un fiu, Ialdabaot, care îi va zămisli pe cei șase Arhonți ; laolaltă, cei șapte formează Hebdomada planetelor¹⁸.

Sophia nu pierde nici o ocazie de a-i trage pe sfoară pe cîrmuitorii universului care îi terorizează pe oameni, în favoarea celor din urmă¹⁹. Nefiind însă în stare să pună capăt despotismului propriului ei fiu, cere ajutor de la Mama celor Vii, care i-l trimite pe fratele ei „de dreapta”, Cristos. Acesta îi devine partener (syzygos) și asigură mîntuirea umanității sub înfățișarea lui Isus Cristos²⁰.

O versiune independentă a mitului consecințelor fatale atrase de nefericirea unui personaj feminin se întâlnește în rezumatul făcut de Ipolit *Cărții lui Baruh* a lui Iustin Gnosticul²¹. Trei principii, două masculine și unul feminin sînt așezate aici la originea tuturor lucrurilor : Binele (*agathos*), care este atotștiutor ; Elohim, Tatăl-Demiurg, invizibil și necunoscut, însă nu și atotștiutor ; și duplicitatea Eden-Israel, înzestrată cu două minți și două trupuri ; „femeie pînă la mijloc, iar mai jos șarpe”²². Elohim și Eden, atrași unul către altul de dorință reciprocă, se împreunează și dau naștere la două Dodecade de îngeri, una aparținînd Tatălui și cealaltă Mamei. Îngerii sînt Arborii Paradisului. Arborele Vieții este Baruh, al treilea înger al Tatălui, iar Arborele Cunoașterii este al treilea înger al Mamei, Naas Șarpele (din ebraicul *nahash*). În rezumatul făcut de Ipolit²³, episodul creației perechii umane primordiale, ale cărei trupuri sînt plămădite de îngerii Tatălui în jurul sufletului lui Eden și al spiritului lui Elohim, precedă creația lumii²⁴. În felul acesta ființele omenești sînt imaginea lui Elohim și Eden, iar trupurile lor nu sînt rele.

Lumea este guvernată de îngerii lui Eden, grupați în patru clase, corespunzînd celor patru fluvii biblice (Gen. 2 : 10-14) : Fison, Gihon, Tigru și Eufrat. Îngerii conduc lumea pe rînd, iar cei din

grupul lui Fison sînt răspunzători îndeosebi de foamete și de alte nenorociri ce afectează zona geografică peste care domnesc. Însă și celelalte grupuri au o parte de vină în „potopul de rele care bîntuie fără răgaz lumea, după voia lui Eden”²⁵. De unde vine această „năpastă aducătoare de moarte”, această pedeapsă? A fost provocată de fapta lui Elohim: acesta a fugit în cer, luîndu-și cu el îngerii, și părăsind-o pe Eden („care este pămîntul”) ²⁶. El a trecut singur de poarta împărăției Binelui, iar Binele l-a așezat în dreapta sa. Dîndu-și seama cît de mediocră este lumea pe care a creat-o, Elohim i-a împărtășit Binelui intenția de a o distruge; Binele însă s-a împotrivit. Astfel, Eden a rămas acolo jos, singură, iar lumea a fost lăsată în seama cîrmuirii ei.

Eden interpretează nobila retragere a lui Elohim ca pe un abandon și ca pe o ruptură. Mai întîi, încearcă să-l seducă și să-l ademenească înapoi, folosindu-se de tot felul de podoabe pentru a se face atrăgătoare. Cînd vede că el nu se întoarce înapoi, se răzbună asupra omenirii pentru umilința suferită, trimițînd printre oameni pe îngerul Babel-Afrodita ca să provoace adultere și despărțiri, pedepsind astfel spiritul lui Elohim, prezent în oameni, și îndurerîndu-i pe aceștia prin experiența traumatică pe care ea însăși o suferise. În același timp, Eden face să crească puterile malefice ale îngerului Naas-Sarpele.

Printre îngerii lui Eden, Elohim îl trimite pe Baruh, pentru a-i avertiza pe oameni să nu mănînce din Arborele Cunoașterii care este Naas, căci Naas conține în el nedreptatea, în vreme ce îngerii ceilalți ai lui Eden conțin numai patimi. Dar Naas o seduce pe Eva și păcătuiește cu ea. Nu se mulțumește doar cu acest adulter, îl mai seduce și pe Adam, cu care are un raport homosexual: aceste două acțiuni sînt prototipul tuturor actelor de adulter și de pederastie²⁷.

Baruh încearcă să se adreseze lui Moise și profeților, dar Naas îi incurcă mesajele. Atunci Elohim hotărăște să facă prozeliți printre necircumciși și îl trimite pe Hercule să lupte cu cei doisprezece îngeri ai lui Eden: este explicația alegorică a celor douăsprezece munci ale lui Hercule²⁸. Tocmai cînd eroul părea să-i fi biruit, îngerul Babel-Afrodita, sub înfățișarea Omphalei, îi fură puterile, zădărniciindu-i astfel victoriile precedente. În cele din urmă, Baruh își află un aliat de nădejde în Isus din Nazaret, singurul pe care Naas nu-l poate seduce; de aceea, ca să se răzbune, trebuie să-i determine răstignirea.

Expresia clasică a mitului Sophiei aparține variantelor valentinieni ale mitului²⁹. Cu riscul de a repeta unele lucruri, le vom examina una câte una. Potrivit versiunii lui Irineu, Sophia este ultimul eon al Dodecadei. Deși are un soț, pe Theletos, ea acționează de una singură; de aceea păcatul și patima ei, în aparență erotice, sînt mai degrabă rezultatul nesăbuirii sale³⁰. Cuprinsă de dorința de a-l cunoaște pe Tatăl ascuns, Sophia încearcă să urce pînă la el, fiind însă oprită de Horos – Limita care separă eonii superiori de cei din straturile de jos. Intenția (*enthymesis*) și Patima Sophiei se prefac într-un produs mizer, pe care ea îl zămislește de una singură, un produs a cărui neașteptată întrupare îi provoacă mamei Suferința, Zbuciumul, Stupoarea și Îndoiala. Această Tetradă a relelor, a căror identitate este stabilită altundeva mai precis drept Ignoranța, Durerea, Neliniștea și Stupoarea³¹, se află la originea materiei.

Prin intervenția eonilor, Sophia este expurgată de Intenție și de Patimă, care rămîn în afara Pleromei, în vreme ce Sophia este readusă printre semenii ei³². Intenția-Patimă, numită Ahamot, încearcă zadarnic să pătrundă în Pleromă, la ale cărei lumini rîvnește, deoarece chiar inferioară fiind, mai păstrează totuși o anumită „aromă de nemurire”³³. Oprită de Limită, mîhnirea ei se prefacă într-o Tetradă a pasiunilor: Durere, Spaimă, Confuzie și Ignoranță. Însă acestora li se alătură și o emoție pozitivă, născută din dorința ei de perfecționare: Conversiunea (*epistrophe*). Din Conversiune se nasc Suflul Lumii și suflul Demiurgului, în timp ce „toate celelalte se trag din Zbucium și Durere. Cu adevărat, din lacrimile ei se trage substanța umedă; din rîsul ei, substanța luminoasă; din durerea și din consternarea ei, elementele corporale ale lumii. Căci ea plîngea și se întrista deseori, se spune, din pricină că fusese părăsită în întuneric și în pustiu, iar altele, gîndind la lumina care o părăsise, se mai întrema și rîdea, apoi se întrista din nou”³⁴.

O altă versiune a mitului, mai puțin elaborată, ne este relatată de Ipolit³⁵: Sophia este cel mai tînăr eon din Pleromă (al douăzeci și optulea). Ea se înalță către Tatăl și vede că acesta a zămislit de unul singur. Vrea să-l imite, neștiind că puterile ei sînt mult mai mici decît ale Celui Nenăscut. De aceea, rezultatul cutezanței sale este „o substanță lipsită de formă și de perfecție”³⁶, un avorton (*ektroma*), la vederea căruia Mama și întreaga Pleromă suferă³⁷. Eonul Limită-Cruce (*Horos-Stauros*) este emis de Tatăl pentru a o alunga pe Sophia din

Pleromă³⁸. Părăsită afară, Sophia cade pradă unei patimi împătrite : Neliniște, Durere, Confuzie și Rugă (*Deesis*), aceasta din urmă fiind pozitivă și reprezentînd echivalentul Conversiunii din textul lui Irineu. Eonul Rod (*Karpōs*), emis laolaltă de întreaga Pleromă, vine s-o elibereze pe Sophia de pasiuni, care sînt transformate în substanțe : Neliniștea devine substanță psihică, din care este compus Demiurgul, numită și „de stînga” ; Durerea devine substanță hylică sau materială ; Confuzia devine substanță demonică, iar Ruga – substanță psihică „de dreapta”.

În studiul său asupra variantelor valentinieni ale mitului Sophiei, G.C. Stead ajunge la concluzia că ele își au toate originea în două surse, A și B. Irineu preferă sursa A și utilizează numai rareori sursa B : în ceea ce-l privește pe Ipolit, este valabil contrariul³⁹. Stead mai face și observația că, în diferitele variante valentinieni, Sophia nu este un personaj unic, ci reprezintă nu mai puțin de cinci personaje diferite, de la soția perfectă a lui Dumnezeu, pînă la inferioara Ahamot care așteaptă să fie iertată și reprimită⁴⁰. Este însă evident că aceste transformări ale mitului nu-și au originea în folosirea unor „izvoare” diverse, ci pur și simplu în folosirea unor „elemente de construcție” diverse, obținute prin permutări logice în mințile celor care utilizează mitul. Se va vedea în curînd cum variantele nu sînt altceva decît „deformări” reciproce (pentru a face uz de termenul lui D’Arcy Thomson), fără a presupune neapărat existența altor izvoare, pierdute.

Printre textele copte, două par a fi cu deosebire importante în ceea ce privește mitul Sophiei : AJ (*Apocriful lui Ioan*) și PS (*Pistis Sophia*). Sophia se face vinovată de a gîndi fără partener, iar gîndul îi devine mai întîi o imagine, apoi o ființă înspăimîntătoare, dragonul leontocefal Ialdabaot⁴¹, mai-marele Arhonților și Demiurg al lumii inferioare. Acțiunile lui absurde provoacă deruta Sophiei și, în cele din urmă, căința ei⁴².

Căința și conversiunea (*metanoia*) Sophiei constituie miezul primelor două cărți din PS, care dau o versiune *sui generis* a căderii ei. De la început, Pistis-Sophia se află instalată în afara Pleromei alcătuite din douăzeci și patru de emanații (*probolai*) de Lumină, însă deasupra celor doisprezece eoni ai marelui tiran Adamas, respectiv a celor douăsprezece semne zodiacale⁴³. Dar Arhonții nu sînt singurii care o urăsc pe Sophia : ea constituie îndeosebi obiectul invidiei lui

Authades-Trufașul, o Triplă-Putere (*tridynamos*) care viețuiește în același eon. Cu scopul de a o depozeda de Lumina ei, Authades emană o forță leontocefală, iar din materia acesteia (*hyle*) trimite alte emanații (*probolai*) materiale (*hylikoi*) în diferite zone (*topoi*) ale haosului. Privind în jos, Pistis Sophia vede lumina forței leontocefale, pe care o ia, greșit, drept un emisar strălucitor al Pleromei. Fără să-i ceară voie partenerului ei, se avîntă în urmărirea acestei lumini înșelătoare, crezînd că o va putea utiliza drept vehicul pentru a urca în Pleromă. Se întîmplă tocmai contrariul: monstrul leontocefal înghive puterea luminoasă a Sophiei, eliminîndu-i apoi materia (*hyle*), care devine Arhonte leontocefal Ialdabaot, făcut din Foc și Tenebre⁴⁴. Lipsită de Lumina ei, Pistis Sophia ajunge neputincioasă. Își exprimă de mai multe ori căința și cere ajutor de la Pleromă. Într-un tîrziu, îi este trimis în sprijin eonul Crist.

În textele de la Nag Hammadi, cu excepția lui AJ II, greșeala Sophiei este descrisă în termeni mai curînd generici. În *Ipostaza Arhonților* (HA), ea pare a dori să creeze ceva pe cont propriu, fără contribuția partenerului ei⁴⁵. *Despre originea lumii* (SST) nu ne furnizează informații suplimentare⁴⁶.

În *Al doilea tratat al Marelui Seth* (ST) Sophia este numită Tîrî⁴⁷, ceea ce ar putea explica de ce biblioteca îngropată la Nag Hammadi conține și scrierea *Tunet*, care nu pare a fi gnostică. Însă un gnostic sau un cititor gnosticizant ar fi putut-o recunoaște cu ușurință pe Sophia în acest *Tunet*, care pretinde a fi „prostituată și Sfîntă” concomitent⁴⁸. ST nu oferă o explicație limpede a căderii Sophiei, mărgininu-se să menționeze că ea a acționat fără să consulte Pleroma și de aceea rodul ei este sortit pieirii⁴⁹.

Asistînd la faptele Mîntuitorului, unii dintre Arhonți se lasă convinși de Sophia să părăsească lumea inferioară a Cosmocratorului (Cîrmuitorul Universului). Motivul Arhonților pocăiți este comun în gnosticism, însă ST oferă o variantă interesantă: chiar și acești Arhonți sînt ignorați, căci ei o confundă pe Sophia cu Suprema Putere a Pleromei⁵⁰. Or, precizează textul, Suprema Putere este masculină, nu feminină; este un Tată, nu o Mamă. Și alte texte gnostice vor insista pe supremația masculinului asupra femininului: „Feminitatea există, însă ea nu era la început”⁵¹. *Scrisoarea lui Petru către Filip* vorbește despre „nesupunerea și nebunia” Sophiei,

care vrea să creeze eoni fără porunca Tatălui⁵². În toate aceste mărturii Sophia apare ca o entitate căzută.

4. *Sophia cea Sfântă*

Cu toate acestea, s-ar înșela cel care, urmînd un parcurs inductiv, ar trage concluzia că toate textele gnostice o descriu în aceiași termeni ambivalenți. Se pare că există o excepție: tratatul *Înțelepciunea (Sophia) lui Isus Cristos* (SJ), din care două versiuni de la Nag Hammadi poartă titlul de *Preafericitul Eugnostos (Eug)*. În această scriere Sophia apare în mod exclusiv ca un eon superior, *syzygos* al Omului, primă emanație a Propatorului, Tatăl inscrutabil. Despre gnostici s-a spus adesea că ar fi anarhiști și ei chiar sînt, într-un anumit sens, deoarece au creat o contracultură negînd principiile de bază ale culturii. Dar anarhismul gnostic primește, în acest text, o explicație metafizică cît se poate de interesantă: sînt numiți gnostici doar cei care nu îl venerază pe Tatăl-*arche* (început) al Universului, ci pe Tatăl Primordial (Propator), care este *anarchos* (fără de început)⁵³. SJ conține mai multe aluzii la greșeala unei femei⁵⁴, dar aceasta ar putea fi Eva și nu Sophia. În ceea ce o privește pe Sophia, numită și *agape* sau Iubire, ori, în alt loc, Tăcere, ea nu este decît o Mamă universală, *protogeneiteira* (născătoarea dintîi)⁵⁵, care se înmulțește pe măsură ce din ea se desprind noi entități, astfel încît, într-un tîrziu, ajung să existe nu mai puțin de opt Sophii, care alcătuiesc împreună cu partenerii lor masculini sizigii perfecte⁵⁶. SJ mai conține și o aluzie la Demiurgul lăudăros, dar apariția lui nu este pusă în legătură cu Sophia. Autorii acestui text au încercat, în mod evident, să se distanțeze de masa gnosticilor: este, prin urmare, extrem de imprudent să se tragă concluzia grăbită că această literatură minoritară ar exprima punctul de vedere primordial al gnosticismului, care ar fi, astfel, o religie a Mamei⁵⁷. Aceasta pare să fie și teza ultimă a lui Deirdre J. Good, în concluzia unei lucrări în care sînt rezumate punctele de vedere ale lui Rose Horman Arthur, autoare potrivit căreia mitul Sophiei s-a dezvoltat pe direcții creștine și non-creștine, preluării lui de către creștinism datorîndu-i-se apariția aspectelor negative ale Sophiei. Mai mult decît atît, D.J. Good

susține că adorarea de către ne-creștini a Mamei Sophia ar fi precedat creștinismul, alăturându-se prin aceasta interpretării date Sophiei de Wilhelm Bousset⁵⁸. Vom reveni, pe scurt, la aceste speculații și la predecesorii lor, rămași, din nefericire, necunoscuți învățaților din ziua de astăzi.

În tratatele gnostice aparținând tipului de sistem atribuit de Ipolit sethnienilor, Mama universală este o entitate androgină care se autofecundează: ea trebuie să fie reprezentată concret sub forma unei matrice dotate cu un falus⁵⁹. Dacă *Protennoia Trimorphe* (P) pare să aparțină acelor tratate în care Protennoia-Barbelo apare exclusiv ca un eon superior al Pleromei, un alt text „sethian”, *Parafraza lui Sem* (PSem), vorbește despre o entitate manifest androgină, fără partener, care copulează cu ea însăși, zămisindu-l pe falicul Vînt-Demiurg, „care întrunește puterile Focului, Întunericii și Spiritului”⁶⁰.

Alte texte promovează entități feminine, atît ca importante ipostaze pleromantice, cît și ca principii inferioare care produc „devoluția” Ființei, ducînd astfel la apariția lumii. Distanța este limpede în *Prima apocalipsă a lui Iacob* (1 ApJc), unde Ahamot este o entitate inferioară și ignorantă, produsă de Sophia⁶¹. La fel, în valentiniana *Evangelia a lui Filip* (EvPh) Ehamot este Înțelepciunea, în timp ce Ehmot este „Înțelepciunea Morții”⁶². Regăsim o distincție de același tip, de astă dată între Barbelo și Sophia, în AJ⁶³, ca să nu mai menționăm duplicările sistematice ale entităților feminine în SST și HA⁶⁴.

5. Sophia și Logosul

În vreme ce mai multe dintre cristologiile timpurii țin să accentueze asupra ecuației dintre Logosul-Cristos și Sophia (vezi *Introducerea*), unul singur dintre textele gnostice originale o înlocuiește pe Sophia prin Logos: *Tratatul Tripartit* (TT), scriere frumoasă și subtilă, atribuită în mod obișnuit școlii valentinianului Heracleon, ale cărui speculații asupra Logosului din Evangelia lui Ioan ne-au fost transmise prin intermediul lui Origen⁶⁵. Acest tratat reabilitează teza – respinsă de Elaine H. Pagels într-o lucrare mai veche – cu privire la

existența unei relații foarte strânse între gnosticism și creștinism, în general, și între Origen și gnosticism, în particular. Într-adevăr, TT se apropie la maximum de doctrina Bisericii majoritare, fără a abandona însă cu totul miturile fundamentale ale gnosticismului. Rezultatul este atât de asemănător cu origenismul, încât devine greu de presupus că textul Tratatului Tripartit ar fi anterior lui Origen, în afară de cazul că cineva ar fi dispus să susțină că Origen și-a preluat întreaga sa teorie a liberului arbitru din această ramură de valentinism.

De fapt, Origen consideră că Intelectele cad din pricina liberului lor arbitru⁶⁶; la fel, Logosul din TT acționează prin liber arbitru⁶⁷. TT nu este mai puțin creștin decât era Origen însuși „gnostic”⁶⁸. „Intențiile Logosului erau bune” ne asigură TT⁶⁹, însă el nu avea experiență, fiind „tînăr”, adică ultimul născut din Pleromă. „Oricum, nu-i defel potrivit să criticăm Logosul, căci lumea care s-a creat prin el *era destinată să ia ființă*”⁷⁰. Nu este posibilă decât o singură concluzie: aceea că, deși TT păstrează mitul Sophiei, nu reține și principala lui premisă, și anume că „lumea aceasta a luat ființă din întîmplare”⁷¹. Autorului valentinian nu-i lipsește, cu siguranță, iscusința: dacă Logosul eșuează în tentativa sa de a „pricepe ceea ce e de neînțeles” la Tatăl, nu este vina lui; eșecul lui era programat *dinainte*, pentru ca lumea inferioară să poată lua ființă. Căderea este explicată prin binecunoscuta temă a Sophiei-Logos care privește în jos, dînd naștere Uitării și Ignoranței⁷².

Jan Zandee a demonstrat că înlocuirea Sophiei prin Logos este perfect explicabilă în lumina dublei traduceri grecești a ebraicului HKMH, de pildă, la Filon⁷³. Savantul olandez pare a ignora că, înainte de Origen și la acesta, cristologiile bazate pe Logos-Sophia erau răspîndite. Explicația este însă mult mai simplă: Logosul din TT, ca și Logosul lui Heracleon, nu este altceva decât Logosul Evangheliei lui Ioan. Autorul anonim al TT are în intenție o cît mai mare apropiere de creștinismul majoritar. De aceea, nu ezită să pășească pe terenul unei contradicții în care aveau să se poticnească, ce-i drept, nu numai el, ci și cele mai mari spirite creștine și neoplatoniciene: dacă Logosul acționează prin liber arbitru, atunci este singurul răspunzător de apariția lumii inferioare, o lume ce rămîne produsul defectuos și accidental al căderii sale; dacă însă căderea Logosului era deja prevăzută și programată de către Tatăl,

atunci lumea nu mai este o creație arbitrară, în timp ce liberul arbitru al Logosului este serios pus sub semnul întrebării.

Într-adevăr, nu este cu puțință să fie salvate și omnisciența lui Dumnezeu și liberul arbitru al făpturilor sale. Cum se poate ca o lume, bună și rea în același timp, să apară datorită liberului arbitru al unei entități care acționează în afara responsabilității superiorilor ei, fără a fi totuși necunoscută acestora, deoarece ei știau totul despre ea mai dinainte și erau chiar dornici s-o vadă luînd ființă? Toate acestea rămîn o șaradă greu de dezlegat. Pus în fața dovezilor, un judecător imparțial ar spune că Tatăl este instigatorul la delictul comis de Logos. Alți gnostici par mai coerenți, atunci cînd emit presupunerea că lumea aceasta nu era sortită să ia ființă, însă a fost produsă de greșeala Sophiei. Chiar dacă, în cazul din urmă, nu se mai poate afirma că Tatăl gnostic este atotștiutor, el poate fi absolvit de complicitate la crearea acestei lumi.

6. Căutarea originilor

Potrivit școlii germane și suedeze de istorie a religiilor, al cărei purtător de cuvînt este în cazul de față Wilhelm Bousset, Sophia-Barbelo (după toate probabilitățile un cuvînt semitic, considerat însă de Bousset ca o deformare a grecescului *parthenos*, atributul Zeiței Fecioare) n-ar fi altceva decît echivalentul gnostic al Marii Zeițe-Mame din Orientul Apropiat, una și aceeași sub multiplele ei înfățișări: Ishtar, Atargatis, Cybele, Anaitis (Anahita) sau Astarte⁷⁴. Astfel, influența școlii germane de istorie a religiilor se întrevește în spatele ipotezei că, la originea ei, Sophia n-a fost decît puternica Zeiță-Mamă și nu o entitate ipostazică ambiguă. Bousset justifică prezența unei Sophii inferioare, predominant negative, invocînd, conform uzanței, „înțelepciunea astrală babiloniană devenită iraniană”⁷⁵, ceea ce reprezintă remediul universal pentru a putea explica *ignotum per ignotius*, un lucru neînțeles printr-unul și mai neînțeles.

După cel de al doilea război mondial a devenit predominantă o altă teorie: teoria originilor iudaice ale Sophiei. Unul dintre pionierii acestei interpretări, Gilles Quispel, a echivalat-o pe Sophia gnosticilor cu biblica Hokmah, Ennoia la Simon Samariteanul,

căreia i se atribuiau în Samaria puteri cosmogonice⁷⁶. Într-un articol din 1953, Quispel a încercat să reconstituie evoluția mitului Sophiei plecând de la o formă iudeo-gnostică „primitivă”: „Dumnezeu îi creează din Haos pe cei șapte Arhonți prin intermediul Hokmah-ei sale, acea *humectatio luminis* sau rouă de lumină (Iren. I.30). Hokmah își trimite *eidolon*-ul său – imaginea sau umbra – peste apele primordiale din *tôhû wabôhû* (Gen. 1:2). După modelul acestei imagini arhonții construiesc lumea și trupul uman, care se târăște pe pământ ca un vierme. Hokmah îi dăruiește Spiritul”⁷⁷. Mai târziu, Sophia-creatoarea lumii este înlocuită de o entitate masculină, un Anthropos. Teodiceea gnostică, așa cum se exprimă ea în mitul căderii Sophiei, este explicată de Quispel ca rezultat al interferenței cu unele speculații orfico-platoniciene⁷⁸.

Teoria lui Quispel a fost continuată de Hans Martin Schenke, care pune de asemenea în relație mitul Sophiei cu pasajul din Gen. 1:26 în care Dumnezeu (la plural!) pornește să-l alcătuiască pe om după chipul său („al nostru”) ⁷⁹. Am văzut deja că interpretarea potrivit căreia pluralul din pasajul biblic se referea la Dumnezeu și Înțelepciunea lui era curentă. Mai târziu, un Anthropos masculin o va înlocui pe Sophia⁸⁰.

O mai recentă trecere în revistă a remarcabilelor analogii dintre Înțelepciunea biblică și Sophia gnostică a fost efectuată de George W. MacRae. Ambele sînt ipostaze divine, își au locul în nori, sînt identificate cu Dumnezeu datorită apropierei de Dumnezeu, comunică omenirii înțelepciune și revelații, pogoară pe pământ, urcă spre palatele cerești, joacă un rol în crearea lui Adam, se identifică cu Viața și cu Pomul Vieții⁸¹. La acestea se poate adăuga mai sus-menționata „Înțelepciune a Morții”, Sophia negativă care își face apariția în Cartea Proverbelor. Totuși, George W. MacRae are dreptate atunci cînd afirmă că izvoarele iudaice nu conțin nimic asemănător cu povestea căderii Sophiei⁸².

7. *Hermeneuticile creatoare ale mitului Sophiei*

În 1979, Rose Horman Arthur a scris o disertație, iar Elaine H. Pagels și-a publicat controversatul *best-seller The Gnostic Gospels*; în

amîndouă se susține același lucru : că religia gnosticilor a fost o religie a Mamei, în opoziție cu creștinismul (și iudaismul) – religii ale Tatălui – și că, în consecință, femeile au ocupat în comunitatea gnostică posturi de autoritate care li se refuzau în creștinismul majoritar^{*83}.

Teza Elainei Pagels a fost intens și uneori feroce criticată ; nu voi zăbovi aici asupra detaliilor. Autoarea a recunoscut de curînd, într-un superb eseu, o deplasare de accent în propria sa investigație a textelor gnostice, de la premisa că „textele ne vor spune cîte ceva despre o serie de atitudini creștine timpurii față de femei”, la înțelegerea atestărilor gnostice ca privind mai ales „dinamica experienței religioase” în sine⁸⁴. Cu alte cuvinte, Pagels este acum de acord cu oponenții săi de odinioară că din schemele narrative cuprinse în cîteva tratate copte nu se poate deduce nimic referitor la statutul concret al femeilor în comunitățile gnostice.

Elaine Pagels n-a fost nici pe departe cea dintîi care să fi demonstrat că paradigma gnostică este feministă și opusă celei creștine patriarhale. Acest antagonism mai fusese menționat și în vizionarea lucrare a lui Eugen Heinrich Schmitt (în 1903-1907)⁸⁵, dar mai ales în opera lui Otfried Eberz, care într-o zi va trebui să fie recunoscut nu numai drept un înaintaș al Elainei Pagels, ci și drept un precursor al reconstrucției pe care o face Marija A. Gimbutas vechii civilizații europene⁸⁶. Eberz stabilea o opoziție între cultura noastră întemeiată pe valori masculine și pe agresivitate, pe care o numea agnostică, și o veche civilizație „gnostică” ginecocratică, suprimată de invazia ariană. Aceasta este *in nuce* și teza savantei lituaniene, întărită cu dovezi arheologice⁸⁷. Nu este prima oară cînd ipoteze serioase au fost inițial formulate de personaje bizare, cum se pare că ar fi fost și Eberz, în ciuda faptului lăudabil că antiarianismul său i-a atras, pe vremea lui Hitler, interdicția de a mai publica. Totuși, atunci cînd, după război, și-a reluat publicarea operelor, cărțile sale au avut prea puțin impact asupra publicului. Faptul că, în mod independent, Gimbutas și Pagels au îmbrățișat, peste decenii, principalele teorii ale lui Schmitt și Eberz merită să i se acorde chiar ceva mai multă atenție.

* În original : *mainstream Christianity* (n.ed.).

În 1962 un interpret marxist al catharismului, Gottfried Koch, a susținut că mișcările dualiste aveau în ierarhiile lor locuri rezervate femeilor. Koch a avut impresia – și, într-adevăr, oricine nu este familiarizat decât superficial cu fenomenul o poate avea – că între adepții catharismului cele mai importante erau femeile. Koch a stabilit deci, prin inducție, caracterul feminist al catharismului, opus Bisericii patriarhale, și a interpretat catharismul drept expresia religioasă a unei revolte sociale a femeilor⁸⁸. Cel mai mare specialist în catharism al perioadei actuale, Jean Duvernoy, a demontat complet teza lui Koch printr-o investigație sociologică minuțioasă, care arată că pînă și în regiunea Languedoc, unde proporția de femei în rîndul catharilor era extrem de ridicată, numai 34 % dintre „perfectii” cathari erau femei, și doar 30 % din credincioșii de rînd. Nu numai că femeile nu aveau acces la ierarhia ecleziastică sau dreptul de a predica, dar chiar le era rezervat, în general, un statut modest. Iată și concluzia la care ajunge Duvernoy : „Erezia ca atare nu le aduce femeilor nici un mesaj special, poate doar un surplus de denigrare”⁸⁹.

Este valabil acest lucru și în cazul gnosticismului ? S-ar putea să fie, într-adevăr, așa, dacă ar fi posibil să răsturnăm cronologia pe care o apără Schmitt, Eberz, Arthur, Pagels, Good și alții, în așa fel încît s-o plasăm mai întîi pe Sophia negativă și abia după aceea pe Sophia-Mama Universală. Și cu siguranță că se poate modifica această cronologie, totuși nu într-o asemenea măsură încît să se poată susține că „protognosticii” – Simon și discipolii săi – îi atribuiau Sophiei mai mult decît o negativitate de circumstanță. Statistic, Sophia este ambivalentă (negativă și, concomitent, întrucîtva pozitivă) în peste 80 % din cazuri.

Astăzi perspectiva legată de gen este utilizată cu mai multă precauție, deși punctele de vedere acoperă o întreagă gamă, de la cel al lui Michael A. Williams care crede că genul Sophiei în textele gnostice nu are nici o legătură cu „tiparele de socializare” efective⁹⁰, pînă la cel al lui Karen L. King, care preferă să interpreteze prezența mitului Sophiei în gnosticism drept un indiciu sigur de ideologie patriarhală⁹¹. Premisa disimulată a gnosticismului ar fi că feminitatea este echivalată cu slăbiciunea, eroarea și imperfecțiunea, care se cuvin „întărite, corectate prin intervenția masculină”⁹². Ne-am oprit de mai multe ori, în alte locuri, asupra poziției lui King⁹³. Jorunn Jacobsen Buckley ajunge la aceeași concluzie atunci cînd stabilește

principalele tipare de tratare a feminismului în textele gnostice, tipare care sînt mai curînd negative și presupun, în majoritatea cazurilor, că feminitatea este o condiție inferioară și că ea trebuie depășită⁹⁴.

După înțelegerea noastră, problema nu este de a stabili pur și simplu dacă mitul Sophiei se înscrie într-un tipar social de așteptări negative cu privire la femei, ci dacă ne putem aștepta cu adevărat să obținem vreo informație socială din conținutul unui mit. Claude Lévi-Strauss a răspuns acestei întrebări în repetate rînduri⁹⁵, de curînd poate chiar mai explicit decît oricînd: pentru el mitul este important doar ca narațiune care suferă transformări, nu ca purtător simbolic de semnificații de ordin social ori psihologic. Ceea ce oglindește mitul nu este decît jocul însuși al minții⁹⁶. Istoria interpretării mitului Sophiei pare să confirme acest punct de vedere, în sensul că la început mai mulți savanți au apărut ipoteza unei Sophii ca Mamă Universală pre-creștină (sau pre-ariană), deteriorată ulterior de patriarhalismul creștin (sau arian); mai tîrziu, unii dintre acești învățați și-au dat seama că textele literare nu dau un răspuns lipsit de ambiguitate întrebărilor cu privire la gen sau oricăror altor chestiuni de ordin social. În același timp, alți specialiști au răsturnat ipotezele anterioare, atribuind gnosticismului în general o atitudine negativă față de femei, în baza evidenței statistice a negativității Sophiei înseși.

8. *De ce căderea ?*

Am încercat să arăt, în mai multe eseuri, că Sophia ocupă în mitul gnostic, ca personaj, o poziție care intervine în multe mituri dualiste ale lumii, cea de Trickster feminin⁹⁷. Nu am intenția de a prezenta aici numeroasele variante ale mitului Tricksterului feminin, de care m-am ocupat cu alte prilejuri. O serie de specialiști au crezut, se pare, că intenția mea a fost de a demonstra că gnosticismul își are originea în dualismul popular, iar această înțelegere greșită m-a urmărit ca un deochi de-a lungul mai multor întîlniri internaționale. Ce încercam eu să arăt era – pe lîngă o considerabilă amplificare a repertoriului de variante ale mitului Sophiei, conform unei proceduri

curente în antropologie – că Tricksterița întrupează un număr exagerat de trăsături negative atribuite uneori genului feminin. În toate cazurile, s-ar părea că ceva nu e în regulă cu pornirile ei erotice – nu că ea ar fi în mod necesar insașiabilă, cum se crede în multe culturi patriarhale⁹⁸, ci că ar interveni în ordinea masculină a lumii și ar sabota omenirea. Cumva, într-un fel complex, acest lucru se leagă de reglementarea socială a sexualității. În aceeași măsură i s-ar putea replica lui Claude Lévi-Strauss că Tricksterul masculin nu este un „mediator” al opozițiilor de gen, ci *negativul* unui tipar consolidat de masculinitate⁹⁹.

Cît privește variantele mitului Sophiei, ele oferă un număr de transformări ale motivelor căderii sale, transformări care s-ar putea să reflecte folosirea unor „cărămizi” complementare, folosirea unor cărămizi aparent fără legături între ele, sau folosirea oricărei combinații de cărămizi.

Sophia este numită Tîrfa¹⁰⁰, ceea ce în mărturiile perioadei respective (dar și mult mai târziu) indică un exces de erotism, și nu profituri rapide de pe urma unor raporturi sexuale expeditiv¹⁰¹. Despre Sophia și Logos se spune că sînt „tineri”¹⁰², adică neexperimentați și, mai ales, curioși. Două izvoare afirmă că Sophia nu are pereche¹⁰³. În orice caz, ea *gîndește* în absența unui partener¹⁰⁴, dorește să creeze fără vreun partener¹⁰⁵ sau fără poruncă de la Tatăl¹⁰⁶; oricum, ea *acționează* fără să consulte Pleroma¹⁰⁷. În versiunile valentinienene ea *se înalță* către Tatăl, pradă pasiunii erotice și nesăbuiței¹⁰⁸. În versiunea lui Irineu, aceasta este și cauza căderii sale; în cea a lui Ipolit, cauza este dorința ei de a-l imita pe Tatăl, din moment ce vrea să zămislească fără partener. De multe ori ea *privește în jos*, ceea ce n-ar trebui să facă¹⁰⁹, însă comite acest gest nepermis din pricina lipsei de experiență¹¹⁰ ori din pricina mașinațiunilor unui personaj rău care o siluiește (lipsind-o de Lumina ei)¹¹¹. Motivațiile individuale pot apărea combinate într-o secvență, ca în cazul barbelognosticilor lui Irineu, la care Sophia nu are pereche, privește în jos și această acțiune a ei este nepermisă în raport cu ordinea constituită a Pleromei. Tripla Putere Authades, cel Trufaș, o atrage într-o cursă pe Pistis-Sophia, amăgind-o și făcînd-o să-și îndrepte privirea în jos. Pînă la acest punct ea este inocentă; devine vinovată îndată ce coboară să vadă ispita, fără consimțămîntul partenerului.

În scrierile „sethiene”, Sophia este o ființă androgină. Mai precis ea este, după cum am mai spus, o matrice dotată cu un falus, care se autofecundează. Într-unul din texte acest lucru trece drept normal¹¹², însă alte dăți apare ca fiind împotriva naturii, căci Sophia acționează astfel din lipsa unui partener¹¹³.

Trei texte fac figură aparte. La ofiții lui Irineu, Sophia-Prounikos, Putere din Stînga și androgină, este produsul unui accident din Pleromă. Căderea ei nu are nimic de a face cu liberul ei arbitru¹¹⁴. Dimpotrivă, Tratatul Tripartit insistă pe libertatea de a alege a Logosului, accentuînd totodată asupra răspunderii superiorilor acestuia, a căror omnisciență este în felul acesta salvată, însă a căror conștiință se află în pericol. Mitul lui Eden-Israel, soție a Demiurgului Elohim în Cartea lui Baruh¹¹⁵, recombina elementele indicate cu altele noi, formînd o altă narațiune, în care criza entității feminine – dezamăgită, frustrată și dezechilibrată – provoacă actuala stare tristă și dureroasă a lumii.

Constituie o anumită imagine negativă a feminității premisa ascunsă a acestei istorisiri? Pentru a afirma acest lucru ar trebui să putem determina ce vine mai întîi: insatisfacția erotică sau tinerețea, dezechilibrul sau inexperiența, curiozitatea ori intențiile rele ale celor din vecinătatea Sophiei. Însă așa ceva nu este posibil, deoarece nici una din aceste motivații nu are o prioritate absolută și nici una nu pare să fie mai marcată, din punct de vedere statistic, decît celelalte. Teamă de despărțire, erotismul, greșeala juvenilă formează laolaltă un complex inextricabil, cu consecințe distrugătoare. Însă a lega toate acestea de tipare societale specifice de depreciere a femeii în general ar fi, credem, prea mult.

Dacă, în mod evident, nu transpune un cod social într-o narațiune exemplară, cum ar fi dorit școala lui Durkheim, acest mit *crează* cu siguranță un tipar al așteptărilor cu privire la lume și la umanitate. Ca să ne folosim de vorbele pe care un maestru, W.K.C. Guthrie, le aplica puritanilor greci, orficii, nu sîntem cu toții convinși că lumea aceasta e o vale a plîngerii. Nu putem spune că orficii au crezut mai dintîi acest lucru și apoi au născocit o povestire mitică spre a-l demonstra, cum ar prefera un existențialist ca Hans Jonas. Însă trebuie, cu siguranță, să confirmăm că mitul orficilor urmărește să-i convingă pe cei care îl acceptă că lumea este o vale a plîngerii.

În același fel, putem spune că mitul Sophiei nu derivă dintr-o situație de „criză” sau de „alienare” (indiferent ce înțeles i-am da), însă el propune, fără îndoială, o viziune a lumii întemeiată pe criză și pe alienarea unei Zeițe ambigue.

NOTE

1. H.S. Wiesner, introducere la art. „Hypostasierung”, în *Reallexicon für Antike und Christentum*; definiția continuă astfel :
 „Toate aceste utilizări preced crearea termenului de *hypostasis* și chiar filozofia însăși, iar aceste înțelesuri moderne nu corespund cu exactitate modului de înțelegere al nici unui dintre autorii antici. Chiar dacă unele dintre utilizările termenului dau naștere la divinități, iar altele par mai degrabă să desființeze divinități, procesele nu sînt în mod necesar opuse, ci sînt uneori analoage. Divinități personificate care ipostaziază, la un moment dat, forțe abstracte (de exemplu, în religiile timpurii ale romanilor și sumerienilor) pot cunoaște ulterior o raționalizare, fiind scoase din cadrul lor mitologic și transformate în alt fel de ipostaze (de exemplu, zeii din Homer și Hesiod ajunși pe mîna lui Plotin /5.1.7 28-45; 3.5.2/). Iar aceste ipostaze filozofice pot fi, la rîndul lor, întrupate, cum s-a întîmplat, de pildă, cu Logosul immanent : Isus Cristos, ori etern preexistentul Coran”.
2. Asupra originii platonice a acestei opoziții, vezi în special remarcabila carte a lui Hans Joachim Krämer, *Der Ursprung der Geist-metaphysik : Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin*, Schippers, Amsterdam, 1964, pp. 223-264. Krämer tratează gnoza ca pe un fenomen aparținînd istoriei platonismului, în care se pot detecta „abgesunkenes philosophisches Lehrgut altakademischer Herkunft in charakteristischer Gestalt-verfremdung” (p. 253). Teza sa stă în picioare. Din păcate, cea mai mare parte a documentației lui Krämer cu privire la gnosticism provine de la școala germană de istorie a religiilor.
3. Iren. I.11.1 ; cf. François M.-M. Sagnard, *La Gnose valentinienne et le témoignage de Saint Irénée*, Vrin, Paris, 1947, pp. 355-357.
4. Prov. 8:29 sq.; trad. Helmer Ringgren, *Word and Wisdom : Studies in the Hypostatization of Divine Qualities and Functions in the Ancient Near East*, Ohlsson, Lund, 1947, p. 99.
5. Hom. 16:11f; Ringgren, *op.cit.*, p. 123.
6. Prov. 3:18; Ringgren, *op.cit.*, pp. 104 sq.
7. Sir. 24:4-6; Ringgren, *op.cit.*, p. 108.
8. Iren. I.30.3-4; vezi *supra*, cap. 2.
9. Iren. I.29.4.
10. Iren. I.30.3-4.

11. Hipp. V.26.19-21.
12. Vezi Soeren Giversen (ed. și trad.), *Apocryphon Johannis*, Prostant Apud Munksgard, Copenhagen, 1963, p. 284.
13. Vezi Anne Pasquier, „Prouneikos : A Colourful Expression to Designate Winsdom in Gnostic Texts”, în Karen L. King (ed.), *Images of the Feminine in Gnosticism*, Fortress Press, Philadelphia, 1988, pp. 47-66, articol urmat de replica lui Marvin W. Meyer.
14. Vezi cartea mea *Gnosticismo e pensiero moderno* : Hans Jonas, L'Erma di Brettschneider, Roma, 1985.
15. Vezi în special F.M. Cornford, *Plato's Cosmology : The Timaeus of Plato Translated with a Running Commentary*, Kegan Paul, London, 1937.
16. De pildă, Moshe Idel a demonstrat convingător, opunându-se teoriei predecesorului său Gershom Scholem, că sistemul Kabbalei luriene nu este un răspuns la alungarea evreilor din Spania în 1492 ; Kabbala luriană este o transformare a unor doctrine precedente pe direcții sistemice, nu circumstanțiale, istorice. Vezi Micha Odenheimer, „Kabbala as Experience : Moshe Idel's Critique of Gershom Scholem”, *Jewish Action*, Summer 5750/1990, pp. 27-30. Obiecțiile aduse de Idel teoriei lui Scholem au fost reformulate recent în articolul său „Jewish Reactions to the Expulsion from Spain”, în vol. *The Expulsion from Spain and the Holocaust : The Jewish Community's Response*, Memorial Foundation for Jewish Culture, New York, 1990, pp. 18-25.
17. Iren. I.30.1-2.
18. Iren. I.30.3-9.
19. Iren. I.30.6-7 ; 9-10.
20. Iren. I.30.12-13.
21. Hipp. V.24.2-27.5.
22. Hipp. V.25.1.
23. Hipp. V.25.7-9.
24. Hipp. V.25.11-13.
25. Hipp. V.25.13.
26. Hipp. V.25.14.
27. Hipp. V.25.23.
28. Hipp. V.25.28.
29. Iren. I.1.1-8.4. = Epiph. 31 ; Hipp. V.29-36 ; și *Extrasele din Theodot* ale lui Clement Alexandrinul.
30. Iren. I.2.2.
31. Iren. I.2.3.

32. Iren. I.2.4.
33. Iren. 1.4.1.
34. Iren. I.4.2 ; vezi 5.4.
35. Hipp. VI.30.6.sq.
36. Hipp. VI.30.8.
37. Hipp. VI.31.2.
38. Hipp. VI.31.6.
39. G.C. Stead, „The Valentinian Myth of Sophia”, *Journal of Theological Studies*, n.s. 20 (1969), pp. 75-104.
40. *Idem*, p. 93.
41. AJ II.57.25-58.7.
42. AJ II.61.14.
43. PS 29, p. 25 S.-T.
44. PS 31, p. 28 S.-T.
45. NH II 94.9.5-7.
46. II 100.8.
47. VII.2 ; 50.28.
48. VI.2 ; 13.19.
49. VII.50.26.
50. VII.52.34.
51. 1 ApJc V.24.29.
52. VIII.2 ; 135.12 sq.
53. BG, p. 222-223 Till.
54. BG 118.15-16, pp. 176-177 Till.
55. BG, p. 238 Till.
56. Vezi articolul meu „Feminine versus Masculine : The Sophia Myth and the Origins of Feminism”, în H.G. Kippenberg (ed.), *Struggles of Gods*, Mouton-De Gruyter, Berlin-New York, 1984, pp. 65-98.
57. Vezi Rose Horman Arthur, *Feminine Motifs in Eight Nag Hammadi Documents*, University Microfilms International, Ann Arbor, MI, 1979. Pentru o abordare judicioasă a SJ și Eug., vezi Pheme Perkins, „Sophia as Goddess in the NH Codices” în King (ed.), *Images of the Feminine*, ed. cit., pp. 96-112.
58. Deirdre J. Good, *Reconstructing the Tradition of Sophia in Gnostic Literature*, Scholars Press, Atlanta, GA, 1987.
59. P. XIII.45.
60. VII.21. Caracterul falic al demiurgului sethian a fost documentat de Giovanni Casadio, „Antropologia gnostica e antropologia orfica nella notizia di Ipolito sui sethiani”, în F. Vattioni, *Sangue e antropologia nella teologia*, Roma, 1969, pp. 1295-1350 ; vezi și

cartea mea *Out of this World : A History of Otherworldly Journeys and Out-of-Body Experiences, from Gilgamesh to Albert Einstein*, Shambhala, Boston, 1991, cap. 8.

61. VII.35.
62. I.60.
63. BG 27. 11-13, p. 94 Till.
64. Vezi art. meu „Feminine...”, loc. cit., pp. 81-82.
65. Origen, *In Iohann*, II.14.21. Vezi lucrarea *The Johannine Gospel in Gnostic Exegesis : Heracleon's Commentary on John*, Abingdon Press, Nashville and New York, 1973, în care Elaine H. Pagels a urmărit, în primul rând, să respingă teza lui Hans Jonas că Origen ar fi fost influențat de gnosticism.
66. Vezi. U. Bianchi și H. Crouzel (ed.), *Arché e Telos : L'Antropologia di Origene e di Gregorio di Nissa*, Vita e pensiero, Milano, 1981, pp. 47-48.
67. I.75.35.
68. Vezi art. meu „Feminine...”, loc. cit., pp. 82-83.
69. I.76.3-4.
70. I.77.6 ; sublinierea mea.
71. EvPh II.75.3 ; sublinierea mea.
72. I.77.18 sq.
73. J. Zandee, „Die Person der Sophia in der Vierten Schrift des Codex Jung” în Ugo Bianchi (ed.), *The Origins of Gnosticism*, Brill, Leiden, 1967, pp. 205-214.
74. Wilhelm Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis* (FRLANT 10), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1907, p. 26.
75. *Idem*, p. 43.
76. Gilles Quispel, *Gnostic Studies I*, Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut in het Nabije Oosten, Istanbul, 1974, p. 163.
77. Gilles Quispel, „Der gnostische Anthropos und die jüdische Tradition”, *ibidem*, p. 178.
78. *Idem*, p. 191.
79. Hans Martin Schenke, *Der Gott „Mensch” in der Gnosis : ein religionsgeschichtlicher Beitrag zur Diskussion über die paulinische Anschauung von der Kirche als Leib Christi*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1962, pp. 72 sq.
80. *Idem*, p. 32.
81. George MacRae, „The Jewish Background of the Gnostic Sophia Myth”, *Novum Testamentum* 12 (1970), pp. 86-101.

82. *Idem*, p. 99 ; vezi și Kurt Rudolph, „Sophia und Gnosis : Bemerkungen zum Problem «Gnosis und Frühjudentum»”, în K.W. Tröger (ed.), *Altes Testament – Frühjudentum – Gnosis*, Berlin, 1980, pp. 221-237 și în special pp. 227-228.
83. Elaine H. Pagels, *The Gnostic Gospel*, Random House, New York, 1979, pp. 42-61.
84. Elaine H. Pagels, „Pursuing the Spiritual Eve : Imagery and Hermeneutics in the HA and Gospel of Philip” în King (ed.), *Images of the Feminine*, pp. 187-206, citat de la pp. 187-188.
85. Eugen Heinrich Schmitt, *Die Gnosis : Grundlagen der Weltanschauung einer elderen Kultur I : Die Gnosis des Altertums ; II : Die Gnosis Mittelalters und der Neuzeit*, Diederichs, Leipzig-Jena, 1903-1907.
86. Otfried Eberz (1878-1958), *Sophia und Logos oder die Philosophie der Wiederherstellung*, Reinhardt, München und Basel, 1967.
87. Marija A. Gimbutas, *The Goddesses and Gods of Old Europe, 6500-3500 B.C : Myths and Cult Images*, ed. a II-a, Univ. of California Press, Berkeley, 1982.
88. Gottfried Koch, *Frauenfrage und Ketzertum im Mittelalter : Die Frauenbewegung in Rahmen des Katharismus und des Waldensertums und ihre sozialen Wurzeln (12-14. Jahrhundert)*, Akademie, Berlin (Est), 1962.
89. Jean Duvernoy, *Le Catharisme : La Religion des Cathares*, Privat, Toulouse, 1976, pp. 264-265.
90. M.A. Williams, „Variety in gnostic Perspective on Gender”, în King (ed.), *Images of the Feminine*, ed. cit., pp. 2-22.
91. Karen L. King, „Sophia and Christ in the AJ”, *ibidem*, pp. 158-176.
92. *Idem*, p. 171.
93. Vezi în special art. meu „Feminine...”, loc. cit., pp. 92-96.
94. Jorunn Jacobsen Buckley, *Female Fault and Fulfillment in Gnosticism*, Univ. of North Carolina Press, Chapel Hill, 1986, pp. 126 sq.
95. Claude Lévi-Strauss, *Anthropology and Myth : Lectures 1951-1981* (trad. R. Willis), Basil Blackwell, Oxford, 1987.
96. Claude Lévi-Strauss, *The Jealous Potter* (trad. B. Chorier), Univ. of Chicago Press, Chicago, 1988.
97. Bibliografie în cadrul articolului meu „Feminine...”, loc. cit., p. 96.
98. Vezi art. meu „A Corpus for the Body”, *The Journal of Modern History*, martie 1991.
99. Vezi Paul Radin, *The Trickster : A Study in American Indian Mythology*, 1956 ; Schocken Books, New York, 1972, p. 147.

100. ST VII.50.28.
101. În legătură cu presupusa insașiabilitate erotică a prostituatei, vezi art. meu „A Corpus for the Body”, loc. cit.
102. Hipp. VI.30.6 ; TT I.77.18.
103. Iren. I.29.4 ; PSem VII.21.
104. AJ II 57.25 sq.
105. HA II.94.4-8.
106. EpPt VIII.135.12.
107. ST VII.50.28.
108. Iren. I.2.2 ; Hipp.VI.30.6.
109. Iren. I.29.4.
110. TT I 77.18 sq.
111. PS 31, p. 28 S.-T.
112. P XIII.45
113. PSem VII.21.
114. Iren. I.30.3-4.
115. Hipp. V.24.14sq.

Capitolul IV

Mitul gnostic 2 : Demiurgul ignorant

Gnosticismul a fost o teorie a interpretării greșite, de aceea este un model necesar pentru orice teorie contemporană asupra influenței ca interpretare greșită creatoare.

Harold Bloom

1. Apariția, înfățișarea, numele lui

În majoritatea miturilor gnostice, Demiurgul lumii este expulzat, în cadrul unui episod de maternitate nedorită, de o Mamă cuprinsă de îndoială. Există și excepții : „protognosticii” (Simon, Menandru, Saturnin, Carpocrate) ; Cartea lui Baruh, a lui Iustin Gnosticul ; *Tratatul Tripartit*, unde Sophia este înlocuită prin entitatea masculină Logos, un „Tată” care manifestă, în ciuda masculinității, un tip de slăbiciune care în alte scrieri pare a fi apanajul entităților feminine ; scrierile lui Ipolit, ale sethienilor și PSem, unde ipostazele sînt impersonale și „naturaliste” – un sex hermafrodit care se auto-fecundează, un Vînt în formă de șarpe ; și, în fine, toate acele tratate care nu menționează mitul Sophiei, deși aluziile la el par să fie, de cele mai multe ori, inevitabile.

Pentru că dubla caracteristică a Demiurgului este de a fi ignorant și lăudăros, aroganța fiind consecința logică a sentimentului său de unicitate, datorat necunoașterii Mamei și, prin aceasta, a Pleromei pe care Mama o reprezintă, ne-am putea aștepta ca majoritatea variantelor mitului să specifice că el își ignoră complet originea. Exemplul clasic de ignoranță demiurgică este pus în evidență de

Ialdabaot, Demiurgul ofiților lui Irineu¹, a cărui înfățișare este de leu (potrivit lui Celsus)².

Există unele aparente excepții de la această regulă. Astfel, în scrierea *Despre originea lumii*, primul Arhonte se ivește în întunericul emanat de Sophia și observă existența a ceva mai înalt decât el; în momentul acela Invidia și Furia lui se detașează de el, iar o substanță apoasă – Materia – se scurge în Haos³. Episodul acesta este un duplicat straniu al nașterii Demiurgului și este menit să furnizeze o explicație a existenței Întunericului și a Materiei care, aici, nu este văzută ca un al doilea principiu, ci ca o emanație la originea căreia se află însăși Sophia. Astfel de stratageme sînt frecvent utilizate de gnostici în polemică directă cu Gen. 1:1-2, unde este sugerat că Dumnezeu a creat cerurile și pămîntul, însă n-a creat Haosul (*tôhû-wa-bôhû*), Întunericul și Apele. Gnosticii dau dovadă de o remarcabilă consecvență în interpretarea primului verset al Genezei ca mărturie a unui anumit dualism, potrivit căruia la început au fost Dumnezeu și alte principii: Haosul, Întunericul, Apele. Soluția dată de gnostici acestei probleme, care în ochii lor nu era numai nondualistă, ci și în mod clar antidualistă, arată că, în general, gnosticii erau platonicieni, căci nu au nici un fel de obiecție la coexistența dintre Dumnezeu și Haos (spațiul vid al platonicienilor, *chora*), însă resping cu energie posibilitatea ca Întunericul și Apele să fie coetern cu Dumnezeu. După cum vom vedea imediat, gnosticii „moderați” au văzut în cartea biblică a Genezei un text maniheist (*avant la lettre*, evident) și au condamnat maniheismul, oricît de ciudat ar părea, drept o erezie iudaică.

Revenind la scenariul ofiților, Demiurgul este zămislit ulterior de Pistis (aici Sophia este o *image*, adică o copie devitalizată a ei), cînd vizitează Haosul și se întristează văzînd înfățișarea Materiei. Confuzia ei devine o făptură spre care Pistis își îndreaptă atenția și căreia îi transmite, suflîndu-i în față, ceva din spiritul ei (Pneuma). Ialdabaot, Arhonte androgin cu cap de leu, apare din Materia apoasă. El își ignoră mama, însă nu complet, căci i-a văzut reflexul în apă și a auzit-o pronunțînd cuvîntul „Ialdabaot” (căruia textul îi dă o etimologie fantastică). Din cauza formei sale leonine, Arhonte este numit și Ariael, de la ebraicul ‘*Arî*, „leu”⁴.

În AJ5, Ialdabaot se desprinde de Sophia concomitent cu Ignoranța (*Agnoia*) sau Demența (*Aponoia*), care l-a generat și care îi va

rămîne tovarășă la zămislirea celorlalți locuitori ai cercurilor inferioare, creați sub forma unor perechi de gemeni de sexe opuse. Ialdabaot are înfățișarea unui „șarpe cu chip de leu, cu ochi de foc scînteietori”⁶. Ca și în alte texte⁷, Demiurgul este numit aici Samael și Sakla(s).

HA⁸ precizează că Samael, „Zeul Orbilor” – din aramaicul *samî*, „orb”⁹ – este orb (*b^alle*), ignorant și arogant. În alte părți acest avorton material creat din umbra aruncată de Pistis-Sophia-Incoruptibilitatea (*t^am^antattako*) este un animal androgin, arogant și leontomorf¹⁰.

Sethienii lui Ipolit și-l reprezintă pe Demiurg ca pe un Vînt înspăimîntător cu formă de șarpe, care pune în mișcare Apele întunecate¹¹. Doceții îl consideră a fi divinitatea de foc care i-a vorbit lui Moise din rugul aprins¹². El este imaginea în Întuneric a unui eon a cărui transcendență se află separată pe vecie, prin firmament, de lumea inferioară. Substanța lui este Întunericul, acțiunea lui constă în persecutarea sufletelor divine, care transmigrează dintr-un corp în altul.

Valentinienii, al căror sistem, transmis nouă de Ipolit¹³, pare a fi mai apropiat de sistemele gnostice pseudoepigrafice și anonime și, după unii, poate chiar mai vechi decît subtilele elaborări ale lui Ptolemeu, Heracleon și Theodot (deși lucrul nu e deloc sigur), nu-și cruță Demiurgul după exemplul sethienilor, ci îl definesc fără ocolișuri drept „avorton” (*ektroma*) al Sophiei¹⁴, „stupid și nebun”¹⁵. Cu toate acestea, el nu este Vrăjmașul, Diavolul, ca la Carpocrate¹⁶, și nici Tatăl Diavolului, ca la arhonticii lui Epifaniu¹⁷.

Numele creatorului lumii este, în cele mai multe dintre cazuri, Ialdabaot. Unii gnostici, cum ar fi arhonticii și un alt grup anonim menționat de Epifaniu¹⁸, preferă să-l numească Sabaot, cel care, în unele texte copte, este pandantul pocăit al Demiurgului (vezi mai jos). Perații¹⁹ lui Ipolit îl numesc „asasin”, cum se afirmă în *Ioan* 8 : 44. În PS, marele Arhonte, tiranul tuturor tiranilor cosmici, este numit Adamas²⁰. Însă un alt Cîrmuitor ceresc, al treilea printre Puterile Triple (*tridynamoi*), poartă numele de Authades, Trufașul²¹, care este, în alte scrieri, un epitet al Demiurgului Ialdabaot²². Authades emană o forță leontocefală pentru a captura energia spirituală a Pistis-Sophiei²³. După ce-i îngurgitează Lumina-*dynamis*, o metaforă ambiguă a violului, monstrul cu cap de leu se poate

reproduce, dînd naștere lui Ialdabaot, alt demon alcătuit din Foc și Întuneric²⁴.

În excentrica scriere a lui Iustin Gnosticul, *Cartea lui Baruh*, Demiurgul, în aparență nezămislit, este biblicul Elohim²⁵. Sabaot este în Tanakh unul dintre numele lui Dumnezeu. Iar numele Adamas, apropiat de Adam, a făcut obiectul unor speculații etimologice la naasenii lui Ipolit²⁶, unde nu este Arhonte cel rău, ci dimpotrivă, Omul Ceresc Adamantin, inamovibil și incoruptibil (din grecescul *a-damao*). Am văzut deja că Samael derivă din aramaicul *samâ*, „orb”. Care sînt însă etimologiile celorlalte nume întîlnite pînă acum?

Sakla(s) vine dintr-un alt cuvînt aramaic (*sakla*’), însemnînd „nebun”: Arhonte își dovedește asemănarea de frate geamăn cu Demența!²⁷

În ceea ce îl privește pe Ialdabaot, ne vom cruța cititorii de majoritatea ipotezelor avansate pînă acum în legătură cu numele său²⁸. Cea mai convingătoare dintre ele este, de departe, ipoteza oferită de Mathew Black: Ialdabaot derivă din expresia aramaică *valda behût*, „Fiul Rușinii”²⁹.

Ignorant, arogant, înfumurat, disprețuitor, prost, nebun, asasin: acest ticălos cu chip de leu care își va exercita talentele derizorii în detrimentul umanității pare a fi o țintă ideală pentru ura și disprețul gnosticilor. Însă mitologia Demiurgului prezintă aproape tot atîtea variante cîte doctrine gnostice sînt. De aceea este o naivitate să se afirme că, *pentru gnostici în general*, Demiurgul cel rău al acestei lumi se confundă cu Dumnezeul Vechiului Testament. Dacă o asemenea identificare se petrece, într-adevăr, de cele mai multe ori, numai în foarte puține cazuri Demiurgul este rău, într-o manieră simplă ori strictă.

2. *Fanfaronada Arhontelui*

Fanfaronada Arhontelui este, evident, produsul ignoranței sale, dar aici se mai adaugă, uneori, și o a doua motivație, mai subtilă. Asemenea cîte unui dictator nebun din trecutul recent al Europei de Est, el își proclamă atît de viguros unicitatea *numai* pentru că știe,

ori bănuiește, că deasupra lui se află personaje cu mult mai importante care stau cu ochii pe el.

La ofiții lui Irineu³⁰, în SST³¹ și în AJ³², Demiurgul se laudă abia după ce i-a creat pe Arhonți: „sînt Dumnezeu gelos și nu există nimeni în afară de mine”. Aici converg mai multe pasaje din Vechiul Testament: *Isaia* 45:5 și 46:9, în care Dumnezeu se proclamă unic, și *Deuteronomul* 5:9, unde se proclamă „gelos” (grecescul *zelotes*). Totuși AJ adaugă una dintre mostrele a ceea ce s-ar putea numi „exegeză întoarsă”, ori „inversă”, a Vechiului Testament: „prin aceasta el indică deja îngerilor inferiori că există și alt Dumnezeu; căci, dacă n-ar mai exista nici unul, pe cine ar putea el fi gelos?”³³.

În HA³⁴, avortonul pocit al Sophiei devine trufaș de cum deschide ochii și se laudă: „Eu sînt Dumnezeu și nu există nimeni în afară de mine!” „Atunci răsună de sus o voce, a autorității supreme, rostind: «Te înșeli, Samael!» – adică, «Dumnezeu al Orbilor». Iar el zice: «Dacă mai există cineva, pe lângă mine, să se arate!» și pe dată, Sophia întinde degetul, introducînd lumină în Materie”.

3. Crearea Puterilor Cerești

După credința ofiților lui Irineu³⁵, Ialdabaot emite un fiu, care la rîndul lui emite un altul și tot așa, pînă cînd ia ființă întreaga hebdomadă a Arhonților planetari. Numele acestora ne-au fost transmise atît de Irineu, cît și de Origen (după Celsus), care ne mai descrie și formele fiecăruia și ne dă informații asupra planetei pe care o reprezintă fiecare din ei³⁶. Luptele pentru putere care au loc între Cîrmuitoarii cerești îl umplu de mîhnire pe Ialdabaot și el își îndreaptă privirea în jos, către Materie. Dorința lui prinde formă în materie, reprezentînd o contracreație, și astfel ia naștere o ogdoadă compusă din Intellectul cu aspect de șarpe (respectiv Diavolul sub chipul Șarpelui din Grădina Edenului), Spirit, Suflet, Uitare, Răutate, Invidie, Gelozie și Moarte.

Această creație este structurată conform modelului arhetipal al Pleromei superioare, căci Ialdabaot conține în sine acest model, în virtutea faptului că e fiul Sophiei. Acum visul lui treaz capătă consistență materială, ieșind la iveală din străfundurile inconștientului

său, care păstrează ascunsă în sine comoara memoriei sale genetice. După cum se afirmă în TT – un produs târziu al valentinismului –, libera fantezie a Demiurgului se împiedică tot timpul de modelele transcendente imprimate în gândirea lui, ceea ce înseamnă că lumea înfumuratului creator mai păstrează încă o slabă urmă a Pleromei, dar aceste fantasme arhetipale sînt lipsite de Rațiune și de Lumină, „sînt produsul nimicului”³⁷ și se vor întoarce în neant. Arhonții înșiși sînt umbre ale unor entități pleromice, iar dacă se ceartă permanent între ei este din cauză că fiecare i-a rămas o vagă amintire a originii sale îndepărtate și nobile și, prin urmare, fiecare din ei este convins de superioritatea lui asupra celorlalți³⁸.

În AJ, Sophia, cuprinsă de rușine din pricina avortonului ei Ialdabaot, vrea să-l ascundă de ochii Nemuritorilor și instalează pentru el un tron – tronul lui Yahweh – în mijlocul unui nor luminos, care este „palatul gloriei lui Yahweh”. Însă Ialdabaot nu rămîne acolo și își făurește singur „un eon încins de foc strălucitor”. Împerechindu-se apoi cu el, sora sa geamănă Ignoranța sau Demența dă naștere la „doisprezece Îngeri, fiecare din ei în propriul său eon, asemenea eonilor nepieritori” : cele douăsprezece semne ale zodiacului³⁹. Urmează crearea celor șapte planete; dacă acestea vor apărea enumerate ca fiind douăsprezece, este din cauză că cinci dintre ele au un dublu domiciliu astrologic. Vin apoi la rînd cele 360 de grade ale cercului zodiacal, pe care copistul prea puțin știutor de astrologie al Codexului II le corectează la 365, pentru a le aduce la numărul zilelor dintr-un an solar.

O confuzie similară duce la identificarea Hebdomadei arhontice cu zilele săptămîinii, în vreme ce nu încapă nici o îndoială – după cum Wilhelm Boussett⁴⁰ știa deja – că Arhonții reprezintă cele șapte planete, dispuse în ordinea distanței care le separă de Pămînt, în ordinea care era numită „chaldeană”⁴¹.

Nebunul Ialdabaot (Saklas) transferă asupra celor șapte Cîrmuitori cerești o parte din energia sa, însă nu-i înzestrează și cu Lumina pură pe care o primise de la Sophia. Totuși, această glorie hiper-cosmică îl așează de drept în fruntea Arhonților :

„Iată de ce s-a numit el însuși Dumnezeu, căci era din cale afară de mîndru de locul de unde ieșise”⁴². Într-adevăr, „este nelegiuit în nebunia dintr-însul, căci a grăit : «Eu sînt Dumnezeu și nu există alt

dumnezeu în afară de mine», neștiutor cum este de izvorul lui, de locul de unde a venit”⁴³.

După ce creează Hebdomada planetară, Ialdabaot le dă planetelor masculine parteneri feminini: Providența, Divinitatea, Stăpînirea, Gelozia, Regalitatea, Inteligența, Înțelepciunea. Acestea sînt atributele tradiționale ale Dumnezeului din Vechiul Testament, iar aici le găsim interpretate ca tot atîtea însușiri negative⁴⁴. Aceste sizigii „au un firmament (*stereoma*) în fiecare cer și un eon (*aion*) similar eonului care există dintru început în intenția Nepieritorului”⁴⁵. Privind în jos la mulțimea puterilor ieșite din el, Ialdabaot își proclamă unicitatea.

Mai puțin specifică în privința entităților care derivă din Ialdabaot, STT pretinde că ignorantul Arhonte își emite Gîndul printr-un Cuvînt care plutește pe deasupra apelor, asemenea spiritului în Cartea Genezei (Gen. 1 : 2). Acesta desparte uscatul de umed; din primul își face pămîntul de sub picioare, din cel de-al doilea făurește cerul. Prin intermediul Cuvîntului, Ialdabaot creează șase Prinți, care vor completa hebdomada planetară, și le dă drept parteneri atributele Dumnezeului Bibliei, aici înțelese din nou ca fiind vicii⁴⁶.

În sistemul valentinian expus pe larg de Irineu⁴⁷, Arhonte, care nu e în nici un caz rău ci numai temporar ignorant, este creatorul a șapte ceruri inteligibile, din acest motiv fiind numit Hebdomadă. Mama lui, Sophia, exilată în cel de-al optulea cer, sub limita Pleromei, acționează constant prin intermediul lui, iar în consecință lumea de aici este imaginea eonilor transcendenți.

Dincolo de speculațiile numerologice ale lui Marcu valentinianul⁴⁸ descoperim același scenariu mitologic: Demiurgul, ignorînd planul creației care îi este transmis fără știrea lui de către mama sa, Sophia, se folosește de cele patru elemente aristotelice și de cele patru însușiri care sînt pentru lumea de aici ceea ce Ogdoada este în sînul Pleromei. În plus, mai utilizează și cele opt sfere teoretice (acestea nu sînt, după toate aparențele, Cerurile Fixe conjugate cu cele șapte sfere planetare; planetele sînt asociate cu cele șapte vocale ale limbii grecești și, probabil, cu cele șapte note muzicale)⁴⁹, o dată cu Soarele și Luna, care sînt asemenea Decadei pleromatice, și cu semnele zodiacului, care sînt asemenea Dodecadei. Suma lor totală trimite la imaginea Triacontadei divine. Cosmosul își are rațiunile sale numerice, corespunzătoare celor ale Pleromei, dar nu este infinit și veșnic precum Pleroma⁵⁰.

Crearea „acestei lumi apărute din greșeală”⁵¹ nu este separată de crearea cerurilor planetare. Însă relele se acumulează aici, în partea de jos, și tot aici sfârșește și Diavolul, din pricina greutății sale. În mitul lor, valentinienii consacră o secvență memorabilă creării lumii materiale. Astfel, potrivit *Evangheliei Adevărului*⁵², Ignoranța unui Demiurg generează Neliniștea și Spaima. Neliniștea se solidifică asemenea ceții dense și întărește Greșeala. Greșeala își creează propria ei Materie și se pregătește să instaleze în ea un substitut contrafăcut al Adevărului. Pământul este rodul împătritei alianțe Neliniște-Spaimă-Greșeală-Uitare.

În sistemul expus de Irineu, cele patru elemente materiale sînt componente solidificate ale pasiunii Sophiei: pământul este Neliniștea ei, apa este Spaima ei, aerul – Durerea, iar focul mistuitor este Ignoranța ei, din care s-au zămislit celelalte trei patimi⁵³.

4. Crearea omului

După crearea Puterilor cerești, narațiunile pe care le-am urmărit pînă acum introduc crearea omului. În AJ acest episod se leagă de pocăința Sophiei; în celelalte narațiuni, el urmează laudei de sine a Arhontelui. Secvențele se desfășoară stereotip: Ialdabaot rostește „Sînt Dumnezeu” etc. (Isaia, 45 : 5), însă Glasul Mamei îl dezmințe. Conform relatării lui Irineu⁵⁴, Arhonții sînt nemulțumiți de apariția unei puteri care le este superioară. Își pun în gînd să-l plăsmuiască pe om după chipul lor (Gen. 1 : 26), însă Mama lor le inspiră într-ascuns proiectul unei creaturi umane al cărei scop va fi să-l deposeze pe Ialdabaot de puterea lui spirituală. Prea slabi pentru a-i da viață, Arhonții făuresc trupul imens al unei făpturi tîrîtoare, incapabilă să se țină pe picioare. Ialdabaot îi suflă în față Spiritul Vieții (Gen. 2 : 7), primit de la Mama sa, și de acum înainte omul va poseda Spirit, iar Arhonteii nu. Dotat cu Intelect (*Nous*) și cu Intenție (*Enthymesis*), Omul va ridica în slăvi Pleroma, întorcîndu-și fața de la cei care l-au plăsmuit.

În SST, cînd Ialdabaot se laudă, Pistis-Sophia îi strigă: „Te înșeli, Samael!” și i se arată sub forma unei răsfrîngerii în apă, retrăgîndu-se apoi în propria sa Lumină⁵⁵. Episodul este urmat de

cel al dedublării Demiurgului, pe care îl vom analiza ceva mai departe. După ce se luptă împotriva fiului său bun Sabaot, Ialdabaot dorește din nou să știe dacă se mai află cineva deasupra lui, iar atunci Adam-Lumina, o rază antropomorfă, țîșnește din Ogdoadă. Episoadele următoare sînt clar influențate de mitul maniheist, constituind o adaptare liberă a acestuia. Pronoia, partenera lui Ialdabaot, se îndrăgostește de Adam-Lumina, atinge un orgasm solitar și ejaculează sămînța feminină (= sînge menstrual luminos), care cade pe pămînt și îl purifică, fiind purtătoare de spirit. Din sîngele ei își face apariția Eros, de care se îndrăgostesc toate Puterile inferioare. Ivit în mijlocul lor, Eros le provoacă orgasme autoerotice, urmate de emisii care cad pe pămînt și stau la originea plăcerii și a raporturilor sexuale. După Eros, din sămînța împrăștiată de Pronoia crește vița de vie; cei care beau vinul ei vor fi înclinați spre sexualitate. Ceilalți pomi, în frunte cu smochinul și cu arborele de rodii (ale cărui fructe amintesc de vulvă), răsar din sămînța masculină și feminină a Arhonților⁵⁶. Florile sînt produsul sîngelui menstrual al mai multor Puteri cerești: trandafirul crește din Sufletul Dintii, florile înmiresmate provin din cele șapte fiice fecioare ale Pronoiei etc. Apoi se întrupează și se ivesc din apă animalele, zămislite din sămînța pe care fiecare specie de Arhonți a ejaculat-o, din dorință față de Eros.

Vine rîndul Primului Om, iar el se ivește în urma unei proceduri de reduplicare utilizată frecvent în acest text, ca și în textul înrudit HA. Cum Pistis-Sophia este o entitate feminină, dedublăată deja, de două ori, în Pistis și imaginea ei, Sophia⁵⁷, apoi în Sophia și fiica ei Zoe⁵⁸, va interveni ca personaj feminin în povestea creării omului. Dintr-o picătură de lumină pe care ea o aruncă pe Ape ia naștere Eva de Lumină, alias Povățuitoarea și Hermafrodita⁵⁹.

Pentru a-l crea pe om, cei șapte Arhonți își varsă sămînța în mijlocul pămîntului și plăsmuiesc un trup a cărui structură seamănă cu a lor, însă a cărui formă este cea a lui Adam-Lumina; îl numesc Adam, după prototipul său⁶⁰. Adam este lipsit și de suflet, și de spirit. În a patruzecia zi de la plăsmuirea lui, Zoe îi trimite sufletul ei, făcîndu-l astfel capabil să se miște, însă nu și să stea pe propriile picioare. Arhonții îl așează în Paradis, unde Sophia o trimite pe Eva de Lumină să-l ridice și să-i dea vedere. Îndată ce o zărește pe Povățuitoare, Adam îi aduce slavă.

Duplicarea episoadelor și dedublarea ființelor divine răspund în narațiunea confuză din HA unei logici obscure. Prima povestire antropogonică și cosmogonică din această serie este asemănătoare cu narațiunea cuprinsă în SST⁶¹. După lăudăroasa declarație a lui Ialdabaot și după răspunsul dat de Pistis-Sophia-Incoruptibilitatea (*t^am^ant' attako*, echivalent copt al grecescului *aphtharsia*), Mama îl alungă pe Arhonte în Haos și în Abis, instalându-și în locul lui fiul, care este făcut după modelul eonilor transcendenți⁶². Apoi Incoruptibilitatea privește în jos, către Apele unde i se reflectă imaginea. Puterile psihice vor s-o acapareze, dar nu reușesc. Ele țin sfat și, ca s-o facă prizonieră în vreun fel, decid să modeleze un om de țărână (*chous*) după chipul ei, ca s-o atragă⁶³. La început omul nu se poate ține pe picioare, însă Spiritul venit de pe tărîmul adamantin (*p^akah^a nadamantine*) se introduce într-însul⁶⁴.

Mitul antropogonic din AJ urmează, în linii mari, un scenariu asemănător, fără episoade intercalate. În cele două versiuni lungi ale sale, AJ se concentrează asupra unor detalii tehnice cu privire la diversele tipuri de melotezie (corespondență între părți ale sufletului sau trupului și stele, ori alte entități astrologice).

Dacă inițial pocăința Sophiei avea drept scop reintegrarea ei în Pleromă, ulterior a mai servit și la atingerea unui al doilea rezultat : pocăința o face pe Sophia responsabilă față de universul creat din propria ei ignoranță, univers ale cărui multiple forțe, potrivit formulării copte, „nu rămîn inactive (*argos*)”, ci înmulțesc numărul capcanelor, făcîndu-le peste măsură de complicate, în special după desfășurarea celui nou episod total scăpat de sub controlul eonilor Luminii : crearea omului.

Mai întîi, Sophia ia cunoștință de răul (*kakia*) ce decurge din trădarea (*apostasie*) lui Ialdabaot. Plină de rușine, se ascunde în Întunericul Ignoranței, pradă unor mișcări haotice⁶⁵. În acest moment, Ialdabaot-Authades (Trufașul) află de existența mamei sale, continuînd să ignore însă ceea ce există dincolo de ea. Sophia izbucnește în plîns la vederea nelegiuitei lucrări a fiului ei. Divinul ei consort (*Syzygos*) o aude, și la intervenția celorlalți eoni și cu îngăduința Spiritului Nepătruns (*aoraton*) se coboară pentru a îndrepta lucrurile. În timpul acestei operații Sophia nu este reprimită în Pleromă, ci rămîne în așteptare în cerul al nouălea. Aici ajunge pînă la ea un glas care îi vestește pogorîrea eonului numit Primul Om și

a Fiului său, cel din urmă prefigurat printr-o imagine (*eikon*) reflectată de Ape. Arhonții zăresc imaginea și își spun între ei: „Hai să-l facem pe om după chipul și asemănarea lui Dumnezeu; și după asemănarea lui (sau a noastră)”⁶⁶. Modelează o făptură (*plasma*) ca imitație (*mimesis*) a imaginii reflectate în apă, care este, după cum știm, o copie imperfectă a Omului Perfect (*teleios*)⁶⁷. Numele acestei făpturi este Adam, iar cele Șapte Puteri (*exousiai*) îi fabrică fiecare câte un suflet (*psyche*), lăsînd în seama îngerilor să-i alcătuiască apoi corpul celest, în conformitate cu datele stocate în aceste suflete: Divinitatea făurește sufletul osos; Stăpînirea – sufletul fibros sau nervos; Gelozia (Focul) – sufletul de carne (*sarx*); Providența – sufletul medular și tiparul trupului; Regalitatea – sufletul sangvin; Inteligența (*synesis*) – sufletul de piele, iar Înțelepciunea (*Sophia*) – sufletul păros⁶⁸. După această schemă psihică stabilită de cele șapte *exousiai*, îngerii modelează membrele (*melos, harmos*) lui Adam din ceruri, din creștetul capului și pînă la unghiile picioarelor, într-un prelungit episod de melotezie anatomică⁶⁹, urmat de atribuirea a treizeci de demoni diverselor părți ale corpului⁷⁰, prin înșirarea, în manieră stoică, a celor cinci părți ale *hegemonikon*-ului sau „simțului interior” al sufletului-spirit, ca și a celor patru calități elementare și a celor patru principale pasiuni ale sufletului⁷¹.

Însă această făptură, înzestrată cu tot ce i-au putut dăruî Puterile și cei 360 de îngeri, rămîne inertă și nu se poate ridica în picioare decît atunci cînd, la intervenția Sophiei pe lîngă Tatăl Suprem, acesta trimite un mesager să-i comunice lui Ialdabaot înșelătoarea taină a animării Golemului: Arhonte trebuie să-i sufle în față o parte din Spiritul (*pneuma*) moștenit de la Mama sa. O dată lucrul acesta îndeplinit, Adam se ridică în picioare. Datorită acestui aport de Spirit, provenit din Pleromă, el a devenit superior Puterilor care l-au plăsmuit și lui Ialdabaot însuși. Pentru că știu secretul, Arhonții vor să se debaraseze de Adam și îl trimit într-un loc de jos, în regiunea (*meros*) materiei (*hyle*), exilîndu-l astfel în partea opusă patriei hipercosmice, de unde spiritul său își trage originea.

Din milă pentru Spiritul lui Adam, Tatăl nenăscut trimite în ajutor (*boethos*) propriul său Suflet, Inteligența (*epinoia*)-Lumină numită Zoe-Viața⁷². Zărintzî însă în Adam scînteierea Luminii, Arhonții își dau pe deplin seama de superioritatea lui și hotărăsc să-l facă prizonierul definitiv al materiei, construindu-i acum un trup fizic

alcătuit din cele patru elemente materiale (pământ, apă, foc și vînt) amestecate cu Întunericul și Concupiscenta (*epithymia*): „Privește mormîntul acestui trup de pe urmă! Privește în ce l-au înveșmîntat acești ticăloși: locul uitării! Privește căderea dintru început și ruptura dintru început!”⁷³. Încă un element se mai adaugă acestui ultim și cel mai jalnic dintre actele de creație ale Arhonților, un element ce capătă o importanță deosebită nu numai la gnostici, ci și la neoplatonicienii tîrzii: *antikeimenon pneuma* (spiritul rău) sau, mai corect, *antimimon pneuma* – „spiritul contrafăcut”.

5. *Spiritul contrafăcut*

Desemnat în mai multe locuri din AJ (BG, II), precum și în alte texte gnostice, drept *antimimon pneuma*, spiritul contrafăcut, această noțiune fundamentală a gnosticismului se definește ca o chintesență a puterilor astrale malefice, epitomă a Fatalității (*Heimarmene*). Demiurgul Ialdabaot „a ținut sfat cu Puterile lui. Împreună ei au dat naștere Fatalității și i-au încătușat pe zeii cerești, pe îngeri și pe demoni, cu măsuri, momente și timpuri, astfel încît să fie cu toții înlănțuiți de aceea [Fatalitatea] care ocîrmuiește toate lucrurile: țel dăunător și funest!”⁷⁴. „Într-adevăr, din această Fatalitate au venit toate nedreptățile, ticăloșiile și blestemele, legăturile urii și neștiinței, precum și poruncile tiranice și păcatele apăsătoare și spaimele cele mari. Și astfel, întreaga creație a fost orbită, ca să nu-l mai poată cunoaște pe Dumnezeu care stă deasupra tuturor”⁷⁵. În alte pasaje, spiritului contrafăcut i se dă o explicație precisă: el este o informație genetică astrală ce însoțește fiecare suflet care vine pe lume. Relația unei persoane cu propriul ei *antimimon pneuma* determină felul în care sufletul îi va fi judecat după moartea fizică⁷⁶.

Poate mai optimist decît alte tratate gnostice, AJ respinge teoria metensomatozei (reîncarnarea în alte trupuri)⁷⁷: toate sufletele vor avea parte de mîntuire, inclusiv cele care au fost duse pe căi greșite de spiritul lor contrafăcut, acestea însă numai după ce vor fi fost instruite de alte suflete, aflate în posesia Spiritului Viu⁷⁸. Numai blestemul sacrileg împotriva Spiritului atrage după sine pedeapsa veșnică.

Spiritul contrafăcut mai este reprezentat și sub forma Arborelui Nedreptății, chintesența legăturilor Fatalității astrale și, în același timp, ca factorul cel mai puternic în determinarea destinului personal. El poate fi recunoscut cu ușurință în spatele „accesoriilor”, „apendicelor” (*prosartemata*) la care se referă, potrivit lui Clement Alexandrinul, gnosticul creștin Basilide⁷⁹. Aceste apendice sînt concrețiuni planetare ce ademenesc și împing sufletul la rele. Tot Clement mai citează și titlul unei scrieri pierdute a lui Isidor, fiul ori poate discipolul preferat al lui Basilide⁸⁰, intitulată *Peri prosphyous psyches* – *Despre sufletul adventice*, în care autorul respinge ideea (gnostică de asemenea) că Fatalitatea astrală ar putea îngrădi liberul arbitru al rațiunii umane. Este important de notat că această discuție asupra liberului arbitru trebuie să se fi desfășurat înainte de anul 150 p.C. În cadrul ei, Isidor, pe care avem toate motivele de a-l considera un gnostic creștin, polemizează cu alți gnostici, poate dintre cei ale căror concepții se află ilustrate în *Apocriful lui Ioan* și care socoteau spiritul contrafăcut drept un obstacol serios în calea liberului arbitru. Deja Isidor se situează pe poziția unor Pelagius sau Iulian din Eclanum – oponenții lui Augustin la începutul secolului al V-lea; *Apocriful lui Ioan* se află mai aproape de pozițiile care vor fi ale maniheenilor și augustinienilor⁸¹.

Doctrina gnostică a spiritului contrafăcut reflectă o constantă polemică antiastrologică, care este chiar miezul mesajului gnostic și maniheist. Rezultatul cel mai elaborat al acestei polemici îl reprezintă tratatul *Pistis Sophia*, datînd dintr-o perioadă tîrzie și ale cărui raporturi cu maniheismul așteaptă încă să fie studiate. În *Pistis Sophia*, teoria spiritului contrafăcut apare limpede drept legătura principală dintre cosmologie, antropologie și soteriologie.

Antimimon pneuma își face mai întîi apariția în capitolele 111-115 din Cartea a II-a a scrierii *Pistis Sophia*. Spiritul contrafăcut provine aici din viciile Arhonților cosmici și împinge sufletul către satisfacerea acelorași impulsuri vicioase, care sînt pentru el asemenea hranei (*trophai*): „*Antimimon pneuma* caută toate relele (*kakia*), poftele (*epithymiai*) și păcatele”⁸², silind sufletul să cadă în greșală. După moartea fizică, sufletul al cărui spirit contrafăcut este puternic va fi din nou trimis în ciclul transmigrației, perpetuîndu-se astfel păcatul. Sufletul nu va putea să se sustragă metensomatozelor recurente (*metabolai*) pînă ce nu va trece și prin ultimul ciclu (*kyklos*) care i-a

fost destinat⁸³. Dimpotrivă, atunci cînd spiritul contrafăcut este slab, sufletul se va desface de el în timpul ascensiunii prin sferele stăpînilor fatalității astrale. Astfel, eliberat, sufletul va fi încredințat Bunului Sabaot și va ajunge în cele din urmă la Comoara de Lumină. Pentru a slobozi sufletul din legăturile spiritului contrafăcut, *Pistis Sophia* propune două metode : botezul, care, asemenea unui foc purificator, desface pecetea păcatelor cu care este împovărat sufletul și îl separă de *antimimon pneuma*⁸⁴, și rugăciunea de mijlocire pentru cei morți⁸⁵.

Mitul fabricării sufletului o dată cu spiritul contrafăcut este relatat în detalii pe parcursul capitolului 131 și al următoarelor din același text⁸⁶, care sînt o impresionantă parodie a dialogului *Timaios* (41d. sq.) al lui Platon. Cei cinci Arhonți ai Fatalității astrale (*heimarmene*) trimit în lume sufletele preexistente sau creează noi suflete. În primul caz, dau sufletelor care coboară să bea din Cupa Uitării sămînța (*sperma*) relexor (*kakia*) și-a poftelor nesățioase (*epithymiai*). După alte izvoare (de care mă voi ocupa în alt capitol), s-ar părea că această Cupă a Uitării n-ar fi altceva decît constelația Craterului sau Caliciului. Această băutură letală se preface într-un fel de corp (*soma*) în care este înfășurat sufletul (*psyche*) și care i se aseamănă ; de aceea este numit spirit contrafăcut (*antimimon pneuma*) și formează ca un înveliș⁸⁷ pentru suflet.

În al doilea caz, atunci cînd Arhonții făuresc noi suflete, cei cinci cîrmuitori ai Fatalității astrale (*heimarmene*), respectiv planetele Saturn, Marte, Mercur, Venus și Jupiter⁸⁸, creează un suflet nou din sudoarea, lacrimile și respirația greu-mirositoare a tuturor locuitorilor cerești. Această materie, conținînd particule care derivă de la fiecare planetă în parte și de la mulți demoni cerești – personificări ale conceptelor astrologice –, este amestecată, turtită și frămîntată ca un aluat, apoi tăiată ca o piine în bucațele mici : acestea sînt sufletele individuale care urmează a fi învelite fiecare în propriul spirit contrafăcut.

Ca și Adam în mitul antropogenetic din *Apocriful lui Ioan*, noile suflete nu au destulă putere pentru a se ține pe picioare, ceea ce înseamnă că nu pot anima un trup ; de aceea, cei cinci Cîrmuitori planetari, împreună cu confrății lor – Soarele și Luna, suflă peste debilele creaturi și, o dată cu răsuflarea lor, în suflete pătrunde o scînteie de Spirit, care le face capabile de a porni în căutarea Luminii eterne⁸⁹.

Antimimon pneuma este prins de suflet cu niște pecetei (*sphragides*) ale Cîrmuitorilor. El constrînge (*anankazein*) sufletul să se afunde în toate pasiunile (*pathe*) și nelegiuirile (*anomia*) și îl ține sub puterea lui în timpul tuturor transmigrațiilor acestuia în noi trupuri. Cînd sufletele au fost astfel pregătite, Arhonții le transmit celor 365 de slujitori (*leitourgoi*) ai eonilor lor. Pe baza structurii unui suflet (*typos*), slujitorii făuresc o matrice corporală (*antitypos*) aptă de a primi fiecare „pachet” individual.

Pachetul, cum vom vedea imediat, conține mai multe lucruri. Slujitorii îl trimit mai întîi Arhonților din Mijloc, care-i adaugă destinul individual (*moira*), ceea ce înseamnă, mai exact, predestinarea acțiunilor acestuia pe pămînt, inclusiv ceasul morții sale. Pachetele se compun din *moira*, *migma* („amestec”), spirit, suflet și spirit contrafăcut. Fiecare din ele este tăiat în două și cele două jumătăți sînt plasate într-un bărbat și într-o femeie : „Ei dau o parte din aceasta bărbatului și altă parte femeii, ascunzîndu-le în mîncare (*trophe*), în adierea vîntului, în apă sau în altă băutură”⁹⁰. Chiar dacă sînt la mare distanță unul de altul, bărbatul și femeia vor trebui să se caute prin lume (*kosmos*) pînă cînd se vor găsi, pentru a-și realiza consonanța fundamentală (*symphonia*) ; însă, evident, această peregrinare în căutarea perechii este hotărîtă în secret de către miniștrii cerești.

Atunci spiritul contrafăcut se varsă în sămînța bărbatului și de acolo în uterul femeii (*metra*). În acest moment pătrund în uter și cei 365 de slujitori, care unesc cele două jumătăți, le hrănesc timp de patruzeci de zile cu sîngele mamei, iar pe parcursul următoarelor treizeci de zile formează membrele (*mele*) viitorului prunc. Apoi distribuie spiritul contrafăcut, sufletul, *migma* și *moira*, incluzîndu-le pe toate într-un nou trup, însemnat cu pecetea lor. Ei marchează în palma stîngă ziua concepției, iar ziua de încheiere a plămuirii mădurelor este însemnată în palma dreaptă ; alte date memorabile sînt însemnate în creștetul capului, pe tîmple, pe ceafă, pe creier și pe inimă. În cele din urmă se înscrie pe frunte numărul anilor pe care sufletul îi va petrece în respectiva întrupare. După ce și-au încheiat astfel activitatea lor birocratică, miniștrii încredințează pecetea Arhonților Răzbunători, care administrează pedepsele (*kolaseis*) și judecățile (*kriseis*). La rîndul lor, Arhonții le trec mai departe unor *paralemtai* sau Perceptori, al căror rol este de a separa sufletul de

trup în momentul în care persoana bărbatului sau a femeii ajunge și ea la ceasul morții, prestabilit prin *moira* individuală a fiecăruia⁹¹.

6. *Polemici antiastrologice*

Începînd de la doctrinele primitive ale îngerilor (șapte la număr) care se luptă în ceruri pentru putere, numeroase texte gnostice conțin o polemică antiastrologică, exprimată atît de conceptul de spirit contrafăcut, cît și în mituri de o structură mai complexă. Printre acestea sînt cu deosebire tehnice mitul maniheist și mitul privitor la inversarea mișcării sferei cerești din prima carte a PS (capitolele 15-28). Că mitul conținut în PS este puternic bazat pe maniheism se va vedea ceva mai departe (vezi, mai jos, capitoul VI).

Conform PS, după înviere, Isus mai rămîne încă unsprezece ani în mijlocul învățăcelilor (*mathetai*), ceea ce reprezintă un timp mai îndelungat decît cele patruzeci de zile despre care vorbesc Faptele Apostolilor (1 : 3). La capătul șederii sale pe pămînt, în a 15-a zi a lunii Tybi, într-o noapte cu lună plină, Isus este ridicat la ceruri de o mare forță luminoasă (*dynamis*) care își are originea în ultimul Mister (*mysterion*) al Pleromei, Comoara de Lumină. El se întoarce pe Muntele Măslinilor a doua zi, la ora 9 dimineața, și le relatează în amănunt discipolilor săi faptele pe care le-a săvîrșit în împărăția cerurilor⁹².

Mai întîi, se află că acea *dynamis* este veșmîntul lui pleromatic de Lumină (*endyma*), care conține toate numele de taină ale etajelor hiperceleste. Astfel înveșmîntat, Isus trece fără opreliști prin toate porțile (*pyle*) firmamentului (*stereoma*), stîrnind spaima Arhonților, a Puterilor (*exousiai*) și a îngerilor orbiți de lumina lui⁹³. În cele din urmă, cînd ajunge la Întîia Sferă (*sphaira*), strălucirea lui devine de patruzeci și nouă de ori mai puternică decît pe firmament și înmulțirea cu același factor se repetă și în cele două Sfere succesive : a Fatalității planetare (*heimarmene*) și a celor doisprezece eoni (semelele zodiacului), unde textul îi atribuie o lumină de 8 700 de miriade de ori mai puternică decît în lumea fizică⁹⁴. (Conform unor calcule matematice elementare, aceasta n-ar trebui să depășească 576,5 miriade.)

Marele Tiran (*tyrannos*) Adamas și eonii săi (*aiones*) declară război Luminii lui Isus. Pentru a-i depozeda de energia utilizată în comiterea de fapte rele, Isus le ia o treime din putere, apoi îi azvârle în jos, către Sfera Fatalității și către Prima Sferă. Pe aceasta din urmă o pune în mișcare, imprimându-i o rotație alternativă: șase luni înspre stînga și șase luni spre dreapta⁹⁵. Această bizară și simplă strategie reprezintă principala faptă a lui Isus, în scopul mîntuirii neamului omenesc. Care este rezultatul ei ?

Arhonții, îngerii zodiacului și planetele exercită asupra lumii o cumplită constrîngere, prin magia (*mageia*) lor⁹⁶. Cuvîntul *magie* se referă aici la astrologie : domiciliu și aspecte planetare, declinuri și exaltări, horoscop (ascendent) și *medium coelum*, semne, case, *moira*, „soarta” unei planete etc. Această magie celestă este privită aici drept lucrarea Arhonților, care știu că anumite relații dintre ei leagă și ființele umane, predeterminîndu-le acțiunile și lipsindu-le astfel cu totul de liberul lor arbitru. Mai mult, de pe urma acestei situații beneficiază cei mai puțin indicați : astrologii și ghicitorii. Inversînd periodic direcția de mișcare a Soarelui, Isus anulează valoarea oricărei preziceri deoarece, chiar dacă afirmațiile astrologilor se vor dovedi exacte în timpul celor șase luni în care Sfera se rotește spre stînga, în următoarele șase luni influențele astrale (*apotelesmata*) nu vor mai funcționa, iar Fatalitatea (*heimarmene*) va fi astfel anulată. De aici li se va trage astrologilor declinul, căci ei nu mai au cum să prezică adevărul și își vor pierde popularitatea. Numai discipolii lui Isus vor triumfa, fiind singurii care cunosc secretul inversării mișcărilor Sferei.

O altă vastă operație destinată salvării umanității a fost întreprinsă în zodiac și în Heimarmene, sub auspiciile marelui Paralemtor (numit în altă parte și *paralempes*, „perceptor de taxe”) al Luminii, Melchisedek. Deși sînt fundamental răi, Arhonții cerești conțin totuși particule de Lumină răpite din Pleromă. Sarcina lui Melchisedek este să le recupereze, pentru a le înapoia Tezaurului din Înălțimi. De aceea, independent de Isus, el intervenise deja în mișcările astrale, amplasînd un Accelerator (*spoudastes*) pe traiectoriile Arhonților, obligați astfel să se miște mai repede. Acceleratorul nu este, probabil, altceva decît un fel de bici, iar arhonții sînt înfățișați ca niște animale de povară. Cu cît sînt obligați să se miște mai repede, cu atît pierd mai mult lichid, pe gură (salivă), prin ochi (lacrimile) și prin piele

(sudoarea). Secrețiile acestea conțin Lumină și reziduuri materiale. Melchisedek separă cu grijă Lumina de Materie (*hyle*), expediind-o pe cea dintâi înspre Comoara de sus și azvîrlind resturile de materie slujitorilor (*leitourgoi*) Arhonților, care plăsmuiesc din ele suflete de oameni și de animale, după procedeul pe care l-am descris mai înainte⁹⁷. Pe rînd, cei doi Perceptori (*paralemptores* sau, în altă parte, *paralemptai*) situați pe Soare și pe Lună urmăresc traiectoriile (*schemata*) Arhonților și adună rămășițele de Lumină, care sînt depozitate pe Soare și transportate apoi de trimișii lui Melchisedek.

În cele din urmă Arhonții sesizează trucul și, pentru a nu-și mai pierde puterea, încep să-și lingă și să-și înghită sîrguincioși toate secrețiile corporale. În acest moment are loc intervenția lui Isus care modifică sensul de rotație a Sferei și astfel Arhonții sînt din nou păcăliți (*planasthai*), căci nu se mai pot întoarce să-și lingă secrețiile⁹⁸. Drept urmare, la Comoară va urca mai multă Lumină, iar în lume vor fi trimise mai multe suflete, accelerîndu-se astfel procesul de salvare a umanității⁹⁹.

Scopul întregii operațiuni este recuperarea Luminii împrăștiată prin lume. Ca și Kabbala luriană, acest text gnostic de epocă tîrzie, puternic influențat de maniheism, pare să susțină ideea că sufletele trebuie să se multiplice și că, în consecință, procreația este bună. Însă mecanismul nu este destinat să funcționeze la nesfîrșit. Atunci cînd sufletele perfecte își vor fi atins numărul (*arithmos*) și vor fi revenit cu toate în Comoara de Lumină, porțile Comorii se vor închide, iar sufletele rămase vor fi trimise în Întunericul din afară, la Marele Dragon (*drakon*) care își înghite coada și înconjoară universul¹⁰⁰. Acest Dragon poate fi văzut la vreme de noapte, cînd soarele își strînge razele (*aktines*) în el însuși; prezența lui se face simțită în lume, pe care o îmbibă asemenea unui abur ușor (*kapnos*)¹⁰¹.

7. Principiul antropic

O interpretare discutabilă, care se bucură totuși de influență încă, susține că gnosticismul are o concepție pesimistă asupra existenței. Gnosticismul prezintă, într-adevăr, o atitudine ambiguă și revoluționară în raport cu principiul inteligenței ecosistemice și cu principiul

antropic. Este vremea să examinăm mai îndeaproape diferențele dintre contracultura gnostică și cultura elenistică.

În Tanakh se proclamă cu tărie existența unei inteligențe ecosistemice totale și nefragmentate, providențială și bună, numită Dumnezeu. Cît despre principiul antropic, el este afirmat în două relatări contradictorii ale Creației, dintre care prima (Gen. 1 : 26) ne spune că ființa omenească a fost creată *pentru* lumea aceasta, iar a doua (Gen. 2 : 5-20) că lumea a fost creată *pentru* omenire. Diferența dintre cele două formulări servește la și mai buna ilustrare a circularității principiului antropic. În orice caz, lumea îi este destinată omului (Gen. 1 : 28, 2 : 19), și amîndoi participă la inteligența ecosistemică : omul pentru că a fost creat după chipul lui Dumnezeu (Gen. 1 : 26), iar lumea pentru că Dumnezeu, inteligența creatoare, o socotește „foarte bună” (Gen. 1 : 31). Din cauza transgresării (Gen. 3 : 6) unei interdicții (Gen. 2 : 17), echilibrul se rupe : omul se vede exilat *în lume* (Gen. 3 : 32), iar supremația lui *asupra* lumii devine relativă (Gen. 3 : 17-19).

Tradiția platonice pare să fragmenteze de la bun început inteligența ecosistemică, atribuind unor intermediari atît creația lumii, cît și pe cea a omenirii. Lumea Ideilor este opusă lumii inferioare dominate de Necesitate (*ananke*)¹⁰², fixată în Locul imuabil (*chora*). Acest spațiu este coetern cu Logosul, în care imaginea ideilor acționează ca un sigiliu, lăsînd în urmă amprente, ca într-o ceară moale. Multe texte platonice fac referință la proasta calitate a copiei cosmice în raport cu prototipul ei ideal ; numărîndu-se printre cele mai cunoscute, mitul peșterii conține fundamentele gnoseologiei platonice¹⁰³. Dar mitul platonice al creației lumii conținut în *Timaios*¹⁰⁴ precizează că atît Artizanul (*demiourgos*) lumii, cît și lumea însăși, sînt buni. Dualismul platonician nu este nefavorabil cosmosului, este procosmic.

Artizanul cel bun din *Timaios*, intermediar între lumea ideilor și copia ei care este creația, „a pus inteligența în suflet și sufletul în trup și a construit universul în așa fel încît să fie în mod natural lucrarea cea mai frumoasă și mai bună cu putință”¹⁰⁵, lăsînd pe seama cortegiului său de zei astrali făurirea raselor muritoare cu care universul se va completa : „Dacă ele n-ar exista, lumea ar fi neîmplinită, căci n-ar cuprinde în sine toate speciile de animale, și trebuie să le conțină pe toate ca să fie îndeajuns de perfectă”¹⁰⁶. Alcătuite dintr-o substanță inferioară celei din care e făcut Sufletul

Lumii, sufelele omenești primesc totuși de la Tatăl însuși „sămînța și principiul” nemuririi¹⁰⁷. Trase de „carele” astrale, aceste sufele nou-născute sînt sortite să cunoască încarnarea „din necesitate” (*ex anankes*)¹⁰⁸, în cazul cînd ar prevala cele două niveluri inferioare ale lor (situat în piept și despărțite prin diafragmă)¹⁰⁹. Dacă sufletul rațional, situat în cap, nu se va dovedi în stare să domine pasiunile, atunci sufletul va trebui să se conformeze complicatelor reguli ale transmigrației.

Prin puternicul accent asupra bunătății lumii, gîndirea platonice pare să fie absolvită de anticosmism. Și totuși, lucrurile sînt, într-o anumită măsură, ambivalente. Căderea sufletului individual în trup, de care rămîne prins ca o scoică de cochilia ei¹¹⁰, este un eveniment funest, vag motivat prin „o anumită întîmplare”¹¹¹ sau „o anumită legătură” avută cu nedreptatea. În platonism trupul este rău, după cum se afirmă în numeroase locuri, fără nici o urmă de ambiguitate¹¹². Această atitudine caracterizează întreaga tradiție platoniciană, fie că e vorba de Filon, fie că e vorba de Plotin.

Pentru Plotin, cosmosul înseamnă armonie între un nivel superior și unul inferior¹¹³, însă, în același timp, este și o ruptură în această armonie, o „devoluție” în expansiunea Ființei, din pricina căderii sufletului individual și a pierderii de către acesta a „aripilor” sale¹¹⁴. În același fel în care Platon, citînd doctrina „trupului-mormînt” (*soma-sema*)¹¹⁵, ori mizînd pe dubla semnificație a lui *soma*, „trup” dar și „temnicer”, a dat o expresie concisă antisomatismului pe care îl împărtășea, Plotin a definit și el ființa omenească drept un „cadavru împodobit”¹¹⁶. Căderea sufletului individual a fost, după el, o culpă (*hamartia*) care s-a produs datorită în același timp necesității și liberului arbitru (*he te ananke to te ekousion*), ca o consecință a unei „îndrăzneli” (*tolma*) generatoare de rău (*arche tou kakou*)¹¹⁷, amintind, într-un fel, de Arhonteale Ialdabaot.

Revenind acum la *Timaios*: va trebui să se observe că principiul antropic nu este definit aici în termeni biblici (omul și lumea sînt creați unul *pentru* celălalt), ci în termeni specifici platonici, și anume: omul și lumea sînt creați unul *asemenea* celuilalt, fiind amîndoi imagini ale inteligenței ecosistemice. Din pricina unei greșeli a cărei natură rămîne neclară, sufletul va fi exilat în acea parte de lume care este de aceeași natură cu substanța rudimentară a trupului.

Înainte ca doctrina creștină, moștenitoare a ambelor tradiții, să combine formula iudaică și pe cea platonice a principiului antropic, Filon din Alexandria le stabilise deja echivalența, și reușise acest lucru fără să inventeze prea mult pe cont propriu; căci, reduse la esența lor, atitudinea biblică și cea platonice față de inteligența ecosistemică și de principiul antropic prezintă mai multe similitudini decât deosebiri. În ambele cazuri inteligența ecosistemică rămîne incontestată, principiul antropic este afirmat cu tărie, iar omul este înfățișat ca decăzut dintr-o stare originară de echilibru ecologic într-o stare de exil în lume, ori într-o zonă a lumii situată mai jos decât cea pe care o ocupase anterior¹¹⁸.

În comparație cu aceste tradiții, viziunea gnostică asupra lumii este fără îndoială revoluționară. În primul rînd, în măsura în care există, inteligența ecosistemică e presupusă a fi de calitate slabă, iar lumea este, dacă nu de-a dreptul rea în mod explicit, măcar un produs mai degrabă nefolositor, construit de Demiurg după o fantasmă arhetipală imprimată în subconștientul lui. Vis al unui vis, este o iluzie sortită să dispară în neant.

Nu aceeași este situația neamului omenesc. Demiurgul, reprezentînd absența ori insuficiența inteligenței ecosistemice, este în mod clar păcălit de creatura sa, care îi este superioară. Omul n-a fost făcut *pentru* această lume și nici lumea pentru om. În esență, demnitatea specifică a omului nu provine din obediența, ci din împotrivirea lui față de cosmos. Iar faptul că el se situează împotriva lumii se însoțește cu exaltarea naturii umane, care se înalță *deasupra* lumii unde se află în exil. Astfel principiul antropic este negat, însă dintr-o perspectivă pesimistă nu în privința omului ci în privința universului, perspectivă care duce la o prețuire metafizică a umanității fără echivalent în lumea Antichității.

Gnosticii nu susțin numai *consubstanțialitatea* dintre oameni și originea lor precosmică, Pleroma. Această consubstanțialitate era deja una dintre constantele platonismului și i se poate afla o paralelă în doctrina iudaică a creării omului după chipul și asemănarea lui Dumnezeu (Gen. 2 : 27). În contextul gnostic, ființele omenești sînt glorificate suplimentar prin faptul că această consubstanțialitate *le înalță mai presus de creatorii lor*, adică mai presus de inteligența ecosistemică. Gnosticismul accentuează, este evident, mai puțin pe radicala înstrăinare a omului în lume și mai mult pe *superioritatea*

omenirii față de ecosistemul căruia îi aparține. Acest ecosistem adăpostește de altfel nenumărate ființe care sînt cu siguranță sortite pieirii : turma Demiurgului și adepții Potrivnicului.

Răsturnînd principiul antropocentric și negînd inteligența ecosistemică, doctrina gnostică realizează un optimism antropologic excesiv. La fel, experiența gnostică a lumii nu implică refuzul radical al acesteia. Dimpotrivă, chiar și acei maniheeni în care învățații s-au grăbit să vadă niște campioni ai pesimismului supuneau lumea unei permanente proces de testare menit să distingă ce anume aparține în ea Întunericului și ce anume Luminii. În ansamblu, trecerea lor pe acest pămînt trebuie să fi fost o experiență fericită, căci ei vedeau clipă de clipă scînteii de Lumină supraterestră în orice mugur și în orice fir de iarbă. Pentru gnostic, ca și pentru platonician, lumea este un clarobscur : se găsesc în ea destule urme și semne ale unei prezențe superioare pentru a o face suportabilă.

8. *Istoria neamului omenesc*

Potrivit rezumatului pe care îl face Irineu doctrinei ofiților¹¹⁹, Ialdabaot, gelos pe măreția lui Adam, concepe planul de a-l ispiți prin femeie, pe care o făurește din Intenția (sau Reflecția) sa. Însă Sophia-Prounikos îi răpește frumoasei Eva, astfel create, puterea distructivă. Eva este dorită de Arhonți și dă naștere unor îngeri.

Pentru a sustrage primul cuplu uman puterii lui Ialdabaot, Mama îl trimite pe Șarpe, care o instigă pe Eva să-l convingă pe Adam să mănînce din fructul oprit al Pomului Cunoașterii ; săvîrșind aceasta, cele două ființe omenești află de existența Pleromei acosmice. Ialdabaot îi alungă din Paradis, și pe Șarpe împreună cu ei ; Șarpele se dovedește a fi rău, căci se instalează în Abis și formează acolo o Hebdomadă malefică, după asemănarea celor șapte Arhonți.

Între timp, în lume, Adam și Eva, ale căror trupuri fuseseră înainte „ușoare și luminoase”, sînt așezați în învelișuri de carne, „întunecate, dense și opace”¹²⁰, acele „veșminte de piele” din Geneză (3 : 21). Cain, primul lor născut, se face victima unei înșelătorii inițiate de Șarpe, căruia i se dau numele de Michael (Arhonte poporului evreu) și Samael (în altă parte, Arhonte romanilor)¹²¹.

Șarpele născocoște Gelozia și Moartea, iar Abel este primul care moare. Pentru că oamenii nu-l venerază, Ialdabaot pune la cale nimicirea lor prin potop, dar Sophia îi salvează pe Noe și ai săi. Dintre descendenții lui Noe, Ialdabaot îl alege pe Avraam și încheie un pact cu el: în schimbul onorurilor rezervate divinității pe care i le va aduce Avraam, Ialdabaot le va asigura urmașilor săi stăpînirea asupra lumii. Prin intermediul lui Moise, Demiurgul îi conduce pe oamenii care s-au legat să i se închine afară din Egipt, le dă Legea și îi preschimbă în evrei care îl venerază. Profeții sînt inspirați în principal de Arhonți, dar Sophia îi folosește și ea pentru a transmite mesaje cu privire la venirea lui Cristos pe pămînt¹²².

Narațiunea din AJ urmează o schemă similară¹²³. Pentru a-l înșela pe Adam, Ialdabaot îl duce în Paradis, pretinzînd că-i va oferi desfătare (*tryphe*), dar, în realitate, amăgindu-l cu iluzii provenind de la Arhonți: „Căci hrana lor e amară, iar frumusețea lor perversiune, desfătarea lor înșelăciune și arborele lor nelegiuire”¹²⁴. Misterul așa-numitului Arbore al Vieții este că el nu e nimic altceva decît *antimimon pneuma* (spirit contrafăcut): „Rădăcina lui e amară și crengile lui sînt uscăciune, umbra lui este ură și înșelăciunea se ascunde în frunzișul său; seva lui este esența perversității, rodul lui este moartea, iar sucul îi este poftă ce încolțește în întuneric”¹²⁵. Arborele Cunoașterii Binelui și Răului, dimpotrivă, este Inteligența (*epinoia*)-Lumină, și din acest motiv Demiurgul îi interzice lui Adam să guste din fructele sale, în vreme ce un vultur trimis de Pleromă (în locul mai ambivalentului Șarpe) îl va îndemna să le guste. Aici, Șarpele este neîndoielnic rău; i se pune în seamă revelația concupiscentei și a nașterii, prin urmare se vedește a fi un instrument al Arhonților¹²⁶.

Gelos pe Adam, Ialdabaot vrea să-și recapete Spiritul cu care îl înzestraseră. Trimițînd asupra lui o toropeală (*anaesthesia*), încearcă să-i extragă Inteligența-Lumină printr-o coastă, fără a reuși. Atunci, luînd o parte din puterea lui Adam, plăsmuiește din ea o făptură (*plasis*) cu formă (*morphe*) de femeie. Adam se trezește și pe dată recunoaște în Eva pe soața lui, de aceeași natură cu el. În acest moment cei doi nu sînt încă altceva decît „cadavre de ignoranță”¹²⁷. Inteligența-Lumină în formă de vultur (*aetos*) îi învață să mănînce fructul Arborelui Cunoașterii, după care cuplul omenesc se îndepărtează

de Ialdabaot, care îi blestemă (Gen. 3 : 14 sq), îi alungă din Paradis și îi învăluie în Întuneric¹²⁸.

Necazurile lor nu se încheie aici. Lui Ialdabaot i se aprinde imaginația la vederea fecioarei Eva, o fecundează, iar ea îi naște doi fii: pe Iahve cel cu chip de urs, care este nedrept (*adikos*) și domnește peste apă și pământ, și pe Elohim, cel cu chip de pisică, stăpînitorul cel drept (*dikaïos*) al focului și al vîntului. În rîndul oamenilor cei doi sînt cunoscuți drept Cain și Abel. Ialdabaot inaugurează unirea (*synousia*) conjugală (*gamos*) într-un fel destul de deprimant, sădind în Adam o concupiscentă care îl împinge la reproducere (*spora*), destinată a perpetua spiritul contrafăcut, respectiv zestrea genetică rea a părinților. Arta blestemată a împerecherii îi face pe Adam și Eva să-l zămislească pe Seth, care va fi totuși binecuvîntat de Spirit, împreună cu întreaga-i „rasă neclintită”.

Tocmai sprijinul leal pe care rasa umană îl primește de sus îl nemulțumește pe disprețuitorul Ialdabaot, care decide să-i șteargă pe oameni de pe fața pămîntului printr-un potop. Însă Inteligența-Lumină îl avertizează pe Noe în legătură cu acest plan. Înconjurat de *gnostici*, „oameni din generația neclintită”¹²⁹, Noe se refugiază într-un nor luminos. Neputînd să-l distrugă, Ialdabaot își trimite îngerii să le seducă pe fiicele oamenilor, lucru pe care aceștia îl îndeplinesc luînd înfățișarea soților. Descendenții acestei uniri prin vicleșug moștenesc Întunecimea arhontică și spiritul contrafăcut, iar inimile lor sînt întunecate pe veci¹³⁰.

Narațiunile din SST și HA, în care ipostazele apar dedublate și chiar dedublate *dincolo de necesar* (Pistis/Sophia/Zoe/Eva de Lumină), prezintă o intrigă ușor diferită. Cînd Arhonții îl așează în Paradis pe Adam, care se tîrăște dar nu se poate ridica în picioare, Sophia o trimite pe Eva de Lumină-Povățuitoarea să-l ridice și să-i deschidă ochii. Adam o glorifică pe strălucitoarea femeie de la prima vedere, însă și Arhonții o văd și o rîvnesc. Făcîndu-și planul de a se uni cu ea, îl adorm pe Adam, însă Eva de Lumină scapă de ei lăsînd în urmă, alături de Adam, o umbră care îi seamănă (Eva carnală) și transformîndu-se ea însăși în Arborele Cunoașterii. Arhonții se împerechează cu umbra și fiecare din ei o lasă însărcinată cu cîte un fiu (șapte în total). Abel îl are drept tată pe însuși Ialdabaot¹³¹.

Arhonții le interzic lui Adam și tovarășei sale, Eva carnală, să mănînce din fructul Arborelui Cunoașterii, însă Povățuitoarea-Eva

de Lumină care, după cum am menționat, este chiar Arborele cu pricina, li se arată sub chipul Șarpelui și o convinge pe Eva carnală să guste din fructe¹³². Gelos pe strămoșii neamului omenesc, care le sînt superiori de acum înainte, Arhonții îi alungă din Paradis. Zoe le răspunde alungîndu-i, la rîndul ei, din cer pe pămînt. Acești îngeri căzuți creează demoni, care îi învață de oameni toate meșteșugurile rele și toate religiile rele.

Prima povestire din HA¹³³ oscilează între variantele conținute în AJ și SST. După ce îl instalează în Paradis, Arhonții îi poruncesc lui Adam să nu mănînce din Arborele Cunoașterii, însă Tatăl din Înalturi dorește ca el să se înfrupte din Arbore¹³⁴. Ca să-i răpească Spiritul ce-i fusese deja trimis în trup, de pe Pămîntul Adamandin, Arhonții îl adorm, îi scot Spiritul și fac din el o Femeie Spirituală¹³⁵. Adam o adoră pe Femeia Spirituală, dar ea, urmărită de poftele Arhonților, trebuie să se refugieze în Arbore, lăsînd în locul ei o umbră. Arhonții pîngăresc umbra¹³⁶. Femeia Spirituală pătrunde în Povățuitor (Șarpele) și o învață pe Eva carnală să mănînce din Arborele Cunoașterii¹³⁷. Samael îi blestemă pe femeie și pe Șarpe, iar Arhonții alungă afară din Paradis cuplul primordial¹³⁸.

Însărcinată de pe urma Arhonților, Eva îl naște pe Cain, produsul colectiv al acestora. Abel însă se trage din relația ei cu Adam¹³⁹. În sfîrșit, Eva îi naște pe Seth și pe Norea¹⁴⁰, cu care începe neamul gnosticilor, „rasa neclintită” a Copiilor Luminii. Invidioși pe ei, Arhonții vor să-i extermine prin potop. Se năpustesc asupra Noreei, care cheamă în ajutor Puterea din Înalturi¹⁴¹. În acest episod „de subversiune și de făgăduință”, cum observa cu finețe Anne McGuire, se confruntă „două modalități” de putere, avînd fiecare din ele „o forță sexuală și socială distincte”¹⁴². Narațiunea devine circulară: îngerul Eleleth, unul dintre Marii Luminători, vine s-o ajute și s-o povățuiască pe Norea; el îi relatează povestea creării lumii, aceeași cu care începe textul, într-o versiune prescurtată însă mai puțin obscură.

Două rezumate ale unor doctrine gnostice la Epifaniu constituie un pendant al istoriei neamului omenesc din SST și HA.

Sethienii îl venerază pe Seth, izvor al tuturor virtuților, alias Cristos și Isus. Lumea a fost creată de îngeri, care au ajuns să se lupte între ei din pricină că îl considerau strămoș al neamului omenesc unii pe Abel, alții pe Cain și nu puteau cu nici un chip să

se înțelegeă. Mama, aflată mai presus de îngeri, a predeterminat nașterea lui Seth, depunând în el o scînteie din Puterea transcendentă, cu scopul de a incita omenirea împotriva tiraniei Arhonților cerești și de a-i pune astfel capăt. Între timp nesethienii se înmulțesc, făcînd să crească nelegiuirea. Pentru a-i stîrpi, Mama trimite potopul, din care trebuiau să scape numai descendenții lui Seth. Din nefericire, îngerii reușesc să-și strecoare în arcă omul lor propriu, pe Ham, iar posteritatea acestuia va perpetua dezordinea pe pămînt. Pentru a-i pune capăt, Seth revine el însuși în lume, prin concepție imaculată, în persoana lui Isus Cristos. Această notă a lui Epifaniu pare să fie o versiune îmbunătățită a informației date de Pseudo-Tertulian cu privire la *Sethoitae*¹⁴⁴, informație pe care nota se bazează în mare măsură¹⁴⁵.

După Arhonticii din Palestina (potrivit lui Epifaniu), Diavolul este fiul Arhontelui Sabaot. El a avut un raport cu Eva, care i-a născut pe Cain și Abel. Conflictul dintre cei doi s-a stîrnit pentru că erau îndrăgostiți amîndoi de sora lor¹⁴⁶, un personaj atestat și de alte izvoare, care îi dau diferite nume¹⁴⁷. Unul dintre aceste nume este Norea, soția-soră a lui Seth, a cărei origine a fost de curînd explicată într-un excelent articol al lui Birger A. Pearson¹⁴⁸.

Seth-Allogenes este fiul lui Adam și al Evei. I se spune Străinul (*allogenes*) fiindcă a fost răpit și crescut de Străinii cerești, cărora le-a slujit apoi interesele în lume. A avut șapte fii, cărora li s-a spus Străinii¹⁴⁹.

Ereziologii sirieni Theodor bar Konai (sfîrșitul secolului al VIII-lea), Agapius din Menbidj (secolul al X-lea) și Bar Hebraeus (secolul al XIII-lea) îi atribuie ereticului Audi ('Odi) niște povestiri după care Dumnezeu sau Stăpînitorii (Arhonții) au avut legături cu Eva. Potrivit lui Bar Hebraeus, Audi ar fi propăvăduit că „Dumnezeu i-a spus Evei: «zămislește de la mine, ca să nu vină Stăpînitorii și să te cerceteze!» Și încă: «zămislește de la mine, ca să nu vină aici, împreună cu mine, creatorii lui Adam»”¹⁵⁰. Izvoare evreiești menționează o povestire unde Cain este zămislit de Eva împreună cu Samael¹⁵¹, iar G.A.G. Stroumsa a adunat dovezi în sprijinul interpretării pasajului din Geneză 3:13 („Șarpele m-a amăgit”) drept mărturisirea Evei că Șarpele a violat-o¹⁵².

9. *Demiurgul pocăit*

Căința Demiurgului și punerea lui în slujba Pleromei reprezintă constante ale tradiției valentinienne conciliatoare. Opinia cea mai răspândită printre specialiști este că valentinismul ar fi o formă „intelectuală” de gnoză, în opoziție cu gnoza „vulgară”; și că anterioară este gnoza „vulgară”, deoarece demonstrează un dispreț radical față de Demiurg, identificat cu Dumnezeu inferior al Vechiului Testament. De fapt, nu există nici o „gnoză vulgară”, însă există destulă învățătură vulgară. În cronologiile alcătuite de ereziologi – singurele de care dispunem, din păcate – nu se află nici un indiciu că poziția moderată valentiniană ar fi posterioară unei „faze acute” a gnozei radicale antiiudaice, și că ar deriva dintr-aceasta. Istoricul care intenționează să se ferească de răspunsuri neverificabile la problemele insolubile se vede obligat să recunoască existența unor numeroase transformări ale gnozei, care pot fi abordate drept serie de fenomene simultane.

Dedublarea Demiurgului într-o putere „de/din dreapta” și o putere „de/din stînga” este un alt procedeu utilizat în texte de tipuri diferite (valentinienne sau nu) pentru a-l absolvi pe acesta de rele. Căința și dedublarea pot apărea în aceeași doctrină, lărgind astfel prăpastia dintre Demiurgul cel bun și Materie.

În SST, Sabaot, al doilea fiu al lui Ialdabaot, auzind cum vocea Pistis-Sophiei dezmente pretențiile de unicitate ale tatălui său, se pocăiește convertindu-se la Bine. Pistis își întinde un deget spre el și îl umple de Lumină¹⁵³. Ceilalți locuitori ai Haosului îl pizmuiesc pe Sabaot și pornesc un război împotriva lui, iar Sophia îi trimite în ajutor șapte arhangheli, care îl duc în cerul al șaptelea. Acolo el ar trebui să-și instaleze curtea, un duplicat al curții tatălui său, conținând un număr egal de puteri (douăsprezece). Pentru a împlini acest număr, Sophia îi dă drept *syzygos* pe fiica sa Zoe-Viața, provenită din Ogdoadă, precum și alți trei arhangheli. Curtea lui Sabaot, ascunsă într-un nor luminos, îi conține pe cei șaptezeci și doi de îngeri ai neamurilor de pe pământ¹⁵⁴. La stînga lui stă Zoe, la dreapta – Isus Cristos, iar Sophia se află ascunsă în norul gnozei, în așa fel încît Sabaot e în dreapta ei și Ialdabaot în stînga. Din nou

invidios pe Sabaot, Ialdabaot zămislește Moartea androgină, care generează, la rîndul ei, șapte fii : Invidia, Mînia, Plînsul, Suspinele, Jalea, Lamentațiile și Gemetele, împreună cu partenerile lor feminine. Cele șapte perechi dau naștere la cîte șapte fii, numărul total al sizigiilor Morții ajungînd acum la patruzeci și nouă. Pentru a le contracara, Zoe creează șapte cupluri de puteri bune.

Prima narațiune din HA¹⁵⁵ ne spune pe scurt că Pistis-Sophia îl alungă pe Ialdabaot în Haos și în Abis, iar în loc îl așează pe fiul ei cel plăsmuit după modelul eonilor transcendentali. A doua narațiune este ceva mai puțin zgîrcită cu amănuntele¹⁵⁶ : un înger de foc, pornit din răsuflarea Zoei, îl azvîrle pe Ialdabaot în Tartar. Sabaot, fiul cel mare al lui Ialdabaot, recunoaște puterea îngerului și se căiește sincer. Sophia și Zoe îl așează în cerul al șaptelea. Sabaot pune să i se construiască un minunat car din heruvimi cu patru chipuri, înconjurați de slujitori îngerești. La dreapta lui stă Zoe, la stînga Îngerul Mîniei (*piangelos ente torge*), în dreapta lui e Viața (Zoe), în stînga lui Nedreptatea (*adikia*). După cum a observat F.T. Fallon, Sabaot este aici Dumnezeuul Vechiului Testament, din nou înfățișat ca o putere pozitivă și sustras oprobriului rezervat lui Ialdabaot¹⁵⁷.

În cartea a patra din PS, Sabaot face obiectul unei duble dedublări : o dată în Micul Sabaot-Zeus (Planeta Jupiter) și în Marele Sabaot cel Bun (*agathos*), o putere „din dreapta” care veghează din înălțimi¹⁵⁸. A doua oară Sabaot este echivalentul lui Adamas, arhonte peste jumătate din semnele zodiacului. În contrast cu fratele său Iabraot, care domnește cu cînte peste jumătatea cealaltă, Sabaot se dovedește păcătos, căci a întreținut legături sexuale (*synousia*). Din acest motiv, Ieu, administratorul Luminii, l-a așezat pe Iabraot într-un loc mai înalt, în vreme ce Sabaot și îngerii săi au fost înălțuiți de Sferă¹⁵⁹.

Atît valentinienii cît și basilidienii fac mari eforturi pentru a justifica acțiunile divinității din Vechiul Testament.

Atitudinea valentinienilor față de Demiurg pare a fi destul de consecventă, virtuțile acestuia însă sînt calificate în moduri diverse. În orice caz, Demiurgul nu este niciodată rău. El este un intermediar care ocupă, de cele mai multe ori, o poziție ontologică similară cu cea a Sufletului și a „psihicului” din antropologia valentiniană, în vreme ce principiul răului este Vrăjmașul, Diavolul, reprezentantul

Materiei și al oamenilor „hylici” sau „htonici”. Ignorant, chiar „prost și nebun”, acest Dumnezeu al Legii se arată de obicei dornic să primească mesajul pe care îl aduce Mîntuitorul, căindu-se sincer și cerîndu-și iertare. El nu este inamicul ireductibil care n-ar renunța, chiar din poziția lui de radicală inferioritate, la urmele veșnic glorioase ale unui Spirit pervertit. Este doar un biet personaj care are nevoie de vindecare și își va schimba imediat apartenența, trecînd de partea Pleromei îndată ce vindecarea se va produce. Evident, nu lipsesc nuanțele.

În sistemul expus de Irineu¹⁶⁰, care s-ar putea să-i aparțină într-o măsură valentinianului Ptolemeu, sufletul Demiurgului provine din conversiunea (*epistrophe*) Ahamot-Sophiei. El este o putere „din dreapta”, făcută din substanță „psihică”. Este numit Tată (dar și Mamă-Tată – *Metropator* –, căci Născătoarea lui acționează prin el, și Cel-fără-Tată – *Apator* –, căci Ahamot l-a zămislit fără partener masculin) al ființelor „din dreapta” (psihice) și Demiurg al ființelor „din stînga” (hylice)¹⁶¹. Creator al celor șapte ceruri inteligibile, mai poartă și numele de Hebdomadă¹⁶². Neștiind că Născătoarea sa, exilată în al optulea cer, dincolo de limita Pleromei, acționează prin el¹⁶³, se laudă că e singurul Dumnezeu (*Isaia* 45 : 5 și 46 : 9). Însă făuritorul de suflete, care nu vine niciodată în contact direct cu Materia, nu este nicidecum Potrivnicul, Dușmanul, Stăpînul lumii de jos (*Kosmokrator*). Acesta din urmă provine din durerea pietrificată a lui Ahamot și păstrează în el rămășițe glorioase din „elementele spirituale ale răutății”, acele *ta pneumatika tes ponerias* din Epistola lui Pavel către Efeseni¹⁶⁴, lucru ce îi îngăduie să cunoască existența Pleromei, ignorată de Demiurg¹⁶⁵. La venirea Mîntuitorului, Demiurgul, care acționase pînă atunci ca un agent involuntar al Pleromei, este inițiat în această taină și se grăbește să se alăture, conștient și conștiincios, celor care i se dezvăluiseră drept superiori¹⁶⁶.

*Scrisoarea către Flora*¹⁶⁷ a lui Ptolemeu confirmă că Demiurgul care a proclamat Legea este un just intermediar între Dumnezeu cel Bun și Potrivnic. Theodot, valentinian din Răsărit, recunoaște și el că Demiurgul este imaginea Tatălui suprem, reflectarea acestuia și, în același timp, pandantul său degradat, pieritor¹⁶⁸, căci Născătoarea lui l-a zămislit după modelul eonului Crist și în conformitate cu dorința acestuia¹⁶⁹. Ca și Ptolemeu, valentinianul occidental Heracleon recunoaște trei principii (Tatăl, Demiurgul și Adversarul)¹⁷⁰, face

din Demiurg un intermediar de natură psihică, corespunzător Omului psihic și oamenilor psihici, și îl laudă pentru că a știut să primească mesajul adus de Mîntuitor și i s-a conformat¹⁷¹.

Valentinienii despre care relatează Ipolit¹⁷² arată mai puțină grijă față de demnitatea Demiurgului și îl definesc drept un „avorton” (*ektroma*) al Sophiei¹⁷³, „stupid și nebun”¹⁷⁴, situîndu-l însă pe acest intermediar de foc (asemenea „focului demiurgic” al stoicilor¹⁷⁵) între Pleroma spirituală și Vrajmașul Beelzebul¹⁷⁶. El este convertit de către Sophia și astfel se pune capăt ignoranței sale¹⁷⁷. Același *happy end* se regăsește și la basilidienii lui Ipolit¹⁷⁸, pentru care Demiurgul este dedublat în Marele Arhonte al Ogdoadei, perfect în comparație cu lumea, însă neștiutor de ceea ce este deasupra (*hyperkosmia*)¹⁷⁹, de regiunea ascunsă dincolo de firmament (*stereoma*), și în Arhonte Hebdomadei, care este dumnezeul din Tora¹⁸⁰. Amîndoi au fii care le sînt superiori, în același fel în care sufletul este superior trupului¹⁸¹. Marele Arhonte domnește peste cerurile planetare, iar Dumnezeul evreilor peste zona sublunară¹⁸². Nici unul dintre ei nu este rău. Se vor lăsa, fără greutate, convinși de fiii lor cu privire la existența Pleromei, după care se vor căi sincer amîndoi, deplîngîndu-și ignoranța de pînă atunci¹⁸³. R.M. Grant vede aici o evoluție tîrzie a doctrinei basilidiene, sub influență valentiniană puternică. Dimpotrivă, informațiile date de Irineu¹⁸⁴ pot proveni de-a dreptul din Basilide¹⁸⁵. Nu ni se spune prea mult: doar că cerul vizibil este al 365-lea, pornind de sus, și că îngerii și-au împărțit între ei toate ținuturile și toate popoarele. Arhonte lor (*princeps*) este Dumnezeul evreilor, cel care a încercat să-i subjuge pe ceilalți Arhonți, întîmpinînd însă apriga lor împotrivire.

Tratatul Tripartit se arată a fi textul cel mai favorabil Demiurgului și creatorului acestuia, Logosul. Logosul este un eon masculin, ce nu derivă nici din Tată și nici din Fiu, ci este generat prin efectul comun al întregii Plerome și înzestrat cu liber arbitru¹⁸⁶. Intenția sa de a aduce slavă Tatălui, motivată printr-un exces de iubire¹⁸⁷, nu este, propriu-zis vorbind, rea, însă are efecte creatoare disproporționate și nu respectă legile Pleromei¹⁸⁸. În momentul acțiunii sale se stabilește o Limită, iar Logosul rămîne în afara Pleromei¹⁸⁹. Creația lui este însă bună: „Nu se cuvine să criticăm mișcarea care este Logosul, ci să spunem că ea este cauza unui sistem care era

destinat să apară”¹⁹⁰. Acest sistem conține în el însuși umbra, imaginea Pleromei, fiind însă în același timp produsul îndoielii, uitării și ignoranței Logosului, care a privit în jos, către Abis¹⁹¹. Jos rămîne Demiurgul lumii, de care Logosul se desparte, urcînd în Pleromă¹⁹².

Arhonții produc creaturi care seamănă pe pămînt discordie, iar Logosul se întristează. El se pocăiește, se convertește de la rău la bine și, făcînd aceasta, dă naștere altor Puteri, scăldate în Lumină aurorală¹⁹³, superioare Arhonților și trăind în pace între ele. Cu ajutorul Mîntuitorului, Logosul va reveni în Pleromă¹⁹⁴.

Mîntuitorul este o chintesență a tuturor eonilor Pleromei, la care Tatăl își adaugă propria Voință. Mîntuitorul ia în grija lui universul, revelîndu-se într-însul. Arhonților li se arată în chip de fulger amenințător și majestuos¹⁹⁵. Orbiți și înspăimîntați, Arhonții se prăbușesc în Hades, Haos, Abis sau Tenebrele exterioare, unde vor fi puși în slujba ordinii viitoare¹⁹⁶. Urmează o nouă creație, prin Logos, și de această dată ea este conformă cu imaginea Pleromei¹⁹⁷. Creația are loc sub supravegherea unui Tată numit, printre altele, Aion, Lăcaș, Sinagogă a Mîntuirii¹⁹⁸, superior Arhonților (hylici) și Puterilor (psihice)¹⁹⁹, stabilindu-se astfel o nouă economie a universului, în care cele două ordini inferioare se constituie în aceeași ierarhie ca mai înainte : principii au cu toții în grijă administrarea cîte unui sector al lumii terestre sau infernale, iar deasupra lor stă Arhonte numit Tată, Zeu, Demiurg, Rege, Judecător, Lege etc., care este instrument și glas al Logosului în lume²⁰⁰. Arhonte se arată drept și onorabil, însă este totodată și ignorant. El va fi manipulat de Spiritul Invizibil să producă ființe pneumatice care îi depășesc propria esență²⁰¹. Încîlin să consider că Aion este identic cu Arhonte și că a treia creație a Logosului nu e spirituală, ci „psihică din dreapta”, prin opoziție cu cea de a doua creație, care este „psihică din stînga”. Textul se desfășoară peste măsură de complicat în detalii, însă tiparul său de bază e simplu : o opoziție triadică tipic valentiniană (între pneumatic – psihic – hylic) se găsește reluată în mod repetat și la multiple niveluri.

10. *Cercetări cu privire la originea Demiurgului ignorant*

În articolul său „The Origins of the Gnostic Demiurge”²⁰², Gilles Quispel pune apariția Demiurgului în legătură cu informația dată de scriitorul musulman Al-Qirḡisānī din secolul al X-lea, care atribuie sectei evreiești precreștine a magarienilor din Palestina ideea că lumea a fost creată de un înger al lui Dumnezeu. Magarienii sînt descriși ca fundamentalisti evrei, care ajung la această soluție pentru a reconcilia non-antropomorfismul lui Dumnezeu cu numeroasele pasaje din Tanakh în care Dumnezeu-Creatorul apare înzestrat cu trăsături omenești (vorbi, iscusința artizanală ș. a. m. d.). Magarienii transferă toate aceste capacități asupra îngerului, exonerîndu-l pe Dumnezeu de umanitate.

Quispel e de părere că magarienii l-au influențat pe Simon Magul, care credea într-un Dumnezeu existînd alături de divinități inferioare care i-au creat pe oameni²⁰³. Dumnezeul evreilor se afla printre ele și a fost trimis să creeze lumea²⁰⁴. O opinie similară avea și Cerint, iar alți gnostici îl identificau pe Demiurg cu un înger²⁰⁵.

Mai recent, Jarl E. Fossum a căutat originea Demiurgului gnostic în tradițiile samaritene, în special la grupurile antinomiste marginale din secta lui Dositeu²⁰⁶. Fossum a identificat un număr de idei care, în opinia sa, par să conducă progresiv către apariția unui Creator inferior și adesea rău al acestei lumi. Reconstrucția efectuată este evoluționistă, fără să fie nevoie. Ea se încheie cu transformarea Cuvîntului lui Dumnezeu într-o ipostază independentă, Îngerul-Cuvînt²⁰⁷. Simon și succesorii săi, pe care Fossum îi numește proto-gnostici, sînt considerați a fi moștenitorii acestei tradiții evolutive, care începe de la Cuvînt și de la Numele lui Dumnezeu, încheindu-se cu Îngerul Domnului și cu înfricoșătorul Nume înzestrat cu proprietăți magice²⁰⁸. Protagonistii nu îl consideră pe Îngerul-Creator rău, însă insistă asupra faptului că el nu este Dumnezeul suprem²⁰⁹. Același înger este văzut drept creatorul – sau drept unul dintre creatorii – trupului lui Adam²¹⁰.

Impresionanta erudiție a lui Fossum reușește să adauge o notă de subzol la istoria *diteismului* evreiesc, semnalat de H. Graetz încă din

1846. Din păcate, mărturiile samaritene nu oferă nimic care să explice de ce un înger subordonat lui Dumnezeu se poate transforma într-un Demiurg ignorant și, uneori, rău. Captivanta cercetare a lui Alan F. Segal, care înfățișează amploarea fenomenului diteismului în iudaismul elenistic și rabinic, nu oferă nici ea cheia enigmei gnostice²¹¹.

11. *Rezumat al mitului Demiurgului*

Analizînd comentariile gnostice despre Geneză asupra cărora ne-am concentrat pînă acum (HA, SST, AJ, EvEg și Irineu despre ofiți), Nils A. Dahl a ajuns la concluzia că s-ar putea reconstitui „arhetipul” mitului Demiurgului. Un asemenea arhetip ar cuprinde zece secvențe : *apariția Demiurgului* ; *descrierea lui* ; *fanfaronada lui* ; *comentariu asupra fanfaronadei* ; *muștrarea lui de către Glasul din Înalturi* ; *explicarea muștrării* ; *provocarea adresată de către Demiurg Mamei sale pentru a dezvălui ce este deasupra* ; *apariția imaginii sau Lumina* ; *propunerea de a crea omul* ; *făurirea omului*²¹². Ordinea acestor episoade nu o urmează cu exactitate pe cea din Cartea Genezei. Bernard Barc e de părere că intenția autorilor de texte din HA a fost să reconstituie o „geneză veritabilă”, în opoziție cu cea „falsă” inclusă în Vechiul Testament²¹³. Ambii învățați pornesc în căutarea unui „text original” și Bernard Barc ajunge să creadă în existența unui asemenea arhetip ; mai precaut, Dahl îl consideră o simplă ficțiune euristică.

Cercetările celor doi autori sînt de o importanță specială, întrucît au arătat că *secvențele mitului gnostic prezintă transformări ale unui mit*, respectiv ale mitului creației prezent în Cartea Genezei. Într-adevăr, gnosticii doresc să stabilească o *Geneză revizuită*, în cadrul căreia Arhonții îl creează pe om (Gen. 1 : 26 ; 2 : 7), îl așează în Paradis (2 : 8), îi interzic să mănînce din fructul Arborelui Cunoașterii (2 : 18), creează femeia (2 : 21-23) ; apoi, pentru că intervine Șarpele (3 : 1-5) și interdicția este ignorată (3 : 6), Demiurgul alungă din Paradis cuplul omenesc (3 : 23) și așa mai departe.

12. Principiul „exegezei inverse”

Dacă punctul de plecare a mitului gnostic este exegeza Cărții Facerii, nu este vorba aici de o exegeză inocentă. Dimpotrivă, această exegeză *răstoarnă*, în mod constant și sistematic, interpretările moștenite și acceptate ale Bibliei. „Exegeza inversă” poate fi selectată drept principiul hermeneutic de bază al gnosticilor.

Interpretarea ne apare nouă ca răsturnată. În realitate, gnosticii o văd ca „restaurată”. Ei înaintează către această operație de restituire pornind de la o singură regulă care generează un număr nelimitat de soluții: *Dumnezeul Genezei nu este Dumnezeul suprem al tradiției platoniciene*. Această concluzie a fost revoluționară, însă poate că n-a fost surprinzătoare; platonicienii epocii de mijloc, precum Numenius, au cugetat uneori la o distincție similară între Dumnezeu și Demiurg²¹⁴. Filon a exorcizat asemenea interpretări radicale în doctrina sa despre Logos, deschizându-le însă în același timp calea din moment ce numește Logosul – Dumnezeu secund. Ajunși aici, devine indispensabilă o scurtă prezentare a teologiei lui Filon, axată pe opoziția Logos-Sophia.

13. *Dumnezeul secund, Dumnezeia secundă*

Filon din Alexandria (circa 20 a.C. – 40 p.C.) a explorat, împreună cu Plutarh din Cheronea, unul dintre cei doi mari gânditori platonicieni dintre Platon și Plotin, textele și tradițiile evreiești într-o nouă manieră. În ciuda faptului că n-a folosit în lucrările sale cuvântul *hypostasis*, ca și platonicienii perioadei de mijloc, Filon a făcut un pas înainte în comentarea ipostazelor platoniciene. Evreu din Alexandria, bun cunoscător al Septuagintei grecești (există îndoieli cu privire la cunoașterea de către el a limbii ebraice), Filon a trebuit să-l concilieze pe Platon cu Pentateucul și dialogul *Timaios* cu Cartea Genezei. Evident, cea dintâi problemă era că zeul-demiurg al lui Platon, cel care creează lumea cu ochii ațintiți la lumea Ideilor eterne și imuabile, nu prea corespundea cu descrierea Dumnezeului

biblic, primordial și suveran, care creează totul *ex nihilo*. Filon l-a pus pe Dumnezeu să creeze Ideile, în loc să se lase generat de ele. În consecință, calificarea de *ontos on* (ceea ce este cu adevărat), pe care Platon²¹⁵ o conferă Ideilor, e utilizată de Filon pentru a-l caracteriza pe Dumnezeu²¹⁶. Dumnezeu este Ființă (*on*), Intellect (*nous*), Tată (*pater*), Săditor (*phytourgos*), Părinte (*gennetes*), Căușă (*aitios*), Izvor (*pege*), Lumină (*phos*), Dătător de lumină (*phosphoros*), Soare inteligibil, Stăpîn al Puterilor (*kyrios ton dynameon*), Împărat al Slavei ș.a. Atunci cînd Dumnezeu a dorit să creeze lumea, a creat mai întîi „Lumea inteligibilă” (*kosmos noetos*). Această expresie, născocită chiar de Filon, desemnează lumea platonicească a ideilor nepieritoare, imateriale și paradigmatică, în conformitate cu care lumea însăși a fost creată, prima fiind deci mai veche (*presbyteros*) decît lumea, care este, la rîndul ei, mai tînără (*neoteros*). După cum observă H.A. Wolfson, lumea este gîndită (*noeton*) de Dumnezeu, este produsul gîndirii sale (*noesis*), ceea ce este numai în putința cuiva care posedă *nous*, intelect, pentru a gîndi. Filon numește Intellectul lui Dumnezeu Logos, în acord cu Platon²¹⁷ și cu referire la Septuaginta, unde se vorbește despre Logosul Cuvînt (*ha-dabar*) al lui Dumnezeu. Cu toate acestea, Filon nu este consecvent în terminologia sa și va ajunge să numească Logos – Lumea Inteligibilă, adică prototipul ideal al Lumii, care a fost creat în afara Minții înseși a lui Dumnezeu.

Logosul lui Filon este o ipostază deplină, fiind numit cel mai vîrstnic dintre toate lucrurile, mai vechi decît toate lucrurile create, Primul-născut al lui Dumnezeu, Omul lui Dumnezeu, Chipul lui Dumnezeu, Al doilea Dumnezeu, Cel care stă după Dumnezeu. Filon mai face, de asemenea, observația că cei care posedă o cunoaștere imperfectă a adevăratului Dumnezeu vor numi Logosul Dumnezeu²¹⁸. Diferențele între Dumnezeu și Logos sînt cele dintre etern, nenăscut și incoruptibil, pe de o parte, și doar „fără de moarte” (*athanatos*), născut și incoruptibil, pe de alta. Dumnezeu este creatorul Logosului, Logosul este Mîntea care gîndește Lumea Inteligibilă. Dumnezeu este generic (*genikon*) în absolut, fiind *genus* pentru toate ; Logosul este cel mai generic (*genikon*) dintre toate lucrurile create, iar Ideile sînt generice în măsura în care ele sînt *genera* pentru toate ; o idee include în ea innumerabile actualizări.

Termenul Logos mai este utilizat de Filon și cu înțelesul de Înțelepciune (*Sophia*), în cazul acesta Hokmah din Vechiul Testament. Însă, ca de obicei, Filon nu se dovedește consecvent în terminologie și face, în câteva rînduri, o distincție între Logos și Sophia.

Logosul mai este numit și „instrument” : ceea ce oglindește obișnuința terminologiei aristotelice²¹⁹. În *Metafizica* lui Aristotel (V: 2), instrumente (*organa*) sînt cele două cauze intermediare (cea formală și cea materială) dintre cauza eficientă și cea finală. Cauza materială este „instrumentul” cauzei finale, iar cauza formală este „instrumentul” cauzei eficiente.

Pluralul *logoi* este utilizat de Filon pentru a desemna Ideile platonice individuale, numite și *ideai*, *archetypoi ideai*, *typoi*, *metra*, *sphragides*, *logoi spermatikoi*, *spermata kai rhizai dynameis*, *asomatoi dynameis*, *doryphoroi dynameis*, *angeloi*, *charites*. Toate se identifică uneori între ele, alteori sînt distincte. În ciuda faptului că Ideile sînt innumerabile, se afirmă o dată că ele ar fi subsumate unui număr de șase Puteri²²⁰, corespunzînd celor șase Cetăți de refugiu : 1. *theios logos* ; 2. *he poietike dynamis* ; 3. *he basilike* ; 4. *he hileos* ; 5. *he nomothetike* ; 6. *ho kosmos noetos*. Despre Puterile cu numărul 2 și 4 ni se spune că depind de atributul capital al lui Dumnezeu – Bunătatea ; Puterile 3 și 5 depind de atributul capital al Justiției. Aceste două atribute sînt și ele ipostaziate. În vreme ce Dumnezeu însuși este numit *ho theos*, Bunătatea primește numele de *theos*, precum și numele : *he poietike*, *agathotes*, *charistike*, *euergetis*. La rîndul ei, Justiția este numită Domn (*kyrios*), *he basilike*, *arche*, *exousia*, *he nomothetike*, *he kolastike*. Bunătatea și Justiția sînt cei doi arhangheli ai lui Dumnezeu, identificați cu cei doi heruvimi care păzesc porțile Paradisului²²¹ și cu cei doi îngeri care au intrat în Sodoma. Fiind atribute ale lui Dumnezeu, cele două Puteri nu există separat de acesta²²².

S-a făcut deseori observația că Filon utilizează nediferențiat cuvintele *Logos* și *Sophia* în aceleași contexte. C. Bigg a recomandat să se recurgă la explicația alegorică dată chiar de Filon acestui fapt (în *De Profugis*, 9). În Gen. 24 : 15, tatăl Rebecăi este numit Bethu'el, nume care înseamnă „Fiica lui Dumnezeu”. Filon interpretează acest cuvînt drept Sophia (Hokmah), putînd fi despărțită ulterior într-o ipostază feminină și una masculină : în raport cu

Dumnezeu, ea (Sophia) este feminină, în raport cu noi, el (Logosul) este masculin. Prin urmare, este posibil să se afirme că Sophia, Fiica lui Dumnezeu, este bărbat și tată.

Influența lui Filon asupra primelor teorii creștine ale Logosului a fost covârșitoare²²³. A exercitat el oare o influență și asupra mitologiei gnostice?

Din perspectiva noastră, chestiunea formulată astfel nu este relevantă. Ceea ce ar trebui subliniat este că exegeza lui Filon constituie o transformare a mitului Genezei în conformitate cu un set de reguli care derivă din platonism. Evident, aceste reguli nu sînt singurele posibile și nici exegeza filonică nu este singura exegeză posibilă a Scripturii sacre evreiești după aceste reguli, sau după altele care pot fi definite drept platonice.

Exegeza gnostică a Genezei admite o definire izbitor de asemănătoare cu exegeza filonică: este o interpretare a unui text iudaic, efectuată în baza unui set de reguli derivate din platonism.

Se poate însă adăuga: chiar dacă este posibil ca *toate* regulile să derive într-adevăr din platonism, platonicienii n-ar subscrie la *toate*. Această distincție este fundamentală.

Am făcut anterior observația că exegeza biblică a lui Filon se dovedește pe alocuri mai preocupată de iudaism decît de platonism. Dumnezeu biblic al lui Filon este identificat cu lumea Ideilor și nu cu demiurgul (inferior) platonice. Ce s-ar întîmpla însă dacă un alt interpret l-ar identifica pe Dumnezeu creator al Genezei cu demiurgul platonice? Ar rezulta o transformare a lui Filon, prin care Logosul filonic ar deveni Dumnezeu din Tanakh. *Consecința imediată a unei asemenea operații simple ar fi un Dumnezeu superior divinității din Vechiul Testament.*

Un platonician care ar aborda această linie de transformări s-ar împiedica de o problemă pe care Filon n-a avut-o de înfruntat: repetatele declarații ale Dumnezeului din Tanakh că el este singurul Dumnezeu. Acest fapt ar fi justificabil într-un context în care alte divinități ar ridica pretenții similare, dar s-ar dovedi, cu siguranță, mai mult decît suspect în situația în care despre *divinitatea care își proclamă supremația s-ar ști că nu există.*

Un interpret al Bibliei care ar fi în esență mai mult platonician decît evreu s-ar poticni în această contradicție, ceea ce ar face să intre în acțiune principiul exegezei inverse, în cadrul căreia conținutul

Bibliei nu este apreciat la valoarea sa nominală, ci în lumina unor informații anterioare care contribuie la escaladarea unei „hermeneutici a suspiciunii”. Însă caracteristica acestei hermeneutici, ai cărei reprezentanți timpurii sistematici par a fi gnosticii, este că se efectuează nu în numele vreunui principiu reductiv, ci în numele antireducționismului metafizic. Cu alte cuvinte, nu numai că gnosticii ar critica iudaismul pentru că este o formă reductivă de platonism (lucru inevitabil dacă se consideră iudaismul o formă de platonism !), dar n-ar ezita să judece chiar platonismul însuși drept o formă reductivă de metafizică.

Afirmînd că gnosticii nu sînt altceva decît campionii metafizicii în lumea elenistică tîrzie pretindem oare că înțelegem acele reguli care generează diversele doctrine gnostice ca transformări ale unui mit platonician iudaic și ca transformări reciproce? Ar trebui să mergem mai departe pe direcțiile sistemului generat din această premisă pentru a putea stabili dacă o exegeză platoniciană a Genezei poate avea într-adevăr o aparență gnostică.

14. *Anti iudaism ori platonism generativ ?*

Exegeza inversă a Bibliei poate fi foarte bine consecința unei reguli precedente, însă devine imediat o regulă în sine, care generează numeroase transformări ale mitului biblic și ar putea să mai genereze multe altele, în cantitate nelimitată. Una din căile posibile este ca tot ce în Biblie apare drept bun să fie considerat rău, și viceversa. Vom analiza în continuare cîteva dintre cazurile cele mai frapante : Cain, Șarpele etc. Un alt exemplu poate fi extras din *Parafraza lui Sem*²²⁴, unde sodomiții apar ca reprezentanți virtuoși ai „neclintitei rase” a lui Seth și, prin urmare, ca obiect al invidiei și răzbunării venind din partea Demiurgului. Domeniul de aplicare a regulilor exegezei inverse depășește Vechiul Testament. Cainiții despre care vorbește Irineu²²⁵ fac din Cain și Iuda singurii veritabili reprezentanți ai Pleromei, considerîndu-i a fi cei care sîdesc sămînța revoluției gnostice într-o lume dominată de legile Demiurgului rău. Potrivit unei interpretări care l-ar fi încîntat pe Jorge Luis Borges, Iuda „a fost singurul dintre apostoli care a cunoscut adevărul și a dus la

îndeplinire misterul trădării” ; nu e de mirare că sub numele acestuia a circulat o evanghelie, din nefericire astăzi pierdută²²⁶.

Însă chiar dacă toate acestea ilustrează dezvoltările extreme pe care le poate genera un sistem, cei mai mulți dintre gnostici nu erau atât de plenar revoluționari. Fără nesfârșitele lor ezitări în fața soluțiilor posibile, care constituie tot atâtea elemente constructive ale mitului gnostic, nu am avea astăzi impresionanta mulțime de transformări produsă de gândirea gnostică, atât de caracteristică pentru extraordinara libertate a acesteia din urmă. Este interesant de observat că un istoric și teoretician al literaturii ca Harold Bloom a înțeles mai bine decât orice specialist procesul generativ al gnosticismului, atunci când a definit cu pătrundere gnosticismul drept o „teorie a interpretării greșite”, iar produsele acestuia drept „o înțelegere greșită creatoare”²²⁷. Într-adevăr, gnosticismul este o hermeneutică platonicească atât de circumspectă în privința tradiției, încât se arată dispusă de a încălca hotarele tradiției, ale oricărei tradiții, inclusiv ale tradiției proprii. Privit invers, prin lentila tradiției, a oricăreia dintre tradiții, el apare drept o „interpretare greșită”.

Să revenim la platonicianul nostru, ajuns circumspect în privința Dumnezeului biblic. Până unde va merge suspiciunea sa? Putem presupune că o exegeză platonicească a Genezei în conformitate cu distincția operată de Numenius din Apameea, care să-l transforme pe Dumnezeul biblic în demiurgul platonice, n-ar atrage atenția dacă n-ar fi însoțită de o analiză a textelor. Altfel ar fi ori respinsă de Biblie, ori o respingere a Bibliei! Gnosticismul poate fi astfel privit ca un proces continuu în cadrul căruia suspiciunea tinde să se extindă asupra multor episoade semnificative ale Vechiului și Noului Testament și tinde să le abordeze în mod repetat, înțelegând că sînt posibile mai multe răspunsuri „adevărate” și nu doar unul singur.

Poate fi caracterizat acest proces drept „antiudaic”?

Chiar și în ultima vreme mai mulți savanți au definit gnosticismul drept un caz de „antisemitism acut” manifestat în primele secole ale erei creștine. Oricît am încerca să ținem seama de faptul că numeroși savanți nu admit încă existența unui larg spectru de atitudini gnostice față de iudaism, termenul de *antisemitism* este mai degrabă deplasat. Respectînd distincția pe care o fac F. Lovsky și Jules Isaac, ar trebui să evităm echivalarea antiudaismului teologic cu acel set incendiar de emoții, de sentimente și de atitudini personale prin care se

caracterizează antisemitismul²²⁸. Nu există nici un text gnostic antisemit (însă există câteva astfel de texte ale creștinismului timpuriu) și, am putea adăuga, nu există nici o scriere gnostică ce ar putea fi calificată drept antiiudaică în totalitatea sa. După cum a remarcat, în mod foarte pertinent, Karl-Wolfgang Tröger, în scrierile gnostice se manifestă uneori „atitudini”, „concepte”, „tendințe”, „*topoi*” și, eventual, „curente” antiiudaice²²⁹. Tröger are cu siguranță dreptate atunci când susține că gnosticismul *nu este* o mișcare istorică profesind antiiudaismul drept unul dintre sloganurile sale fundamentale.

Se poate alcătui cu ușurință lista unui mare număr de *topoi* antiiudaici din literatura gnostică²³⁰. Însă pe baza aceleiași „hermeneutici a suspiciunii”, creatoarea greșeală de interpretare a gnosticilor va da naștere și unui mare număr de *topoi* anticreștini²³¹.

Nu putem afirma nici că examenul critic al Bibliei este săvârșit de gnostici fără patimă. Dimpotrivă, interpretarea eronată le garantează gnosticilor rolul tragic al unor rebeli prinși și striviți între roțile mecanismului tradiției. Asemenea exegeți nu sînt deloc agreabili. Însă revolta lor, oricît ar degenera ea la contactul direct cu adversarii (în special creștini), este la origine o metafizică platonicească.

O întrebare legitimă este, în momentul acesta: de ce gnosticii s-au implicat atît de profund în studiul Bibliei, dacă erau platonicieni? Răspunsul este evident: n-ar fi făcut asta dacă n-ar fi fost evrei – în care caz ar fi produs mai curînd o exegeză de tipul celei a lui Filon, exceptînd posibilitatea ca ei să se răzvrătească împotriva propriei lor tradiții – ori de n-ar fi aparținut altui grup de utilizatori curenți ai Bibliei. O soluție lesnicioasă ar fi să-i considerăm samariteni, însă nu există nici o rațiune ca aceștia să fie platonicieni și, de fapt, e cu totul îndoielnic să fi fost. Răspunsul „erau creștini” constituie o soluție pe care, sub influența școlii germane de istorie a religiilor, savanții au încercat s-o evite multă vreme; ea s-ar putea însă dovedi corectă în multe circumstanțe. Credința în salvarea lumii *printr-un Mîntuitor* era, la vremea respectivă, una dintre trăsăturile proeminente pe care gnosticismul le avea în comun cu creștinismul. Știm, de asemenea, că în secolul al III-lea era la modă, printre platonicieni de ortodoxie îndoielnică, să se compună texte gnostice; și, într-adevăr, s-ar putea ca unele dintre acestea să-și fi aflat locul în colecția tîrzie de la Nag Hammadi. N-ar trebui să fie pentru nimeni o surpriză dacă acești platonicieni, în disprețul lor față de

acea variantă contrafăcută de platonism fariseic care era în ochii lor creștinismul, ar fi dorit să elimine din miturile gnostice inventate de ei orice urmă de creștinism și ar fi optat, în multe cazuri, pentru o varietate de gnosticism (ca, de exemplu, gnosticismul sethian) care nu acordă nici Bibliei prea mare atenție. Este ciudat faptul că pînă și aceștia rețin figura unui Mîntuitor, cu toate că, din motive evidente, evită să-l numească Isus Cristos, cum făceau cei mai mulți dintre gnostici.

Înseamnă acest lucru că gnosticismul a fost doar o formă de creștinism? Cu siguranță că nu. Ceea ce are în comun cu creștinismul „majoritar” (cel puțin de la Ignățiu din Antohia încoace) este trăsătura caracteristică de a fi o formă de platonism care face uz de texte evreiești²³². Creștinii evrei erau cu siguranță mai pregătiți de a aborda o exegeză de tip gnostic decît evreii împotmoliți în subtilitățile hermeneutice ale tradiției lor. Creștinii care nu erau de origine evreiască au continuat să interpreteze în mod greșit-creator iudaismul, iar neoplatonicienii au continuat să fie captivați de raționamentele lor în asemenea măsură încît să li se alăture, într-o acțiune de de-iudaizare și de-creștinare²³³.

15. „*Interpretarea greșită creatoare*” și *Vechiul Testament*

Cu toate nuanțele posibile, mergînd de la demonizarea lui radicală pînă la vaga lui exaltare ca intermediar necesar între Pleromă și Materie, Demiurgul gnostic este identificat în mod explicit, de o cantitate covîrșitoare de probe, cu Dumnezeu din Vechiul Testament²³⁴. Dat fiind că Legea este emanația Demiurgului, între evaluarea acestuia și evaluarea Vechiului Testament se stabilește o relație. Ptolemeu valentinianul, de pildă, intră în dispută cu alți gnostici care consideră că Legea provine de la Diavol²³⁵. *Evangelia lui Filip* afirmă că Legea este Arborele Cunoașterii care îi ucide pe cei ce mănîncă din roadele lui²³⁶. Gnosticii lui Epifaniu resping Vechiul Testament, în ciuda faptului că se folosesc de el în scopuri polemice²³⁷.

Scrisoarea către Flora a lui Ptolemeu constituie un excelent exemplu al acelei doctrine valentinieni care, rămînînd gnostică în

privința utilizării miturilor, se aproprie de platonism și de creștinism în evaluarea dată Demiurgului²³⁸. Originea Legii este o chestiune dificilă, afirmă Ptolemeu, în consens cu filologia modernă, deoarece se compune nu dintr-unul, ci din cinci straturi diferite: sentințele date de Moise ca individ alcătuiesc o parte, sentințele bătrînilor Israelului alta, iar trei părți derivă de la Demiurg. La rîndul lor, acestea se împart după cum urmează: Decalogul este o expresie perfectă a Justiției; legea talionului – expresia perfectă a in justiției, deoarece contrazice Decalogul, a cărui poruncă este de a nu ucide (*Exodul* 20:30); o a treia secțiune, figurativă și simbolică, a fost transmisă prin intermediul Demiurgului de însăși Pleroma transcendentă. Această parte a fost întotdeauna înțeleasă greșit, căci sensul ei propriu este unul spiritual, în timp ce interpretările care i s-au dat au fost materiale.

Care este situația Legii în noua ordine instaurată de Mîntuitor? Mîntuitorul nu a abolit Legea în *întregime*, ci doar partea care se referă la „ochi pentru ochi”; el *a completat* Decalogul și *a explicat* înțelesul spiritual al riturilor și al simbolurilor²³⁹. Cu alte cuvinte, asemenea creștinismului, valentinismul dorește să păstreze o anumită continuitate față de iudaism și nu recomandă, în nici un caz, cum făcea Marcion, abandonarea completă a Vechiului Testament.

O dată porniți pe calea „interpretării greșite creatoare”, gnosticii vor merge foarte departe, mai departe decît oricine altcineva în lumea antică. Căci din moment ce Demiurgul gnostic a fost prins lăudîndu-se cu unicitatea lui și a devenit suspect de necunoașterea unui Dumnezeu superior, întreaga Biblie – evident, cu începere de la Cartea Facerii – trebuia să fie reasezată și reinterpretată. Însă fiecare episod din Geneză admite o pluritate de interpretări sau de „cărămizi” constitutive. Gnosticii (și e cazul să reamintim că nu înțelegem prin „gnostici” un grup care s-ar defini prin unitate instituțională, socială sau măcar doctrinală, ci mai curînd acele minți care prelucrează Cartea Genezei în baza a două prejudecăți comune – resping principiul inteligenței ecosistemice și principiul antropocentric al compatibilității dintre lume și ființa umană) au excelat în utilizarea unui număr cît mai mare posibil de cărămizi, ajungînd în felul acesta la un număr foarte ridicat de transformări ale mitului. Să examinăm cîteva cazuri.

Cain, de pildă, este la cainiți²⁴⁰ reprezentantul transcendenței bune, fiind însă considerat un personaj rău de către ofiți²⁴¹. Și mai instructivă se dovedește aprecierea Șarpelui. Paradoxal, grupările a căror denumire se referă la Șarpe, cum sînt ofiții sau naasenii, îl consideră rău ; Șarpele este Îngerul Nelegiuirii pentru naaseni²⁴² și Diavolul pentru ofiți, cu toate că Sophia se folosește de el pentru a face să-i ajungă mesajul la cuplul omenesc primordial. În *Tratatul Tripartit*²⁴³ se aseamănă Diavolului, și este Moluchtas, Vîntul ofidian cel rău în *Parafraza lui Sem*²⁴⁴.

Alți gnostici în schimb cred că Șarpele este Sophia însăși²⁴⁵, în vreme ce gnosticii lui Epifaniu în cartea lor, astăzi pierdută, *Evanghelia Evei*, consideră că Șarpele i-a dăruit primei femei cunoașterea²⁴⁶, iar în *Ipostaza Puterilor*²⁴⁷ și în *Scrierea fără titlu*²⁴⁸ se afirmă că Șarpele este Învățătorul, Femeia spirituală, Eva de Lumină, un dublu al Sophiei. Pentru perați Șarpele este Mîntuitorul²⁴⁹, iar pentru sethieni atît Demiurgul cît și Logosul au înfățișare de șarpe²⁵⁰.

Un procedeu similar de „interpretare greșită creatoare” este aplicat și celorlalte episoade ale Genezei care sînt semnificative din punct de vedere al interpretului gnostic. S-ar putea ca utilizarea prea frecventă a expresiei lui Harold Bloom să creeze impresia falsă că procedeele gnostice n-ar fi legitime. Ele sînt, într-adevăr, ilegitime din punctul de vedere al tradiției, nu însă și din punct de vedere logic, în măsura în care încearcă să dea un înțeles rezonabil unei narațiuni mitice care, luată ca atare, se dovedește plină de contradicții. Tradiția aplanează aceste contradicții recurgînd la mai multe metode : interpretarea literală, refuzul incredulității, condiționarea istorică și culturală a capacităților umane („pe vremea aceea lucrurile stăteau altfel”) și așa mai departe. Gnosticii sînt antitradiconali întrucît nu fac recurs la aceste trucuri ilogice. În tentativa lor de abordare onestă (și în lipsa lor de unitate și de ortodoxie), nu au ezitat să multiplice numărul transformărilor corespunzător cu seria de potențialități logice oferite de fiecare episod. Atunci cînd interpretarea gnostică a Genezei ajunge la Șarpe, direcțiile principale ale narațiunii gnostice sînt deja limpezi. Șarpele poate acoperi doar cîteva posibilități logice : el este bun, rău sau neutru. Dacă este bun, atunci și Pomul Cunoașterii trebuie să fie bun, iar Șarpele poate fi, de dragul economiei, o deghizare a unuia dintre personajele bune

ale narațiunii ; în afara cazului că este aleasă o soluție neeconomică și Șarpele devine un personaj cu totul nou. Astfel, el nu poate fi *decît* Sophia (ori un duplicat al acesteia), Mîntuitorul, sau un al treilea reprezentant al Pleromei. Dacă Șarpele este rău, atunci și Pomul Cunoașterii trebuie să fie rău, în caz că nu se alege o soluție de compromis, iar Șarpele, deși rău, acționează temporar ca un canal de transmisie al Pleromei. Dacă e rău, Șarpele nu poate fi *decît* Diavolul, Demiurgul sau un duplicat (înger) al unuia dintre ei. Dacă e neutru, atunci „Șarpele e Șarpe” (ca să-l parafrazăm pe Byron) – nu e *decît* un crainic pentru mesajul altcuiva. Dar aceasta ar fi o soluție neeconomică, iar gnosticii au tendința s-o evite.

În ansamblu, sinceritatea, imparțialitatea hermeneutică a gnosticilor este totală. Nu există nici o limită impusă numărului de transformări ale mitului. În cazul Șarpelui, la fel ca și în alte cazuri, se poate spune că numărul de cărămizi logice care pot intra prin inserție în secvența narativă a fost în momentul acesta epuizat. Orice cărămidă suplimentară ar fi o bizarerie sau, și mai rău, ar fi redundantă. Atunci de ce oare tradiția (dovedită a nu respecta logica) pare atît de austeră, iar gnosticii antitradiconali, a căror logică este aproape impecabilă, par atît de fanteziști ? Deoarece narațiunea mitică este o secvență bazată pe alegeri multiple, iar gînditorii gnostici (cei care împărtășesc cele două premise, ori mai degrabă refuzuri, menționate mai înainte) se dovedeau capabili, cel puțin pentru o vreme, să completeze nu doar una, ci toate căsuțele libere.

Către începuturile Islamului, gnosticii fuseseră epuizați, expulzați din istorie de presiunea neconținută a forțelor tradiționale și în special a creștinilor, care se transformaseră dintr-o confesiune persecutată la începutul secolului al IV-lea, într-o religie de stat totalitară și persecutoare, la sfîrșitul aceluiași secol. Motivația creștinilor de a suprima gnosticismul o dădea acel sentiment aparte de vinovăție care ia naștere atunci cînd cineva are o rudă apropiată care se poartă neobrăzat și nehibzuit, aducînd numai necazuri. Însă sistemul pus în acțiune de gnostici nu s-a epuizat. El s-a manifestat în așa-numitele curente dualiste nou-apărute, realizîndu-și încă multe din potențialități.

16. *Variațiuni docetiste*

Nu numai Vechiul Testament are un statut complex în cadrul exegezei gnostice, ci și Noul Testament, văzut în general ca rezultat al unui bricolaj de proastă calitate, executat de niște discipoli nepregătiți, lipsiți de spirit de pătrundere și inferiori, ai lui Isus Cristos, pe care n-au reușit să-l înțeleagă. Este surprinzător cât de mult coincide acest punct de vedere cu cel al filologiei moderne de după Reimarus, produs al unui tip de raționalism care pornind de la premise opuse celor ale gnosticilor atinge rezultate asemănătoare, la nivel superficial, cu ale acestora din urmă. Vom explora acest paradox aparent în ultimul capitol al cărții de față.

Atunci când se analizează curente dualiste după metoda trăsăturilor distinctive rezultă de obicei că ele au în comun o interpretare aparte a existenței lui Isus Cristos, numită docetism, de la cuvântul grecesc *dokesis*, „apariție, fantomă”²⁵¹. În realitate, docetismul apare în multe variante pur și simplu pentru că dispune de un număr de potențialități de ordin logic. Unii specialiști au propus recent să se renunțe cu totul la eticheta de docetism, bazându-se tocmai pe existența unor asemenea variante, pe care n-au reușit să le înțeleagă ca fiind „cărămizi” legate între ele prin logica cea mai simplă. Fie că îl păstrăm în uz, fie că nu, cuvântul *docetism* desemnează eforturile logice ale creștinilor (gnostici sau nu) de a înțelege descumpanătoarea apariție a Logosului divin în lumea de aici și, lucru și mai scandalos, într-un trup omenesc. Ajunși aici, îl trimitem pe cititor la *Introducerea* acestei cărți, unde a fost analizat sistemul cristologiilor timpurii.

În măsura în care se ocupă de probleme cristologice, gnosticismul a fost corect interpretat de ereziologii creștini drept o amenințare internă la adresa tradiției lor, adică drept „erezie”. Însă conceptul de „erezie” este discutabil. Dacă prin creștinism înțelegem toată gama de posibilități logice conținute într-un număr de narațiuni mitice contradictorii (cunoscute laolaltă drept Noul Testament), aflate în relație cu alte narațiuni mitice contradictorii (Vechiul Testament), atunci gnosticii se despart de creștinii majoritari doar prin activitatea lor mentală intensă. Dacă însă, dimpotrivă, definim creștinismul

doar ca „tendință majoritară”^{*} – ca variantă care tinde să se stabilizeze în preajma zonei centrale a spectrului de posibilități ale sistemului –, atunci este meritul gnosticilor că au oferit celorlalți creștini acele variante inevitabile ale credinței lor, pe care aceștia ar fi trebuit să le respingă – însă nu aveau cum, mai înainte ca ele să fi fost „derulate” de câteva minți omenești. Este poate literalmente corect să se spună că, în sinceritatea lor hermeneutică, gnosticii au produs o „hartă a interpretării greșite” fără de care creștinismul majoritar n-ar fi putut să existe, în același fel în care un computer care joacă șah, să zicem, nu poate propune o soluție fără a elimina mai întâi câteva sute de alte soluții. Vom analiza trăsăturile comune și diferențele dintre jocuri și religii în capitolul final al cărții de față. Un lucru trebuie însă subliniat de pe acum: în timp ce un computer de șah efectuează o serie de operații cu scopul de a câștiga o bătălie logică complexă, religia nu câștigă prin logică, ci prin alte abilități, mai eficiente, care sînt uneori intens repulsive minții omenești. Cu toate acestea, se pare că formarea „ortodoxiei” are loc sub imperiul unei reguli, și anume aceea că „rulînd” un program anumit în numeroase minți omenești pe o durată lungă, cu cît sursa de autoritate are o mai mare putere de pătrundere, cu atît credința va tinde să se stabilizeze în centrul sistemului, la distanță egală de extreme. Acest lucru se petrece în dauna creativității. (Ar putea fi o explicație rezonabilă a faptului că pînă și învățații catolici confirmă că o „cultură catolică” în Italia pare a fi o contradicție în termeni²⁵².)

S-a imaginat uneori că docetiștii ar fi cu toții ceea ce, de fapt, nu sînt decît puțini dintre ei și aproape niciodată necondiționat: *fantazia* care cred că trupul lui Isus Cristos n-a fost decît o *phantasma*, o apariție înșelătoare, lipsită de substanță materială. Ironia constă în faptul că grupul celor pe care Ipolit²⁵³ îi numește docetiști considera că Mintuitorul a avut un trup material, pe care l-a abandonat pe cruce. (Creștinismul majoritar, după cum am văzut mai înainte, respingea limita absurdului – sau, cel puțin, o ignora –, afirmînd că Logosul și-a luat trupul omenesc cu el în ceruri.) Că era imposibil unui trup făcut din materie să urce la ceruri și, cu atît mai mult, să treacă de sfera sublunară constituia una dintre tezele ferme ale științei aristotelice și stoice. Gnosticii n-au cutezat s-o contrazică,

* În original: *mainstream* (n.ed.).

iar creștinii, cînd au făcut-o, s-ar părea că n-au avut prea mult de cîștigat de pe urma atitudinii lor. Dată fiind imposibilitatea de ordin filozofic sau științific ca trupurile să ajungă dinaintea lui Dumnezeu, precum și separabilitatea oricărui suflet de orice trup, n-ar trebui să mire pe nimeni faptul că gnosticii au afirmat de atîtea ori că numai partea fizică (*sarkinon*) a lui Isus Cristos a putut fi crucificată, în timp ce Logosul divin n-a fost crucificat²⁵⁴. Pentru oricine avea noțiuni de filozofie sau de medicină, era evident că Mîntuitorul nu putea fi alcătuit decît din spirit de foc (*pneuma noeron*) și că, fie că avea trup material, fie că nu, posedea în orice caz un „corp incorporeal” (*soma natsoma*), pe care cineva dotat cu un „ochi spiritual”, cum era apostolul Petru, a putut să-l vadă zîmbind alături de cruce²⁵⁵. Cerint mai afirma că impasibilul Cristos se retrage din omul Isus, care moare pe cruce. „Mîntuitorul surîzător” este văzut nu o dată alături de cruce, rîzînd de persecutorii celui crucificat în locul lui, care poate fi, de pildă, Simon din Cyrene²⁵⁷. Evident că nu există un specific „gnostic” al acestor credințe, după cum nu există nimic gnostic nici în *fantaziasm*, poziție atribuită lui Saturnin, care îl socotea pe Mîntuitor drept *incorporalis, innatus, putativus visus homo*, iar trupul acestuia îl considera o simplă *phantasma*, o apariție țesută din pînza viselor²⁵⁸.

Analizînd alte mărturii gnostice cu privire la trupul, pătimirea și moartea Mîntuitorului, Klaus Koschorke a ajuns la concluzia că ele se împart în trei categorii: unele neagă realitatea crucii, altele îi atribuie lui Cristos mai multe trupuri distincte, iar o a treia serie evaluează pozitiv moartea pe cruce²⁵⁹. Este, în acest fel, introdus în sistem un nou element: crucea. Mulți dualiști tind să se distingă de creștinii filonului central prin refuzul de a venera un instrument de tortură prin care Demiurgul sau Diavolul au vrut să-l pedepsească și să-l ucidă pe Mîntuitor. Însă creștinii majoritari înfăptuiau o operație simbolică bine cunoscută antropologilor, care constă din transformarea unor simboluri ale opresiunii în simboluri ale libertății²⁶⁰. Crucea infamiei, destinată să-l stigmatizeze drept criminal pe Cristos și să-l distrugă, a fost înfrîntă de acesta prin înviere și prefăcută în simbol al eliberării sale de moarte și, de aici, în simbol al libertății cosmice.

Faptul că mulți creștini nu acceptau existența unui trup material al lui Cristos dădea naștere unei alte probleme: care este rolul

Mariei în nașterea lui Isus? Soluția „ortodoxă” era, desigur, una dintre multele posibile; ea se găsește expusă într-o scriere apocrifă din secolul al II-lea, *Protoevanghelia lui Iacob*: Isus a fost conceput „prin spirit”, a crescut în pîntecele mamei timp de nouă luni și a ieșit „cu ușile închise”, adică fără să afecteze virginitatea Mariei, care rămîne în felul acesta imaculată *ante partum, in partu et post partum*. Practic, acest lucru înseamnă că Isus s-a dematerializat în pîntece, la nașterea sa, și s-a materializat din nou în afara trupului mamei sale. În aparență, soluția aceasta satisface cerințele poporului: Maria rămîne pe veci fecioară, iar Isus este un copil ca oricare altul, chiar dacă nu a fost zămislit de un bărbat și se dovedește capabil de fapte neobișnuite. Însă, din punct de vedere logic, este probabil soluția cea mai absurdă dintre toate, în sensul că presupune o acțiune miraculoasă și în momentul concepției, și în cel al nașterii.

După cum ar trebui să fi devenit deja limpede, esența divină a lui Cristos mai pune și o altă problemă, întrucît mulți dintre cei care acceptă că Maria, *vas mundum* („vas neprihănit”), este incubatorul în care se dezvoltă trupul fizic al lui Isus, au reticențe în a atribui divinității acestuia o gestație de nouă luni în pîntecele unei femei. Din acest motiv este o înțelegere greșită să ne închipuim că toți „ereticii”, de la Valentin la Marcion, Mani și Eutihie, cărora li se atribuie credința că Isus a trecut prin Maria „ca printr-o țevă”²⁶¹, ar nega existența trupului material al lui Cristos. Ceea ce încercau să propage valentinienii nu era neapărat că Isus nu primise de la Maria suflet sau trup material, ci că Isus *cel spiritual* nu luase nimic din Maria. Uneori se alege o soluție adopționistă, potrivit căreia entitatea spirituală a lui Cristos a intrat în omul psiho-fizic Isus la botezul acestuia²⁶².

Ideea că Isus a trecut prin Maria ca printr-un tub a fost luată foarte în serios de mai mulți teologi, care s-au trezit în situația de a trebui să aleagă între mai multe tuburi, și au preferat uneori canalul urechii celui, întrucîtva mai compromis, al pîntecelui. De ce urechea? Răspunsul e limpede: Isus Cristos era Logosul, Cuvîntul lui Dumnezeu. Pe unde era să pătrundă el în trupul Mariei, dacă nu prin ureche?²⁶³. Iar Proclus, episcop de Cyzicus, găsește că, din moment ce Cristos a fost conceput printr-un orificiu atît de inocent ca urechea, ar trebui să iasă în lume tot pe acolo²⁶⁴. Observînd că aceasta trebuie să fie originea teologică a expresiei populare „i-a

intrat pe o ureche și i-a ieșit pe alta”, am dori să mai facem și observația că, oricât de rațională, soluția lui Proclus este suspectă. Chiar dacă ea a ieșit, ca să spunem așa, pe urechea ortodoxiei și n-a fost condamnată la vremea ei (a fost însă mai târziu), s-ar fi convenit să fie condamnată, căci e limpede că duce la docetism: un Isus născut pe ureche n-ar putea avea un trup ca toți oamenii. (Același lucru este valabil și pentru ideea, pe care o menționează Michel Tardieu, cu privire la nașterea lui Isus „printr-o coastă” a Mariei, din pricina analogiei evidente cu o naștere prin cezariană).

Michel Tardieu are perfectă dreptate atunci când consideră că toate aceste doctrine sînt sincrone, în sensul că ele alcătuiesc un „obiect logic” de felul celor pe care le-am descris în *Introducerea cărții de față*. Aceste doctrine fac parte din sistemul cristologiei (ar fi o tautologie să spunem cristologie creștină) și nu au nici un raport specific cu gnosticismul. Dogma nașterii feciorelnice a constituit vreme îndelungată subiect de dezbatere. Soluția propusă de creștinul Valentin nu era cu nimic mai prejos decît cea din *Protoevanghelia lui Iacob*. De ce a fost aleasă una și nu cealaltă este un mister care nu ține de logică, ci de interacțiunea extrem de complexă dintre sistemele sociale.

17. *Logica narațiunii gnostice*

Dacă identificarea Dumnezeuului Torei cu Demiurgul platonice și o lectură a Cărții Genezei cu această identificare în minte pot fi acceptate drept o explicație plauzibilă a unei părți din mitul gnostic, explicație care se dovedește și economică, întrucît nu presupune nici o instanță externă ori doctrină istorică de la care să fi fost „împrumutat” sau „moștenit” gnosticismul, este ceva mai puțin limpede cum ar fi explicate în baza aceleiași proceduri alte părți ale mitului gnostic. Este, mai cu seamă, greu de înțeles (în ciuda nenumăratelor dovezi de utilizare indiscriminată a cuvintelor *Sophia* și *Logos* pentru aceeași semnificație) de ce a devenit Sophia mama Demiurgului. Numai prin eliminarea acestui obstacol vom putea testa validitatea modelului nostru generativ, care își propune o explicare a gnosticismului *in toto*, fără a recurge la derivări exotice de ordin istoric.

În acest scop vom întreprinde o lectură a Genezei pornind de la premisa că Dumnezeuul Genezei este un Demiurg ce nu are cunoștință de faptul că deasupra lui există adevăratul Dumnezeu. Rezultatele unei asemenea lecturi sînt cît se poate de surprinzătoare, căci ni se oferă o explicație *sui generis* a faptului că Adîncul (Abisul), Întunericul și Apele din primul verset al Cărții Genezei nu par să fi fost create de Demiurg. Dacă Demiurgul este numai un al doilea Dumnezeu, atunci tot ceea ce îl precedă poate fi atribuit celui alt Dumnezeu.

În principiu, nu i s-ar putea aduce nici o obiecție serioasă unui platonician care ar afirma că Dumnezeuul din Geneză este de fapt Logosul Dumnezeuului suprem. (Însă nu Sophia lui; Dumnezeuul biblic este evident unul masculin). Dar o hermeneutică a suspiciunii, cum este cea gnostică, n-ar căuta compromisul. Nu și-ar găsi locul în cadrul ei încercarea vădit contradictorie de a face să fuzioneze un Logos/Sophia care se știe subordonat lui Dumnezeu și un Demiurg ce se laudă a fi unic. O dată respinsă identificarea Logosului cu Demiurgul, Logosul *trebuie să fie altcineva*. Și poate fi, la fel de bine, Sophia, căci nu e obligatoriu să fie masculin. Ajungem astfel la un număr de trei principii: Dumnezeu, Logos/Sophia și Demiurg. Aceste trei principii trebuie puse în relație în așa fel încît să explice o seamă de lucruri. Unul ar fi că Logosul/Sophia creează lumea, dar și Demiurgul creează lumea, cum se spune în Cartea Facerii. Altul este că Dumnezeu, Logosul/Sophia și Demiurgul ar trebui să se afle în conexiune, însă în așa fel încît să lase loc inculpabilității Dumnezeuului suprem pentru greșelile lumii noastre și, de asemenea, surprinzătorului fapt că Demiurgul nu știe de existența a ceea ce e mai presus de el. Acest lucru presupune o clară discontinuitate (nu însă o ruptură completă), și anume între *Logos/Sophia și Demiurg*. În același timp, Demiurgul trebuie să rămînă produsul Logosului/Sophiei, căci astfel ar fi complet zdruncinate premisele întregului sistem. Întrucît ideea pe care au încercat s-o propage interpreții platonicieni ai Genezei în această privință era cea a avortului, a nașterii premature sau ilicite etc., cea mai rezonabilă opțiune pe care o puteau face era s-o aleagă pe Sophia în locul Logosului și să facă din ea mama unei creaturi nedorite, Demiurgul. (Am văzut însă că există cazuri în care Logosul a fost preferat Sophiei.) Restul mitului gnostic nu a fost decît o simplă joacă pentru imaginație, însă trebuia de asemenea să explice cum de existau cele trei lucruri – Abisul,

Întunericul și Apele – înaintea Demiurgului. Ca niște buni platonicieni, gnosticii nu ridicau nici o obiecție contra Abisului, spațiul platonice (*chora*), însă făceau să derive Întunericul și Materia apoasă fie de la Sophia, fie de la Demiurg.

La o analiză riguroasă se dovedește că senzaționalul produs brevetat al gnosticismului – mitul gnostic – nu este altceva decât un accesoriu și o născocire lipsită de soliditate și de independență, destinat să potențeze sau să propage o filozofie consistentă* și integral determinat de premise filozofice, precum și de nevoia de a clarifica numeroasele contradicții dintr-o narațiune mitică precedentă, Cartea Genezei. Rămâne iarăși un mister de ce acești platonicieni țineau atât de mult să comenteze Cartea Genezei și nimic altceva, în afara cazului că ar fi fost platonicieni evrei neatașați de tradiția evreiască; în care eventualitate ar trebui să-i căutăm în cercurile iudeo-creștine de la turnanta primului secol al epocii noastre, ori poate printre creștinii de la începutul secolului al II-lea. Nu se poate preciza ce rol a jucat în toate acestea Simon Magul. S-ar putea ca doctrina lui, care include o Gîndire a lui Dumnezeu feminină, să fi acționat ca un catalizator suplimentar al preferinței gnosticilor pentru Sophia în detrimentul Logosului. Cît despre locul de început al gnosticismului, o speculație neverificabilă, însă nu și imposibilă ar fi să amintim faptul că învățații creștini din Alexandria, care demonstrau puternice înclinații spre platonism, au avut cu siguranță de profitat de pe urma prezenței stimulante a unei comunități evreiești masive și însemnate din punct de vedere intelectual. Într-un asemenea context, un platonician creștin se vede silit să se măsoare cu scrierile tradiției evreiești, și este probabil ca el să știe despre acestea mai mult decât alți creștini din alte părți. Atît Basilide, cît și Valentin au fost locuitori ai Alexandriei; la fel și gnosticul creștin Clement și marele platonician Origen din secolul următor, care mai numea încă Logosul – Sophia, cum făcea cu două secole înainte Filon din Alexandria. Cît despre existența unei „gnoze vulgare”, să lăsăm pe seama învățăturii vulgare dovedirea sau infirmarea ei. Gnoza de care putem lua cunoștință, chiar deformată grav de ereziologi vulgari sau, lucru poate și mai grav, de traducători egipteni, este, în întregimea ei, înalt intelectuală.

* În original : *hard philosophy* (n.ed.).

18. „Dualism” gnostic ?

În ce măsură oare ipoteza generativă explică faptul că gnosticii erau exegeți platonicieni raționaliști ai Bibliei ? Nu ne împiedicăm în cele din urmă de un anumit dualism gnostic ireductibil, care ar trebui abordat dintr-o perspectivă diferită ? Și cum este oare posibil să explicăm două teze ale gnosticismului ce merg mână în mână : afirmarea cu tărie a liberului arbitru și ura față de astrologie ?

Să ne ocupăm mai întâi de prima chestiune. O dată aplicat în mod sistematic asupra Cărții Genezei, principiul interpretării răsturnate, derivat atât din premisele inițiale ale inferiorității Demiurgului cât și din contradicțiile efective ale textului, merge pînă foarte departe.

Este destul de interesant că în primul capitol al Genezei gnosticii echivalează Apa cu Materia și încearcă să stabilească originea acesteia din urmă. Acest lucru înseamnă că pentru ei, spre deosebire de majoritatea platonicienilor epocii de mijloc, materia nu este un principiu ireductibil ; singurul *arche* terestru, în afara Demiurgului, este spațiul, *chora* lui Platon. În SST, Primul Arhonte emanat de Sophia apare în Întuneric și din el se despart Gelozia, Mînia și Materia apoasă²⁶⁵. În EV, Ignoranța Demiurgului produce o Tetradă de rele care formează substanța materiei²⁶⁶. Valentinienii par să insiste asupra acestei Tetrade spirituale din care își iau originea cele patru elemente materiale, însă o derivă din Sophia, nu din Demiurg.

Am arătat anterior că intenția acestei interpretări a fost de a evita dualismul, explicînd originea tuturor principiilor inexplicabile din primul capitol al Genezei drept rezultat al aceleiași breșe în divin care a cauzat și existența Demiurgului, al cărui partener feminin e Ignoranța. Gnosticii au considerat acest pasaj din Cartea Genezei drept o expresie a dualismului și au acționat împotriva lui, stabilind că Materia nu este un principiu. Singuri ofiții, după știința mea, nu s-au arătat deranjați de existența Apei în Gen. 1 : 2²⁶⁷.

În ceea ce îl privește pe Demiurg, am arătat deja că nu toți gnosticii se simțeau împăcați cu gîndul de a-l considera rău sau de-a dreptul inferior și că au inventat două procedee de bază – duplicarea și pocăința – pentru a-l absolvi, dacă nu total, măcar în cea mai mare parte, de vinovăție. Însă dincolo de toate variațiile în aprecierea

sa, Demiurgul rămîne totdeauna ceea ce este în mod constitutiv, potrivit hermeneuticii gnostice : un ignorant și un lăudăros. Această insistență asupra a numai două trăsături fundamentale nu este fortuită. Dumnezeu biblic se bucura de un prestigiu atât de scăzut în ochii gnosticilor dintr-un motiv fundamental : acela că, potrivit exegezei lor, *trebuia* să nu-l fi cunoscut pe adevăratul Dumnezeu și pe Logosul/Sophia acestuia. Unul dintre episoadele celebre din Cartea Genezei asupra căruia le place gnosticilor să speculeze este 3 : 9-11, care are loc după ce Adam și Eva au mîncat din fructul oprit al Arborelui Cunoașterii. Dumnezeu se plimbă pașnic prin Rai, „în răcoarea zilei”, iar cei doi oameni se ascund din calea lui, mai degrabă de rușine că sînt goi decît dintr-un sentiment de vinovăție că i-au încălcat interdicția. Nevăzîndu-i, Dumnezeu întreabă : „Adame, unde ești ?”. Și abia la auzul răspunsului dat de Adam, Dumnezeu descoperă că acesta mîncase din fructul oprit²⁶⁸.

Acest episod a dat multă bătaie de cap și unor creștini din perioada timpurie, cum a fost episcopul Teofil al Antiohiei, care a încercat să interpreteze literal pasajul din Geneză. Ca detaliu semnificativ, Teofil nu credea că Dumnezeu însuși, Părintele universului, care „este nemărginit și nu se află într-un loc”, ar putea umbla prin Paradis. Cel care a stat de vorbă cu Adam ar fi fost Logosul lui Dumnezeu (pe care Teofil îl numește alternativ Sophia)²⁶⁹.

Pentru gnostici, episodul nu putea avea altă semnificație decît că Demiurgul nu este omniscient și omnipotent. El se preumblă liniștit prin Paradis și ignoră nu numai unde se află Adam, ci și faptul că acesta a gustat din fructul oprit²⁷⁰. Dacă Demiurgul este cu adevărat ignorant, atunci, chiar dacă s-ar putea ca el să fi crezut că Arborele Cunoașterii nu era bun pentru oameni, adică chiar dacă n-ar fi un înșelător cum l-au considerat mulți dintre gnostici, Arborele Cunoașterii s-ar putea să fi fost bun, la fel și Șarpele. Am văzut mai înainte că majoritatea gnosticilor cred că Arborele Cunoașterii reprezintă Pleroma, cu excepția EvPh, unde este considerat a fi Legea care-i ucide pe cei ce își caută hrana în ea²⁷¹.

Bricolajul executat de gnostici pe baza textului Genezei este circular, în sensul că servește mai întîi pentru a stabili că Demiurgul este ignorant, iar apoi dovedește acest lucru prin metodă exegetică. Dar oricît de multe ar explica acest procedeu, trebuie căutate alte motive pentru multiplicarea de către gnostici a entităților divine și

pentru înverșunata apărare a liberului arbitru, combinată cu polemica împotriva astrologiei. Hans Joachim Krämer analizează formarea Pleromei gnostice ca pe un proces din interiorul „metafizicii platonice a Spiritului”²⁷². Noi cercetări asupra platonismului mediu, pe direcțiile atât de rodnice trasate de John Dillon și Robert Berchman, ar putea să aducă noi surprize. În ceea ce privește polemica gnosticilor contra astrologiei, care este în același timp o puternică afirmare a liberului arbitru uman, explicația este iarăși simplă, dacă îi vom căuta pe gnostici în cercurile creștine – ipoteză luată recent în considerație și de Elaine H. Pagels²⁷³. Gnosticii au exagerat în mod categoric aversiunea paulină față de influențele astrologice care limitează liberul arbitru, „stihiiile lumii” (*stoicheia tou kosmou*) din *Epistola către Galateni* 4:3, al căror caracter astrologic este mai precis definit în *Gal.* 4:10. Lupta împotriva astrologiei este o trăsătură constitutivă a creștinismului timpuriu, în aceeași măsură în care este și a gnosticismului.

NOTE

1. Iren. I.30.4.
2. Origen, *Contra Celsum* VI.31.
3. NH II.98.11 sq.
4. II 99.23 sq.
5. BG 37.18-38.10, p. 118 Till = II.10.7-28, p. 58 G. =, p. 108-109 T.
6. BG, p. 107-108 T.
7. Samael : HA 94-95, p. 39.15 sq. și SST 103 ; Sakla : EE 56.23 sq.
8. HA 86.27 sq.
9. Vezi Matthew Black, „An Aramaic Etymology of Ialdabaoth ? ”, în A.H.B. Logan și A.J.M. Wedderburn (ed.), *The New Testament and Gnosis : Essays in Honor of R. McL. Wilson*, T.&T. Clark, Edinburgh, 1983, pp. 69-72.
10. HA 94.4 sq.
11. Hipp. V.19.1-22.1.
12. Hipp. VIII. 8.2.-10.11.
13. Hipp. VI.29 1.-36.4.
14. Hipp. VI.31.2.
15. Hipp. VI.33.1 ; 35.1.
16. Iren. I.25.4 = Hipp. VII.32.4.
17. Epiph. 40.5.4.
18. Epiph. 40.2.6 ; 15.2.2-4
19. Hipp. V. 17.7.
20. PS I. 15 ; 27, p. 15 ; 32 S.-T. etc.
21. PS I. 29, p. 25.
22. AJ BG 46.1, p. 132 Till.
23. PS I.30, p. 27.
24. PS I.31, p. 28.
25. Hipp. V. 24 sq.
26. Hipp. V. 7.35.
27. AJ II. 10.25 ; vezi Bernard Barc, „Samael-Saklas-Yaldabaot : Recherche sur la genèse d'un mythe gnostique”, în *Colloque international*, pp. 123-150, citat de la p. 123.
28. Vezi F.T. Fallon, *The Enthronement of Sabaoth : Jewish Elements in Gnostic creation Myths* (NHS 10), 1978, p. 31.
29. Mathew Black, „An Aramaic Ethymology”.
30. Iren. I. 30. 4sq.
31. II.103.10.

32. BG 44.14 sq. = II. 13.7sq.
33. BG, p. 117 Till.
34. II.94.21sq.
35. Iren. I.30.4sq.
36. Orig., *C. Cels.* VI.31
37. TT 78.39.
38. TT 79.20-32.
39. BG pp.108-109 T. ; cf. comentariul lui Tardieu, pp. 275-284.
40. W. Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis* (FRLANT 10), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1907, p. 9.
41. Vezi cartea mea *Expériences de l'extase, de l'Hellénisme au Moyen Âge*, Payot, Paris, 1984, p.122.
42. II, pp. 113-114 T.
43. II, pp. 111 T.
44. Tardieu, pp. 290-291.
45. BG, p. 128 Till.
46. II.101.1-102.25 ; HA II. 94.34.-95.4.
47. Iren. I.1.1-8.4.
48. Iren. I.13.1-25.5 = Epiph. 34.2.1-20.12.
49. Iren. I.17.2.
50. Iren. I.17.1.
51. EvPh II.75.3.
52. I.17.5-21.
53. Iren. I.5.4 ; o versiune diferită în 4.2.
54. I.30.6.
55. SST II.103.10 sq.
56. SST II.11. 8 sq.
57. SST II.98.11.
58. SST II.104.13 sq.
59. SST II. 113.22 sq.
60. SST II.115.1 sq.
61. HA II.86.27 sq.
62. HA II.87.1-11.
63. HA II.87.13-88.3.
64. HA II.88.3-17.
65. BG, p. 130 Till.
66. BG, p. 137 Till ; II.15.1-4.
67. BG, p. 138 Till.
68. BG, p. 139 Till.
69. I și V, pp. 125-127 T.

70. I și V, pp. 128-129 T.
71. Tardieu, pp. 311-314.
72. BG, p. 146 -Till.
73. I, p. 137 T.
74. BG, pp. 157 sq. Tardieu=p. 184 Till.
75. AJ II, p. 157 sq. Tardieu.
76. BG, p. 174 Till.
77. Tardieu, p. 33 sq.
78. BG, p. 178 Till=p. 154 Tardieu.
79. *Stromata* II.112.
80. *Stromata* II.113.3-114.1.
81. Am analizat în trei cărți și în mai multe articole răspîndirea doctrinei neoplatoniciene a vehiculului astral (*ochema*) al sufletului. Cu Basilide ne aflăm în mod clar la începuturile acesteia. Să reamintim faptul că la sfîrșitul anilor '70 și la începutul anilor '80 originea acestei teorii a făcut obiectul unei polemici amicale între mine și Jacques Flamant, învățatul autor al cărții *Macrobe et le néo-platonisme latin* (Brill, Leiden, 1976). Diversele faze ale acestei polemici sînt rezumate în articolele cu care am contribuit fiecare la volumul dedicat concepțiilor despre mîntuire în religiile Antichității tîrzii, editat sub coordonarea lui Ugo Bianchi și Maarten J. Vermaseren la Brill, Leiden, 1983. Problema controversată era dacă platonicianul mediu Numenius din Apamea este sau nu părintele doctrinei trecerii sufletului prin sferele planetare, trecere în decursul căreia sufletul capătă unele însușiri sau, conform altor versiuni, primește de la planete unele vicii. Între timp toate mențiunile privitoare la această chestiune au fost adunate și luate în discuție în cartea mea *Expériences de l'extase*. Versiunea negativă este prezentă mai ales în tratatul hermetic *Poimandres* (cap. 25) și în cîteva pasaje enigmatice din scrierile gramaticianului Servius (*Comentariul la Eneida*), un contemporan ceva mai tînăr al lui Macrobius. În ultima fază a dezbaterii noastre, Flamant și cu mine am căzut de acord că, deși Numenius nu este părintele doctrinei, care îi era cunoscută și lui Basilide din Alexandria, nu avem motive întemeiate să ne îndoim că el împărtășea varianta ei pozitivă. Astfel încît, s-ar zice, doar gnosticii ar rămîne ca posibili autori ai teoriei trecerii sufletului prin sfere. Lucrul pare totuși puțin probabil, căci gnosticii ar fi reacționat printr-o inversiune semantică la o teorie platonice prezentată inițial în cheie pozitivă. Cu alte cuvinte, este mai ușor să înțelegem de ce o asemenea teorie ar fi fost

produsă mai întâi în cercurile medio-platonice, preocupate de astrologia hermetică, din dorința de a înțelege cum anume comunică planetele însușirile lor sufletelor omenești. Ar fi putut fi interpretată mai degrabă abia atunci de gnostici în cheie negativă. Știm cu certitudine că gnosticii au tratat despre călătoria sufletului prin sfere înaintea lui Numenius, ceea ce înseamnă că este mai probabil ca originea teoriei respective să dateze de la începutul secolului al II-lea, sau chiar de la sfârșitul secolului I.

82. *Pistis Sophia*, p. 183 Schmidt-Till=pp. 283 sq. MacDermot.
83. Cap. 113, p. 191 Schmidt-Till.
84. Cap. 115, pp. 193 sq. Schmidt-Till.
85. Cap. 111, pp. 183-189.
86. *Pistis Sophia*, pp. 217 sq. Schmidt-Till=pp. 331-346 MacDermot.
87. *endyma*: cap. 131, p. 131, p. 219 Schmidt-Till.
88. Cap. 136 sq., pp. 234 sq. Schmidt-Till.
89. Cap. 131, pp. 219 sq. Schmidt-Till.
90. Cap. 132, p. 223 Schmidt-Till.
91. Cap. 132, pp. 224-226 Schmidt-Till=pp. 342-345 MacDermot.
92. PS 1-3, p. 1-4 S.-T.
93. PS 11, p. 12.
94. PS 14, p. 14.
95. PS 15, p. 15.
96. PS 18, p. 16; 20, p. 17.
97. PS 25, p. 20; 131, p. 218.
98. PS 27, p. 23.
99. Pagina 24.
100. PS 126, p. 207.
101. PS 131, p. 217.
102. *Timaios* 47e.
103. *Republica* VII 514 a.
104. *Tim.* 41a-e.
105. *Tim.* 30b.
106. *Tim.* 41b.
107. *Tim.* 41c.
108. *Tim.* 42a.
109. *Tim.* 69 sq.
110. *Phaidros* 249e.
111. *Tini suntuchia*: *Phaidros* 248c.
112. *Gorgias* 493a; *Cratylus* 400b-c etc.
113. *Enneadele* IV.8.2.

114. *Enn.* II.9.3.18-4.12, aluzie la *Phaidros* 246c.
115. *Cratylus* 400c.
116. *Nekron kekosmemenon* : *Enn.* II.4.5.18.
117. *Enn.* V.1.1.
118. *Gen.* 3 : 21 și *Tim.* 42a.
119. *Iren* I.30.7 sq.
120. *Iren.* I.30.9.
121. Vezi cartea mea *Expériences...*, pp. 68-69.
122. *Iren.* I.30.11.
123. BG 58.1 sq. = II.29.9 sq.
124. BG, p. 138 T.
125. II, p. 138-139 T.
126. BG, p. 140 T.
127. BG, p. 144 T.
128. BG, p. 145 T.
129. BG, p. 159 T.
130. Tardieu, pp. 160-162.
131. SST II.115.29 sq.
132. SST II.118.18 sq.
133. I.88.24 sq. ; a doua povestire se încheie cu întronarea lui Sabaot și cu descrierea noii orînduiri.
134. HA I.88.24-89.3.
135. HA I.89.3-11.
136. HA I.89.24-31.
137. HA I.89.31-90.19.
138. HA I.90.19-91.7.
139. HA I.91.11-15.
140. HA I.91.30-92.3.
141. HA I.92.33-93.2.
142. Anne McGuire, „Virginity and Subversion: Norea Against the Powers in the HA”, în vol. Karen L. King (ed.), *Images of the Feminine in Gnosticism*, Fortress Press, Philadelphia, 1988, pp. 239-258, citat de la p. 241.
143. *Pan.* 38.1.1-5.3.
144. *Adversus omnes haereses* 2, p. 218 Kroymann.
145. Vezi A. F. J. Klijn, *Seth in Jewish, Cristian and Gnostic Literature*, Brill, Leiden, 1977, pp. 82-90. Toate celelalte izvoare sînt dependente de Epifaniu și de *Anacephalaeoses*, descrieri de erezii adăugate la *Panarion* ; Klijn, p. 88.
146. *Pan.* 40.5.4.

147. Vezi Gedaliahu A.G. Stroumsa, *Another Seed : Studies in Gnostic Mythology* (NHS 24), 1984, pp. 57-58.
148. Birger A. Pearson, „Revisiting Norea”, în King (ed.) *Images of the Feminine*, ed. cit., pp. 265-275, în special pp. 265-266; Norea derivă din scrierile evreiești (*haggadoth*) despre Noamah (*Gen.* 4 : 22).
149. *Pan.* 40.7.
150. Henri-Charles Puech, „Fragments retrouvés de l'Apocalypse d'Allogène”, în *En Quête de la Gnose I : La Gnose et le Temps*, Gallimard, Paris, 1978, pp. 271-294; citat de la p. 276.
151. Klijn, *op.cit.*, pp. 3-8.
152. Stroumsa, *op.cit.*, p. 48.
153. SST II.103.33 sq.
154. SST II.105.15 sq.
155. II.87.1-11.
156. II.95.7 sq.
157. Fallon, *op.cit.*, p. 134.
158. PS IV.139p. 238 S.-T.
159. PS 136, p. 234.
160. Iren. I.1.1-8.4.
161. Iren. I.5.1.
162. Iren. I.5.2.
163. Iren. I.5.3.
164. Efeseni 6 : 12.
165. Iren. I.5.4.
166. Iren. I.7.4.
167. Epiph., *Pan.* 33.7.3-7.
168. Clem., *Exc. ex Theod.* 7 : 5.
169. *Idem*, 33 : 3-4.
170. Orig., in *Ioh.* 20 : 20.
171. *Idem*, 13 : 60
172. Hipp. VI.29.1-36.4.
173. Hipp. VI.31.2.
174. Hipp. VI.33.1 ; 35.1.
175. Hipp. VI.32.7.
176. Hipp. VI.36.2.
177. Hipp. VI.36.2.
178. Hipp. VI.23.
179. Hipp. VI.23.3-5 ; 25.3.
180. Hipp. VI.25.4.

181. Hipp. VI.24.1-3.
182. Hipp. VI.24.3-4.
183. Hipp. VI.26.1-6.
184. Iren. I.24.3.
185. Robert M. Grant, „Place de Basilide dans la théologie chrétienne ancienne”, *Revue des Études Augustiniennes* 25 (1979), pp. 201-216.
186. TT 75.20-76.1.
187. TT 76.20.
188. TT 76.4-13.
189. TT 76.33.
190. TT 77.6 sq.
191. TT 77.18-25.
192. TT 78.4-22.
193. TT 82.35.
194. TT 86.25 sq.
195. TT 88.33.
196. TT 89.25 sq.
197. TT 90.31-91.1.
198. TT 91.34-91.13.
199. TT 92.15 sq. ; 98.12-21.
200. TT 100.1 sq.
201. TT 101.15-19.
202. Gilles Quispel, „The Origins of the Gnostic Demiurge”, în *Gnostic Studies I*, pp. 213-219.
203. Ps.-Clem., *Recognitiones* 2 : 39.
204. *Ipsē missit creatorem deum, ut conderet mundum* : Ps.-Clem, *Recognitiones* 2 : 57 ; Quispel, *op.cit.*, p. 216.
205. Quispel, *ibidem*, pp. 217-219.
206. Fossum, *The name of God*, *ed. cit.*, pp. 44-75 și în special pp. 64 sq.
207. *Idem*, pp. 86 sq. 208, *idem*, pp. 112 sq.
209. *Idem*, pp. 216 sq.
210. *Idem*, p. 237.
211. Vezi excelenta lucrare a lui A.F. Segal, *Two Powers in Heaven : Early Rabbinic Reports About Christianity and Gnosticism*, Brill, Leiden, 1977 ; vezi, de asemenea, articolul aceluiași autor : „Ruler of This World : Attitudes About Mediator Figures and the Importance of Sociology for Self-Definition”, în *Jewish and Christian Self-Definition*, vol. 2 : *Aspects of Judaism in the Graeco-Roman World*, Fortress Press, Philadelphia, 1981, pp. 245-268 ; precum și (în

- colab. cu Nils A. Dahl) „Philo and the Rabbis on the Names of God”, în *Journal for the Study of Judaism* 9, pp. 1-28.
212. Nils A. Dahl, „The Arrogant Archon and the Lewd Sophia : Jewish Traditions in the Gnostic Revolt”, în *The Rediscovery, 2 : Sethian Gnosticism*, pp. 689-712.
213. Bernard Barc, „Introducere” la vol. *L'Hypostase des Archontes. Traité gnostique sur l'origine de l'homme, du monde et des archontes*, ed. și trad. B. Barc, text urmat de Norea, ed. și trad. M. Roberge (BCNH 5), 1980, pp. 19-27.
214. În legătură cu influența medio-platonică asupra gnosticismului, vezi Robert M. Grant, *Gods and the One God*, Westminster Press, Philadelphia, 1986.
215. *Phaidros*, 247e.
216. Harry Austryn Wolfson, *Philo : Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam*, Harvard Univ. Press, Cambridge, MA, 1947, vol. 1, p. 210.
217. *Timaios* 38c, *Sof.* 265c.
218. *De Legum Allegoria* III 73, în seria de opere ale lui Filon în 10 vol. (trad. engleză de F.H. Colson și G.H. Whitaker), Heinemann and Putnam, London and New York, 1929 ; vol. 1, p. 207.
219. *Organon ; De cherubim et flammeo gladio* 35, pp. 125-127.
220. *De profugis*, 18.
221. *De cherubim*, 9.
222. Charles Bigg, *The Cristian Platonists of Alexandria*, Clarendon Press, Oxford, 1886, pp. 12-16.
223. Pentru reafirmarea rolului lui Filon în platonismul mediu, vezi acum John M. Dillon, *The Middle Platonists*, Cornell Univ. Press, Ithaca and London, 1977 ; de asemenea Robert Berchman, *From Philo to Origen*, Scholars Press, Chico, CA, 1984.
224. VII. 1.29.
225. Iren. I.31.1.
226. Ps.-Tert. 2 ; Epiph., *Pan.* 38.2.4.
227. Harold Bloom, *Kabbalah and Criticism*, Continuum, New York, 1983, p. 62.
228. Jules Isaac, *Genèse de l'antisémitisme : Essai historique*, Calmann-Lévi, Paris, 1956, p. 24.
229. Karl-Wolfgang Tröger, „The Attitude of the Gnostic Religion Towards Judaism as Viewed in a Variety of Perspectives”, în *Colloque international, op.cit.*, pp. 86-98.

230. EvPh 74:5; ApAd 74.1 sq; PSem 29; ST 62.28sq.; Iren. I.25.1=Hipp.VII.32.1. (Carpocrate); Iren. I.30.9-10 (ofiți); Hipp. VI.35.1-2 (valentinieni); Orig., *In Iohann.* 19.19 (Heracleon); Iren. I.24.5 (basilidieni); Epiph. 40.5.1-6 (arhontici); Epiph. 16.6.1 (gnostici) etc.
231. Vezi Klaus Koschorke, *Die Polemik der Gnostiker gegen das kirchliche Christentum* (NHS 12), 1978, pp. 11-15; 21-22; 37-42; 64 sq.; Elaine H. Pagels, *The Gnostic Gospels*, Random House, New York, 1979, pp. 3 sq., 38 etc.
232. Aceste caracteristici sînt subliniate în clasică lucrare a lui Harry Austryn Wolfson, *The Philosophy of the Church Fathers*, 2 vol., Harvard Univ. Press, Cambridge, MA, 1956. Combinarea lor a fost și continuă să fie obiect de dispută pentru specialiști cum este Peter Brown, care accentuează originalitatea creștinismului ca *tertium genus*, precum și dependența lui de moștenirea romană. Problema este prea vastă pentru a putea fi abordată în acest context.
233. Celor care ar putea să obiecteze că Simon Magul se considera un Mîntuitor creștin, ar trebui să li se amintească faptul că Simon candidează în continuare pentru improbabilă poziție de „cel dintîi gnostic”. Nu încercăm nicidecum să descoperim în creștinism rădăcinile gnosticismului. Afirmăm doar că, asemeni gnosticismului, creștinismul se bazează pe exegeza biblică de tip platonice. Astfel încît era mai ușor de realizat saltul de la creștinism la gnosticism, decît unul care ar fi pornit de la iudaism sau chiar de la platonism pentru a ajunge la gnosticism. Filon rămîne un caz izolat în gîndirea iudaică; în ansamblul său, iudaismul nu a fost platonice. Platonicieni care să fie interesați în principal de iudaism au fost puțini după Filon, printre ei incluzîndu-se Numenius.
234. Carpocrate: Iren. I.25.4.=Hipp.VI.32.4; ofiți: Iren. I.30; valentinieni: Hipp. VI.33; Teodot: Clem. *Exc.* 49:1; arhontici: Epiph. 40.5.1; docetiști: Hipp. IX.6 etc.
235. Epiph., *Pan.* 33.3.2.
236. EvPh74.5.
237. *Pan.* 16.6.1.
238. Epiph., *Pan.* 33.4.14-5.15; vezi G. Quispel, „La Lettre de Prolémée à Flora”, în *Gnostic Studies I*, ed. cit., pp. 70-102.
239. Epiph., *Pan.* 6.1-6.
240. Iren. I.31.1; Ps.-Tert.2; Epiph., *Pan.* 38.2.4.
241. Iren. I.30.9.
242. Hipp. V.25.23.

243. TT 107.10 sq.
244. PSem 34.9 sq.
245. Iren. I.30.15.
246. Epiph., *Pan.*, 16.2.6.
247. HA 89.31-32.
248. SST 118.25 sq.
249. Hipp. V.17.2-8.
250. Hipp. V.19.18-20.
251. Ignatius din Tralles, 10 ; vezi Koschorke, *Die Polemik*, p. 44.
252. Vezi Gianpaolo Romanato și Franco Molinari, *Cultura cattolica in Italia, ieri e oggi*, Marietti, Torino, 1980.
253. Hipp. VIII. 10.6-7.
254. ApPt VII.3 (81.18) ; vezi Koschorke, *op. cit.*, pp. 20-24.
255. ApPt 83.6 sq.
256. Iren. I.26.1.
257. Basilidieni : Iren. I.24.4.
258. Iren. I.24.1 ; Ps.-Tert.3.
259. Koschorke, *op. cit.*, pp. 44-48.
260. Vezi articolul meu „A Corpus for the Body”, în *Journal of Modern History*, martie 1991.
261. *Quasi aqua per tubum* : Iren. I.7.2. (valentinieni)= *dia solenos* în Epiph., *Pan.* 31.22.1 ; Iren. III.11.3 ; *per fistulam* : Ps.-Tert.4.5 ; *per riuum* : Filastrius 38.5-6. Aceste expresii au fost analizate cum se cuvine într-un excelent articol al lui Michel Tardieu, „Comme à travers un tuyau : Quelques remarques sur le mythe valentinien de la chair céleste du Christ”, în *Colloque internațional*, pp. 151-177.
262. Tardieu, *art. cit.*, pp. 174-175, crede că problema încarnării admite doar cinci soluții logice, utilizate toate de diversele curente ale creștinismului timpuriu. Soluția concepției și nașterii auriculare nu era deloc una „populară”, dar a fost preferată de mai mulți teologi.
263. Ioan Damaschinul, *De fide orthodoxa* IV: 14, citat de Edina Bozóki, *Le Livre secret des Cathares : Interrogatio Iohannis, apocryphe d'origine bogomile*, Beauchesne, Paris, 1980, p. 153.
264. Text în E. Bozóki, *op. cit.*, p. 154.
265. SST 98.11 sq.
266. EV 17.5-21.
267. Iren. I.30.3.
268. Exegeza creștină și cea gnostică ale acestui episod se află condensate în frumoasa carte a Elainei Pagels *Adam, Eve and the Serpent*, Random House, New York, 1988 ; vezi recenzia mea în *Incognita* 1 (1990).

- 269. Teofil din Antiohia, *Ad Autolycum* 22, pp. 62-63 Grant.
- 270. TVer (IX.3) 47.20.
- 271. EvPh 74.5.
- 272. H.J. Krämer, *Der Ursprung der Geistmetaphysik : Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin*, Schippers, Amsterdam, 1964, p. 263.
- 273. Elaine H. Pagels, „Exegesis and Exposition of the Genesis Creation Accounts in selected Texts from NH”, în Charles W. Hedrick și Robert Hodgson Jr. (ed.), *Nag Hammadi, Gnosticism, and Early Christianity*, Hendrickson, Peabody, MA, 1986, pp. 257-285.

Capitolul V

Abolirea Legii și a tatălui real : Marcion din Sinope

În cartea sa *Moise și monoteismul*, Sigmund Freud remarcă frecvența apariției a motivului dublei paternități în religie și în basm. Cum era de așteptat, el interpreta suprimarea adevăratului tată și accentul pus pe Tatăl divin ca pe o formă a complexului lui Oedip.

Există numeroase exemple de oameni care s-au luptat cu tatăl lor adevărat și cu tatăl divin. Dintre cei din prima categorie este faimos Franz Kafka, dintre ceilalți Elie Wiesel. Teologul creștin al perioadei timpurii Marcion a descoperit o modalitate ciudată de a se război cu amândoi, stabilind o diferență între Demiurg, tatăl efectiv al omenirii și Dumnezeu necunoscut și suprem, care nu este Tată a nimic.

1. Izvoare

Discuția noastră nu se va concentra asupra problemei izvoarelor – totdeauna indirecte – cu privire la Marcion și la mișcarea acestuia. Cea mai mare parte a dosarului marcionit a fost adunată de Adolf von Harnack în cele 444 de pagini (marcate cu asterisc) ale anexei (*Beilagen*) la opera sa fundamentală *Marcion : Das Evangelium vom fremden Gott*¹. Pînă și învățații care, asemenea Barbarei Aland, au încercat să exploreze noi căi de interpretare a lui Marcion s-au văzut siliți să-i recunoască lui Harnack meritul de a fi strîns la un loc dosarul exhaustiv asupra marcionismului². N-au fost descoperite pînă acum probe noi de importanță decisivă.

Marcion era deja înaintat în vîrstă și influent în jurul anului 150, atunci cînd Iustin Martirul îl menționează în *Apologia* sa³. Marii ereziologi din a doua jumătate a secolului al II-lea și din prima jumătate a celui de-al III-lea (Irineu, Clement Alexandrinul, Ipolit al Romei, sau autorul *Respingerii tuturor ereziilor*, Origen din Alexandria) ne furnizează despre el și alte informații. Cu începere din secolul al IV-lea, marcionismul a dispărut din Occident și a devenit țintă a atacurilor apologetilor creștini din Orient, în majoritatea lor sirieni, ca Adamantius, Afraat, Efrem, Maruta, Isidor din Pelusion, Theodor din Mopsuestia și Theodore din Cyr ; se numără însă printre aceștia și Epifaniu, episcopul de Salamis din insula Cipru și armeanul Eznik din Kolb. Totuși, lucrarea capitală despre Marcion rămîne lungul tratat polemic în cinci cărți *Adversus Marcionem* redactat de apologetul montanist Tertulian din Cartagina, în decursul mai multor ani, după 207-208⁴.

După cum a demonstrat Jean-Claude Fredouille⁵, Tertulian este un retor de tradiție clasică. Cea mai mare parte a operei sale constă din clișee și din denunțări ale abominabilului Marcion, acest eretic „mai respingător decît scitul, mai rătăcit decît amaxobianul, mai neomenos decît masagetul, mai ultragiant decît amazoana, mai întunecos decît norii, mai rece ca iarna, mai șubred ca gheața, mai perfid decît Histerul, mai prăpăstios decît Caucazul”⁶. Nu putem aștepta de la Tertulian o *refutatio* cum este cea scrisă în aceeași perioadă de Ipolit, culegător conștiincios de doctrine eretice, reproduse de multe ori cuvînt cu cuvînt. Informațiile relevante sînt puține și, chiar dacă sînt probabil demne de încredere, ele apar deformate de un accentuat *parti-pris* polemic care merge atît de departe, încît sînt contrazise chiar propriile opinii exprimate de Tertulian cu alte ocazii, ori de cîte ori acestea ar putea prezenta un iz marcionit suspect.

2. Marcion după Tertulian

Punctul de plecare al lui Marcion este teodiceea. Chestiunea fundamentală pe care el o ridică este „de unde vine răul” – *unde malum*?⁷. Răspunsul îl află în *Luca* 6 : 43, în parabola celor doi arbori : nu e

copac bun care să dea poame rele și nici copac rău care să dea roade bune. *Binele și răul nu au origine comună.*

În *Isaia* 45 : 7 Dumnezeu se proclamă creator al Luminii și al Întunericului, al Binelui și al Răului. Acest Dumnezeu, crede Marcion, nu poate fi decât *copacul cel rău*⁸. El ni se face cunoscut prin intermediul Bibliei și se știe despre el că e drept, nu însă și bun⁹. Dumnezeul cel bun este incognoscibil și *naturaliter ignotus*, necunoscut în chip firesc¹⁰.

Dumnezeul biblic nu este de fapt rău. Însă creația lui, lumea de aici și oamenii sînt răi din pricina calității proaste a Materiei și din pricina Vrăjmașului care sălășluiește în ea. De fapt, afirmă Tertulian, Marcion nu predică existența a două principii, cum s-ar putea crede, ci a nu mai puțin de nouă. Unul este Dumnezeul cel bun, care stă în al treilea cer. Însă pentru a sta într-un loc, el are nevoie de Spațiu în care să-și așeze locuința și de Materie celestă pentru a-și construi Casa. Iată deja trei principii. Al patrulea este Mîntuitorul, Cristos, care proclamă în lumea de jos existența Dumnezeului bun ! Al cincilea este Demiurgul ; al șaselea – Spațiul lăcașului său ; al șaptelea – Materia lumii, al optulea – Vrăjmașul cel viclean ; iar al nouălea principiu este Mesia evreilor, vestit de către Demiurg. Acest Mesia nu are nimic de a face cu Cristos ; Cristos s-a manifestat, celălalt abia urmează să vină (și va veni).

Sub aspect logic, Tertulian pare să aibă dreptate. Dacă nu cumva vreun punct esențial al doctrinei lui Marcion ne-a scăpat, neajungînd pînă la noi, gîndirea acestuia pare minată de contradicții. Faptul însă nu se împacă prea bine cu alt pasaj polemic din Tertulian : „Există oare, în Pont, rozător mai vorace decât cel care a ros Evangheliile ? Cu siguranță, Euxin, ai dat lumii o fiară sălbatică mai plăcută filozofilor decât creștinilor”¹¹. Marcion este văzut ca un gînditor, nu însă ca un filozof în sensul apartenenței la o școală sau al tentativei de a se arăta sistematic.

Avem dovezi că Marcion a considerat într-adevăr Materia drept un principiu, intrînd astfel într-o contradicție ce avea să fie corectată de discipolii lui (după cum vom vedea în continuare), dar care a fost corectată și de valentinieni și de alți gnostici, după cum s-a văzut în capitolul precedent. O altă problemă ia naștere din admiterea faptului că Răul e separat de Materie, ceea ce îl va transforma într-un principiu suplimentar. O serie de discipoli rămași anonimi și-au dat

seama că maestrul lor a multiplicat entitățile mai mult decât era necesar și au criticat această poziție¹². Într-o anumită măsură Marcion se apropie de medio-platonism, în distincția pe care o face între cei doi dumnezei, după cum a remarcat R.M. Grant¹³, însă rămîne, în ciuda afirmațiilor lui Tertulian, un colosal exeget raționalist al Bibliei, nu un filozof. Interesul său vizează stabilirea tradiției corecte, nu constituirea unei coerențe interne a sistemului propriu.

Raționalismul îl împinge pe Marcion la o hermeneutică a suspiciunii care își extrage argumentele împotriva Dumnezeului creator din nenumăratele contradicții logice ale Bibliei. Evident că, din moment ce întreabă în *Gen.* 3 : 9 „Adame, unde ești ?”, Dumnezeu nu poate fi omniscient. Aici Tertulian inserează o explicație forțată¹⁴, și anume că, neexistînd semne de punctuație în Biblie, ceea ce noi interpretăm drept semn de întrebare ar trebui citit ca semn de exclamație, exprimînd dezamăgirea lui Dumnezeu. „Adame, unde ești ?” devine „Unde ești, Adame !”. Tertulian nu se arată cîtuși de puțin stînjenit de pasajul din *Gen.* 3 : 11, care conține recunoașterea faptului că Dumnezeu nu știa că Adam păcătuisese și că, prin urmare, nu știa că avea să cadă în păcat (ori, dacă știa, atunci era un *deceptor potentissimus*, cum s-a exprimat Descartes)¹⁵.

Alt argument adus de Marcion împotriva Demiurgului constă în aceea că Demiurgul *depune un jurămint*, celebra Făgăduință. După opinia lui Marcion, se poate face un jurămint numai dacă există o instanță superioară care să-i garanteze validitatea. Dacă nu există nimic mai presus de Demiurg, atunci acesta nu poate fi decât propriul său garant¹⁶. Tertulian, om de formație juridică, nu se lasă descumpănit nici de acest argument. Nu este însă clar dacă Marcion dorea să spună prin asta că Demiurgul avea cunoștință de existența unui Dumnezeu superior, sau dacă intenționa, pur și simplu, să sugereze că proceda în mod dubios. Pare improbabil ca Demiurgul să fi fost la curent cu existența unei sfere mai înalte, deoarece Tertulian afirmă în altă parte că pînă la venirea lui Isus Cristos Dumnezeul cel bun nu era cunoscut nimănui. Cristos s-a arătat în timpul celui de al cincisprezecelea an al domniei lui Tiberiu, ceea ce înseamnă șazece și cinci de ani, șase luni și două săptămîni înainte de Marcion, a cărui activitate se află la apogeul sub domnia lui Antoninus Pius (138-161)¹⁷.

Cristos n-a avut un trup alcătuit din elemente materiale (*haec paupertina elementa*)¹⁸, căci n-ar fi putut să-și asume „o carne plină

de excremente” (*caro stercoribus infersa*)¹⁹. Marcion se dovedea a fi un docetist din categoria fantaziasților : susținea că trupul lui Cristos n-a fost decât o apariție înșelătoare²⁰.

Pentru Tertulian acest lucru înseamnă că Cristos n-a murit și că, lucru și mai grav, n-a înviat din morți. În altă parte însă, declară el, Marcion admite că Isus a cunoscut o suferință reală. Pentru Tertulian important este efectul de mântuire exercitat de resurecția lui Cristos, în vreme ce pentru Marcion important este mesajul lui Cristos privind suferința deschizătoare de acces nemeritat la împărăția cerurilor pentru apostoli și pentru toți adevărații credincioși însemnați pe frunte cu litera *tau* (simbol al crucii), care vor reedita individual patimile suferite de Cristos din iubire față de Dumnezeu cel bun²¹.

În vreme ce Cristos a venit pentru a-l revela pe Dumnezeul ascuns, Mesia va veni din partea Demiurgului, Dumnezeul cunoscut, și va fi un războinic²² care îi va salva numai pe cei din neamul ales al Făgăduinței²³.

Cum se poate oare scăpa din lumea aceasta, din „temnița Demiurgului” (*haec cellula creatoris*)²⁴? Doar ascetistul riguros, incluzând encratismul (respingerea căsătoriei), poate ajuta la o asemenea evadare²⁵, motiv pentru care Tertulian, care nu era partizan al căsătoriei²⁶, va ajunge totuși să apere matrimoniul sfințit²⁷. Polemistul va insinua chiar că marcioniștii se lasă să moară prin înfometare (*apocarteresis*) pentru a-și arăta disprețul față de Demiurg²⁸.

Aici se află, potrivit lui Tertulian, esența însăși a doctrinei lui Marcion, expusă în lucrarea bine intitulată *Antiteze*, care își propune „să arate nepotrivirea dintre Noul Testament și Vechiul Testament, *discordia euangelii cum lege*”²⁹. Prin ce metode se realizează acest lucru? Pe de o parte, după cum am arătat, printr-o hermeneutică a suspiciunii aplicată Vechiului Testament; pe de altă parte, prin repudierea canonului neotestamentar³⁰. Dintre Evangheliile, Marcion a acceptat numai pe cea a lui Luca, pe care o consideră întemeiată pe Evanghelia despre care vorbește Apostolul Pavel în *Gal. 2 : 2 sq.*, deși adulterată și ea de iudeo-creștinii ignoranți, oameni induși în eroare de cei doisprezece apostoli care „n-au cunoscut adevărul” (*noncognoverunt veritatem*)³¹ și mai ales de Petru, „omul Legii” (*legis homo*)³². Canonul marcionit mai cuprinde și zece din cele paisprezece epistole ale lui Pavel (Galateni, Corinteni 1 și 2, Tesalonicieni 1 și 2, Laodiceni = Efeseni, Coloseni, Filipeni și Filimon)³³.

Există mai multe încercări de reconstrucție a procedeelelor filologice prin care Marcion a modificat textul canonului său neotestamentar, însă nici una dintre ele nu este atât de minuțioasă ca aceea a lui Harnack³⁴. Dar nu ne vom opri aici asupra acestei spinoase probleme³⁵.

3. *Marcion văzut de Harnack*

Cercetările contemporane asupra lui Marcion se află așadar încă sub imperiul impozantei lucrări din anii 1921-1923 a învățatului luteran Adolf von Harnack, care vede în navigatorul din Sinope un teolog biblic radical și un reformator (de fapt, un precursor al lui Luther însuși), ce nu dă înapoi din fața celor mai revoluționare consecințe ale mesajului creștin.

Potrivit lui Harnack, exegeza marcionită pornește de la principiul „discordiei între Noul și Vechiul Testament”, întemeiat în primul rând pe o lectură intențională a Epistolei lui Pavel către Galateni, cu care se deschide canonul lui Marcion. Din *incipit*-ul epistolei Marcion deduce că al treisprezecelea apostol, ales direct de Isus Cristos și de Dumnezeu, iar nu *per hominem*, adică de către omul Isus, este superior celor doisprezece „superapostoli”, cum sînt ei frecvent denumiți³⁶. Pavel se plînge că galatenii au adoptat o evanghelie diferită de cea pe care le-o propovăduise el însuși (*Gal.* 1 : 6-8). În limba greacă, *to euangelion* înseamnă „veste bună” și numai prin derivație „evanghelie scrisă”. După toate probabilitățile, Pavel se referă la faptul că sensul revelat al predicăției sale (*to euangelion*) fusese recunoscut ca valid de bătrînii din Ierusalim. În latină *to euangelium* este transpus pur și simplu prin același cuvînt grecesc, *euangelium*, ceea ce poate duce la noi confuzii. O lectură fără prejudecăți a pasajului respectiv ne-ar putea face să consimțim că Pavel a supus aprobării bătrînilor din Ierusalim o *evanghelie scrisă*, iar aceasta este, evident, și interpretarea dată de Marcion. Evanghelia respectivă nu putea fi decît o formă timpurie a celei atribuite lui Luca, discipolul lui Pavel.

Însă Epistola către Galateni mai rezervă și alte încurcături unui cititor ingenuu. Pavel face afirmația că i s-a recunoscut de către capii de la Ierusalim calitatea de apostol al gentililor, în paralel cu

Petru, care era apostolul evreilor³⁷. La Ierusalim niște „frați mincinoși” au vrut să-l circumcidă pe tovarășul său Tit, gentil („elin”) de origine; dar, cu acordul bătrînilor, Tit n-a mai fost „dus în robia” circumciziei, de care îl eliberase Isus Cristos³⁸. În alte ocazii, atitudinea fraților din comunitatea Ierusalimului fusese cel puțin ambiguă. Vizitîndu-l pe Pavel în Antiohia, Chefa mîncă la început alături de gentili, însă i-a părăsit de îndată ce au sosit mesagerii lui Iacob, care ar fi putut avea obiecții. Nu mai puțin echivoc a fost comportamentul lui Barnaba³⁹. Reacția lui Pavel nu s-a lăsat așteptată: el i-a explicat lui Chefa, și lumii întregi totodată, cum credința în Isus Cristos a abolit Legea și cum a recădea în sclavia Legii ar însemna renunțarea la Legea cea nouă a evangheliei⁴⁰. „Căci eu, prin [noua] Lege, am murit față de Lege ca să trăiesc lui Dumnezeu”⁴¹. Iar „dacă dreptatea vine prin Lege, atunci Cristos a murit în zadar”⁴².

Într-un *crescendo*, Pavel stăruie și mai mult asupra prăpastiei care desparte Credința de Lege. Opozițiile sînt extrem de tăioase: Legea este definită drept „un blestem”⁴³, în vreme ce Credința este o „binecuvîntare”⁴⁴. Cristos și-a eliberat credincioșii din robia Legii, plătiind prețul enorm al răstignirii⁴⁵.

Legea nu era inutilă; însă, după venirea Mediatorului, se împlinise făgăduința de adevăr conținută într-însa⁴⁶. Prin urmare în Isus Cristos Credința a abolit Legea⁴⁷, astfel încît botezul creștin șterge toate deosebirile de rasă și de sex și face să se prăbușească barierele sociale, căci orice individ botezat este înălțat fără discriminare la rangul de fiu al lui Dumnezeu⁴⁸. Robia Legii este robia Ierusalimului terestru (aflat sub ocupația romană); libertatea Credinței este libertatea Ierusalimului ceresc⁴⁹.

Mesajul lui Pavel este lipsit de echivoc. Dacă cineva ar fundamenta creștinismul pe Epistola lui Pavel către Galateni, susține Harnack, atunci creștinismul ar semăna în mod inevitabil cu marcionismul. Sau, afirmă tot Harnack, ar semăna cu luteranismul.

Antiteza paulină între Credință și Lege devine fundamentul exegezei biblice a lui Marcion. Însă mai este ceva. În conflictul de autoritate care îl opune pe Pavel Bisericii-mame din Ierusalim, Marcion vede opoziția dintre apostolul adevărat și falșii apostoli (*pseudapostoloi*)⁵⁰, față de care nu are stimă deloc – și mai ales față de Petru⁵¹. Cei doisprezece au ignorat cu ostentație Adevărul. Pavel a fost singurul

apostol al lui Isus Cristos, iar mesajul său – singura evanghelie veritabilă. Însă falșii creștini încropiseră celelalte evanghelii și o adulteraseră chiar pe cea a lui Pavel pînă cînd devenise de nerecunoscut, sub forma „Evangheliei lui Luca”.

Ce îl făcea pe Marcion să fie atît de sigur că rezolvase enigma falsificării adevăratei evanghelii a lui Isus Cristos? Contrar practicii obișnuite în epoca lui, Marcion nu a pretins a fi avut parte de nici un fel de revelație directă care să-i fi indicat în mod infailibil ce era adevărat și ce era fals, în Noul Testament. El nu a făcut altceva decît să întreprindă o laborioasă operație de logică și de filologie asupra textelor moștenite, străduindu-se să aplaneze toate contradicțiile în lumina principiului că Dumnezeu propăvăduit de Noul Testament era diferit de cel din Vechiul Testament. În consecință, nu numai Vechiul Testament a devenit produsul înșelător al Demiurgului și al slujitorilor săi de pe parcursul istoriei, ci și cea mai mare parte din ceea ce numim Noul Testament⁵². *Antitezele* lui Marcion, care făceau parte din canonul biblic marcionit, erau probabil destinate să furnizeze rațiunile pentru omiterea întregului Vechi Testament și a majorității Noului Testament sub forma unui sistem de opoziții energice între Credință și Lege, ceea ce duce la opoziția între cei doi Dumnezei și cele două Lumi. Marcion nu șovăie să întoarcă împotriva lui Pavel propriile argumente ale acestuia, căci în vreme ce apostolul recomandă interpretarea alegorică a Vechiului Testament, Marcion refuză să admită că Vechiul Testament ar putea fi o previziune sistematică a venirii lui Cristos. (Vechiul Testament conține profeții despre un Mesia evreu care, nefiind conforme cu descrierea lui Cristos, se vor împlini numai prin venirea viitoare a acelui Mesia. Acest literalism hermeneutic a fost interpretat, cu începere de la Harnack, drept o dovadă a originii evreiești a lui Marcion.)

Pentru Marcion, Vechiul Testament este un document perfect *istoric* al acestei lumi urîte și al dumnezeului urît care a creat-o – un tiran de joasă speță, care promulgă legea răzbunării și a urii („ochi pentru ochi”). El acumulează toate atributele unei ființe inferioare, nu însă rele: lăudăroșenia, lipsa de omnisciență sau omnipotență, bravada și dorința de publicitate. Hotărît lucru, Dumnezeu lui Israel, conturat prin contribuția multor generații de păstori seminomazi dintr-un trecut îndepărtat, nu era făcut să fie măsurat cu raționalismul rece al lui Marcion și nici cu lipsa de rafinament filozofic a acestuia.

Căci, dacă ar fi fost ceva mai subtil, Marcion ar fi ajuns firește la ideea, comună în rîndul gnosticilor, că o dată ce caracteristicile unui obiect logic există în conștiință, obiectul acela trebuie să existe în dimensiunile sale ; iar în acest fel, deoarece omenirea a fost în stare să pună la un loc (fragmentele din) imaginea unui Dumnezeu bun, existența acestuia nu poate să fi fost în întregime străină de lumea aceasta ori în întregime ascunsă ei.

Marcion este un Kafka al teologiei biblice. El se revoltă împotriva tatălui real al lumii, împotriva Demiurgului ei, reproșîndu-i amar vulgaritatea, egoismul și purtarea capricioasă. Ar părea rezonabil să-l discrediteze pe acest tată irațional. Invenția *dublei paternități* îi îngăduie lui Marcion să renască în chip de om liber. Harnack a arătat că cel mai frecvent cuvînt din scrierile lui Marcion (și dintr-ale lui Luther) pare a fi *novum*, „nou”. Revelarea unui Dumnezeu nou aduce după ea un „nou legămînt”, revelînd o „viață nouă”, o „dărnicie nouă”, o „îmbelșugare nouă”⁵³. Vestea cea bună (*euangelium*) constă în răsturnarea valorilor pervertite ale unei lumi vechi și în înlocuirea lor cu noile valori ale unei lumi noi, recent descoperită prin revelația lui Cristos. Nu e posibilă nici o nouă alianță cu un Dumnezeu vechi, fantasmă a tatălui real. Legămîntul este nou în măsura în care a fost stabilit între omenire și un partener nou. Pentru ca ceva să fie nou, trebuie să fi fost necunoscut mai înainte. Tatăl divin, ireal iese pe neașteptate din anonimatul său etern prin vestea cea bună anunțată de Cristos.

Actul cel mai infam al tragediei cosmice nu este în viziunea lui Marcion creația lumii, ci creația omului, plăsmuit de Demiurg *după chipul său*, din materiale de proastă calitate – acea „carne plină de excremente” care îl face pe om sclavul procreației. În măsura în care înmulțirea oamenilor perpetuează robia lor față de Demiurg, procreația nu-și poate găsi nici o scuză, fie ea practică în afara sau în cadrul acestui „comerț nerușinat” (*negotium impudicitiae*) care este căsătoria. Tragedia neamului omenesc, ale cărei condiții au fost stabilite de Demiurgul neîndemînat și înrăutățite de către Materie, ajunge la o agravare neașteptată o dată cu căderea Diavolului, îngerul Demiurgului care, alungat din ceruri, își face loc în Materie și ademenește oamenii în robia lui. Ironia este că atunci cînd se împlinește acest lucru, Demiurgul inferior se înfurie pe oameni și astfel toate cele trei principii ale acestei lumi – Diavolul, Materia și

Dumnezeul creator – se întrec în a-i tortura pe oameni, fiecare în felul său. Pe această cale ocolită, Marcion ajunge să accepte necesitatea Legii promulgate de către Demiurg împotriva Diavolului și a intervenției acestuia în viața omenirii. Opus punctului de vedere gnostic, care susține că omenirea este superioară lumii și creatorilor ei, datorită consubstanțialității cu un Dumnezeu mai înalt, *omul lui Marcion este creatura cea mai de jos și cea mai nefericită pe care mintea poate s-o conceapă*. Antropologia lui Marcion este într-adevăr una profund pesimistă.

Oamenilor nu li se cuvine defel revelația Dumnezeului bun, aceasta nu e nici rezultatul unei relații și nici al vreunui merit al lor. Dumnezeu cel bun este total *străin* de lume și n-a mai fost vestit de nimeni pînă la Cristos. În vreme ce Demiurgul, divinitatea inferioară, își are locul în primul cer, Dumnezeu cel bun, definit drept *superior* și *sublimior*, locuiește în cerul al treilea. El își merită titlul de „Tată” nu pentru că este Tată al omenirii, ci pentru că este Tatăl (Creatorul) unei Lumi imateriale și inaccesibile. O distanță infinită îl separă pe acest Dumnezeu, care domnește în înălțimile universului, de Demiurgul inferior, dumnezeu al acestei vremi, *deus saeculi huius*. Pe cînd Demiurgul este înainte de toate *drept*, Dumnezeu mai înalt este *bun*. El nu judecă. Doar mila l-a făcut să se arate prin Cristos și să pună capăt înfricoșătoarei Legi. Deși lipsit de un trup material, Cristos a pătimit și a murit pe cruce, după care a mers în iad, spațiu împărțit într-o zonă unde sînt chinuiți păcătoșii și un purgatoriu (*refrigerium*) destinat celor drepti, în conformitate cu ideea de justiție a Demiurgului. În primul compartiment a salvat mulți oameni care erau supuși unor pedepse crude ce nu erau necesare⁵⁴. Interpretarea marcionită a Bibliei adoptă principiul exegezei inverse pe care gnosticii îl utilizau din plin. Astfel, dreptii Vechiului Testament – Abel, Avraam și Moise – n-au fost salvați de Cristos, fiindcă ei respectaseră nemiloasa lege a răzbunării („ochi pentru ochi”) dată de Demiurg. Cristos i-a salvat, în schimb, pe toți aceia care, după codul justiției Demiurgului, meritau chinuri cumplite. Datorită lui Cristos locul de caznă a fost golit de toți cei aflați acolo, în vreme ce *refrigerium*-ul a rămas înțesat de cei cărora Demiurgul le acordase după moarte aprobarea și bunăvoința sa: patriarhii, Moise, profeții și cei care îi urmaseră⁵⁵. Mai mult chiar, moartea pe

cruce a lui Cristos a eliberat neamul omenesc (*liberavit genus humanum*)⁵⁶, care fusese pînă atunci ținta perenă a persecuțiilor Demiurgului. Însă mesajul lui Cristos a avut un ecou prea slab în rîndul evreilor și al iudeo-creștinilor, aceștia rămînînd în majoritate excluși de la mîntuire (*non omnes salvi fiunt, sed pauciores omnibus et Judaeis et Christianis creatoris*)⁵⁷.

Antinomismul vădit al Dumnezeuului bun al lui Marcion ar fi susceptibil să dea naștere, conform unei logici care nu le-a scăpat ereziologilor, unui absolut libertinism. Confruntat cu această ipoteză, Marcion dă un răspuns nu foarte filozofic, însă foarte limpede: *Absit, absit!* („Nici vorbă, departe de asta!”). Marcionismul nu este libertin ci, dimpotrivă, encratic. Căci mesajul de mîntuire adus de Cristos nu se referă la prezent, ci la viitor: *de futuro, non de praesenti*⁵⁸. Prezentul comunității marcionite este sortit persecuțiilor și denigrării. Marcioniții își află propria autenticitate într-o atitudine lipsită de compromisuri față de Demiurg. Nu numai că acceptă martiriul, dar îl și caută. Libertatea lor va fi definită abia o dată cu judecata ultimă a Demiurgului (a cărui lume se va sfîrși), după care supușii Tatălui celui bun vor fi ridicați la viața veșnică a îngerilor din înaltul cerurilor, pe cînd păcătoșii vor fi lăsați în seama Demiurgului, care îi va alunga în focul nimicirii. În această conflagrație eschatologică Demiurgul se va autodistruge, căci existența sa nu e de conceput în afara lumii sale. Deasupra acestei neființe se va întinde lumea fără de sfîrșit a Dumnezeuului străin și milostiv.

Biserica marcionită nu era defel o comunitate de profeți. Dispunea de o ierarhie funcțională supusă aceleiași riguroase discipline ca și restul credincioșilor. În virtutea faptului că se considera că sexualitatea celor mîntuiți se va stinge, femeile aveau și ele acces la magisteriul bisericii. Membrii comunității practicau un ascetism sever și li se cerea să renunțe la căsătorie. Carnea și vinul erau excluse din regimul lor alimentar, peștele era însă îngăduit. Postul săptămînal strict cuprindea și ziua de sabbat. Etica marcionită era eroică în toate privințele.

Această biserică misionară, care a fost pe parcursul celei de a doua jumătăți a secolului al II-lea singurul concurent serios al Bisericii catolice, nu se deosebea exterior de aceasta din urmă. Un

secol mai târziu, mișcarea marcionită se afla pe teritoriul Occidentului în plin declin. Ulterior, rămășițele comunităților marcionite occidentale aveau să fie absorbite de maniheism. În Orient, situația este diferită. Marcionismul continuă să ființeze pînă la jumătatea secolului al IV-lea și chiar atunci cînd persecuțiile vor izbuti să dezrădăcineze comunitățile din orașe, cele din spațiul rural vor supraviețui. În secolul al V-lea Theodoret din Cyr convertește la ortodoxie opt sate marcionite din dioceza lui. După asta, urmele marcionismului se pierd vreme de două secole.

4. *Interpretări*

Pasionata interpretare dată de Harnack, a unui Marcion reformator raționalist, și-a găsit pînă în prezent numeroși suporteri⁵⁹. Recent, R. Joseph Hoffmann a radicalizat și mai mult poziția lui Harnack⁶⁰: Marcion ar fi ajuns la concluzia că Vechiul și Noul Testament sînt incompatibile și ar fi propovăduit doi dumnezei diferiți, prin intermediul utilizării stricte a două principii hermeneutice – raționalismul și literalismul⁶¹. Astfel nu se mai face necesară intervenția nici unui factor extern în explicarea lui Marcion.

O altă tradiție de studii, reprezentată de E.C. Blackman⁶², F.M. Braun⁶³, Ugo Bianchi⁶⁴, Barbara Aland⁶⁵, E. Muehlenberg⁶⁶ și alții, preferă să vadă în Marcion un gnostic. Argumentele pe care le aduc acești învățați sînt de mai multe tipuri. Singurul dintre ele însă care pare să aibă o anumită greutate nu se referă la Marcion însuși, ci la marcionismul de secol al V-lea din Armenia, așa cum a fost el descris de ereziologul Eznik din Kolb; s-ar putea ca această mișcare să fi incorporat unele elemente gnostice⁶⁷.

O a treia direcție de studii acordă credit alegației lui Tertulian că Marcion a fost un filozof. După cum s-a văzut anterior, R.M. Grant pune accentul pe influența platonismului mediu, în vreme ce J.G. Gager evidențiază prezența unor elemente din filozofia lui Epicur în gîndirea lui Marcion⁶⁸.

5. *Dualismul lui Marcion*

Sistemul lui Marcion se întemeiază pe opoziția dintre Dumnezeu cel bun și Demiurgul inferior – drept, însă nu și bun.

O primă contradicție se vedește imediat ce intră în scenă Materia. Această substanță de proastă calitate trebuie interpretată ca un al treilea principiu. Dumnezeu cel bun și Materia sînt astfel într-o opoziție radicală; Demiurgul nu este decît un intermediar. Pînă aici Marcion nu se îndepărtează de medio-platonism și de gnosticism, cu toate că neagă orice relație între Tatăl și Demiurg.

Pe de altă parte, Marcion aplică lumii de jos istoria perfect „ortodoxă” a căderii lui Lucifer – o a treia ipostază inferioară, cel care îl sfidează pe Demiurg și devine aliatul Materiei, conferindu-i acesteia primejdioasele însușiri ale puterii sale malefice. Pe cînd prăbușirea Diavolului a putut avea loc fără a se recurge la o înmulțire a entităților, Materia avea un caracter primordial și nu avea nici o origine. Știm cît s-au străduit gnosticii să explice originea Materiei. Faptul că Marcion introduce în mod nechibzuit Materia printre principii ne dezvăluie că nu era interesat de coerența sistemului său de gîndire, fiind el în primul rînd filolog raționalist și teolog.

Prin „trăsături distinctive”, doctrina lui Marcion poate fi definită ca dualistă, antiiudaică, encratită, docetistă și chiar vegetariană. Însă dualismul său este foarte complex. Se opun unul altuia, însă nu au nici o legătură între ele, două sisteme: lumea superioară a Dumnezeului bun și lumea de jos a Demiurgului. În termeni spațiali, există o opoziție radicală între Dumnezeu de sus, care domnește la înălțimea celui de al treilea cer, și Materia care, laolaltă cu Diavolul, sălășluiește în zona cea mai de jos a Demiurgului, dedesubtul primului dintre ceruri. Răul apare într-o formulă „atenuată” (este un înger al Demiurgului), însă își află locul în interiorul Materiei.

În ciuda opoziției între Dumnezeu superior și cuplul Materie-Diavol, tensiunea dintre cele două extreme este destul de slabă. O tensiune internă explozivă sfișie lumea inferioară, în care Demiurgului i se opune cu tărie Diavolul, față de care Demiurgul se opune la rîndu-i cu tărie.

Marcion utilizează exegeza inversă a Bibliei în felul gnosticilor, acceptînd însă adevărul istoric, integral și literal al Vechiului Testament. Dimpotrivă, gnosticii o aplicau mai întîi circular, pentru a găsi argumente în privința inferiorității Demiurgului, iar apoi pentru a folosi această inferioritate drept unealtă hermeneutică la interpretarea altor episoade din Biblie. În comparație cu ceea ce pare a fi jocul liber al imaginației gnostice (însă este, după cum am văzut, un joc logic de alegeri multiple), sistemul lui Marcion ne apare rigid și întrucîtva naiv. Inabilitatea sa de a nara se exprimă în prăpastia abruptă dintre cele două lumi, căci mitul gnostic proliferază *tocmai* pentru a explica legătura dintre cele două lumi.

Ceea ce îl desparte pe Marcion de gnostici nu este însă doar slaba lui realizare ca narator. Este în primul rînd faptul că, spre deosebire de aceștia, el *nu neagă principiul antropic*. Rezultatul este unul de care e necesar să se țină seama: omenirea este creată în totalitate de Demiurg din Materie, iar în felul acesta aparține în totalitate Demiurgului și suferă consecințele proastei calități a Materiei. *Omenirea este făcută pentru lumea aceasta, iar lumea aceasta este făcută pentru oameni*, exact după spusele din Cartea Genezei, care este un document istoric. Nu există nici un fel de consubstanțialitate între omenire și Dumnezeu superior și, prin urmare, darul acestuia către oameni este absolut gratuit și nemeritat. Optimismul soteriologic nu anulează circumstanțele originilor omenirii și ale speranțelor îndreptățite ale acesteia.

În vreme ce negarea inteligenței creatorului de ecosistem, combinată cu negarea principiului antropic, i-a condus pe gnostici la un *optimism antropologic* neegalat pînă astăzi în metafizica occidentală, combinația lui Marcion – negarea inteligenței ecosistemice și acceptarea principiului antropic – duce la unul dintre cele mai pesimiste conglomerate ale metafizicii occidentale.

Atît pentru gnostici, cît și pentru Marcion punctul de plecare este inferioritatea Demiurgului, însă fiecare îl deduc din principii diferite. Gnosticii nu sînt dispuși să creadă că Logosul platonice/Sophia n-ar fi avut cunoștința de Dumnezeu Suprem, cum pare a fi cazul Dumnezeului din Biblie. Marcion și-a împrumutat raționamentul din ceea ce părea a fi radicala opoziție stabilită de Pavel între Lege și Credință și s-a folosit de argumente extrase din Biblie pentru a-l impune. Gnosticii s-au născut din rațiune, Marcion din tradiție.

O dată confirmată inferioritatea Demiurgului, căile gnosticilor și cele ale lui Marcion se despart. Marcion era în prea mare măsură literalist și era prea puțin filozof ca să poată edifica un sistem coerent. A preferat să se expună la riscul contradicțiilor mai degrabă decît să-și dezvolte interpretările ipotetice.

Gnosticii ar fi recunoscut poate în Marcion un confrate dotat cu resurse mentale limitate ; Marcion i-ar fi denunțat însă cu siguranță pe gnostici drept scornitori de povești.

6. *Discipolii lui Marcion*

Datorită tocmai incoerenței și contradicțiilor lui Marcion, sistemul creat de el are multiple posibilități de dezvoltare. Discipolii lui Marcion vor exploata o serie dintre ele.

Tertulian îi obiectase lui Marcion că doctrina lui se bazează nu pe două, ci pe nouă principii⁶⁹. Dacă Marcion nu acordase suficientă atenție acestei probleme, discipolii săi vor încerca să găsească noi soluții. Ei par să-l trădeze cu toții pe Marcion, în măsura în care îl califică pe Dumnezeu cel bun drept *arche*, „principiu dintîi”, pe cînd în gîndirea lui Marcion acesta nu era principu a nimic, ori, cel puțin, a nimic din această lume.

Megetius postulează existența a trei *archai* în loc de doi : Dumnezeu cel bun, Demiurgul intermediar și Diavolul sau Dumnezeu cel rău. Aceștia corespund respectiv creștinilor, evreilor și păgînilor⁷⁰. O astfel de raționalizare a sistemului marcionit era previzibilă și avea destinația de a elimina una dintre contradicțiile lui cele mai evidente. Unii ereziologi mai curînd naivi decît sofisticați îi atribuiseră chiar lui Marcion însuși *trei* principii⁷¹. Ipolit⁷² menționează existența unor discipoli ai lui Marcion care profesează patru principii : Dumnezeu bun, Demiurgul, Materia și Răul – ceea ce reprezintă o altă modalitate de a înlătura contradicțiile din doctrina maestrului.

O altă problemă e suscitată de existența a doi Mesia, reprezentîndu-i respectiv pe Dumnezeu cel bun și pe Demiurg. Marcionitul asirian Prepon⁷³ îi combină pe amîndoi într-un singur Cristos, „mediator între bine și rău” (*mesos tis on kakou kai agathou*), care nu este nici bun, nici rău⁷⁴.

Cel mai important dintre discipolii lui Marcion a fost Apelles, care și-a avut propria sa doctrină și a propăvăduit-o în Alexandria⁷⁵. Relatările ereziologilor au deformat-o. Creștinul Rhodon, cel care l-a acuzat pe Apelles că nu are o argumentație coerentă, părea nepregătit să înfrunte un oponent mai subtil.

Apelles a compus o lucrare în treizeci și opt de cărți, intitulată *Silogisme*, care își propunea să combată, printr-un raționalism obstinat, toate născocirile din Vechiul Testament. Respingându-l pe Marcion, Apelles nega existența a două principii și insistă asupra monarhiei lui Dumnezeu. Revenind la soluția protognosticilor, el atribuia crearea lumii unui înger numit Domn. Acest înger nu era însă Demiurgul lui Marcion. Într-o înverșunare antiiudaică, Apelles face din însuși Îngerul Răului (*praeses mali*) Spiritul înșelător ce apare ca Dumnezeu în Vechiul Testament și la iudeo-creștini.

În conformitate cu doctrina curentă a vehiculului astral al sufletului⁷⁶, Apelles socotea trupul lui Cristos alcătuit din pure elemente stelare.

Apelles și-a trimis la Roma, în misiune, profetesa pe nume Filomena, ale cărei revelații le aprecia atât de mult, încât le-a notat într-o scriere a sa intitulată *Phaneroiseis*⁷⁷.

Apelles a continuat să predice marcionismul într-un spirit în același timp mai radical antiiudaic și mai puțin anticosmic, căci lumea nu mai era socotită o creație a Răului. De la Pavel la Marcion și apoi la Apelles vedem judecată Legea în termeni de o severitate crescândă.

NOTE

1. Adolf von Harnack, *Marcion : das Evangelium vom Fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte der Grundlagen der katolischen Kirche* (1921, 1924²), și *Neue Studien zu Marcion* (1923), disponibile acum într-o reeditare comună: *Wissenschaftliche Buchgesellschaft*, Darmstadt, 1985. În ciuda faptului că este poate singura dintre cărțile lui Harnack a cărei documentație este aproape definitivă și ale cărei concluzii rezistă încă, face parte, după știința mea, dintre puținele sale lucrări netraduse în engleză.
2. Barbara Aland, „Marcion: Versuch einer neuen Interpretation”, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 70 (1973), pp. 420-427.
3. Just. Mart., *Apol.* I, 26-58.
4. Pentru date, vezi Harnack, 329. Ediția modernă utilizată este *Tertulliani Adversus Marcionem*, cura et studio Aem. Kroymann (CCL 1: *Tertulliani Opera*, Pars I), Brepols, Turnhout, 1954, pp. 437-726.
5. J.-Cl. Fredouille, *Tertullien et la conversion de la culture antique*, Études Augustiniennes, Paris, 1972.
6. Tert. *Adv. Marc.* I.1.4, traducerea mea.
7. Tert. I.2.
8. Tert. I.2.
9. Tert. I.6.9.
10. Tert. V.16.
11. I.36.5, traducerea și sublinierile îmi aparțin.
12. Hipp. X.19.
13. R.M. Grant, *Gods and the One God*, Westminster Press, Philadelphia, 1986, pp. 86, 113, 131, 139, 167.
14. I.25 ; IV.20.
15. Descartes, *Méditations* II.4.
16. Tert. II.26.
17. Tert. I.19 ; IV.7.
18. Tert. I.14.
19. Tert. III. 10.
20. Tert. III.8.
21. Tert. III.22.
22. Tert. III.13 ; IV.6.
23. Tert. III.21.
24. Tert. I.14.
25. Tert. I.28.

26. Vezi Peter Brown, *The Body and Society : Men, Women and Sexual Renunciation in early Christianity*, Columbia Univ. Press, New York, 1988 ; mai multe detalii în art. meu „A Corpus for the Body”, *Journal of Modern History*, martie 1991.
27. Tert. I.29.
28. Tert. I.14.
29. Tert. I.19.
30. Tert. IV.2.
31. Iren. III. 13.2,
32. Tert. IV.11.
33. Tert. V.2-21.
34. Harnack, 40*-255*.
35. Recent, R. Joseph Hoffmann, în *Marcion : On the Restitution of Christianity. An Essay on the Development of Radical Paulinist Theology in the Second Century* (AAR 46), Scholars Press, Chico, CA, 1982, a încercat să arate că Marcion nu modifica *textus receptus* al NT (întrucât acest text nu exista în vremea lui), ci *textus receptus* a fost modificat de ortodoxie, pentru a răspunde provocării lui Marcion.
36. În legătură cu sistemul de opoziții dintre Noul și Vechiul Testament utilizat de Pavel, vezi E.P. Sanders, *Paul, the Law, and the Jewish People*, Fortress Press, Philadelphia, 1983.
37. Gal. 2.8.
38. Gal. 2.4.
39. Gal. 2.11-13.
40. Gal. 2.18.
41. Gal. 2.19.
42. Gal. 2.21.
43. Gal. 3.10 ; „blestem” se referă la preceptele legii.
44. Gal. 3.9 ; Credința duce la mîntuire.
45. Gal. 3.13.
46. Gal. 3.19-21.
47. Gal.3.23-25.
48. Gal. 3.27-4.7.
49. Gal. 4.24-26.
50. 2 Cor. 11.13.
51. Tert. IV.11.
52. Asupra formării canonului neotestamentar, vezi în special Helmut Koester, *History and Literature of Early Christianity (Introduction to the New Testament, 2)* Fortress and De Gruyter, Philadelphia,

- Berlin, New York, 1982, pp. 1-70. Asupra lui Pavel, vezi Koester, *op.cit.*, pp.97-146.
53. Harnack, p. 126.
54. Tert. IV.34.
55. Harnack, p. 131.
56. Tert. V.11.
57. Tert. I.24.
58. Tert. I.24.
59. Robert Smith Wilson, *Marcion : A Study of a second Century Heretic*, James Clarke & Co., London, 1933.
60. Hoffmann, *Marcion*, ed. cit., pp. 287-290.
61. Hoffmann, ca și Harnack (*Marcion*, p. 22 ; *Neue Studien*, p. 15) și Wilson (*Marcion*, pp. 45-46), e convins de originea evreiască a lui Marcion.
62. E.C. Blackman, *Marcion and His Influence* (SPCK, London, 1948) ; reimprimare, AMS Press, New York, 1978.
63. F.M. Braun, „Marcion et la gnose simonienne”, în *Byzantion* 25-27 (1955-57), pp. 632-648.
64. U. Bianchi, „Marcion, théologien biblique ou docteur gnostique ? ”, în *Selected Essays on Gnosticism, Dualism and Mysteriorosophy*, Brill, Leiden, 1978, pp. 320-327.
65. B. Aland, „Versuch”.
66. E. Muehlenberg, „Marcion's Jealous God”, în D.F. Winslow (ed.), *Disciplina nostra : Essays in Memory of Robert F. Evans*, Philadelphia Patristic Foundation, Cambridge, MA, 1979, pp. 93-113 și 203-205.
67. Harnack, 374*-80*.
68. J.G. Gager, „Marcion and Philosophy”, *Vigiliae Christianae* 26 (1972), pp. 53-59.
69. Tert. I.15.
70. Harnack, p. 165.
71. Harnack, pp. 166-167.
72. Hipp. X.19.
73. Hipp. VII.31 ; X.19.
74. Harnack, p. 167, 333.
75. Harnack, pp. 177-196.
76. Vezi cartea mea *Expériences de l'extaze, de l'Hellénisme au Moyen Âge*, Payot, Paris, 1984, pp. 119-144.
77. Harnack, pp. 190-194.

Capitolul VI

Mitul maniheist

*Nous tremblons au-dessus de vous, livide armée,
Et de votre feu noir nous sommes la fumée.*
Victor Hugo

1. *Cosmogonia*

La început erau două substanțe distincte (*in exordio fuerunt duae substantiae a sese divisae*). Întîi Dumnezeu Tatăl, care stă în Împărăția Luminii, veșnic prin originea sa, măreț prin puterea sa, adevărat prin natura sa, bucurîndu-se mereu în veșnicia sa, posedînd înțelepciunea și atributele vieții, prin care se înțeleg cele douăsprezece membre ale Luminii sale, adică bogățiile revărsate ale Împărăției sale. Iar în fiecare dintre membrele sale sînt închise comori nenumărate și nesfîrșite. Iar Tatăl, care este cel dintîi prin gloria sa și de necuprins în măreția sa, îi are, uniți cu sine, pe fericirii și slăviții eoni, ale căror număr și durată nu se pot socoti. Cu ei viețuiește însuși Tatăl și Creatorul, iar în Împărățiile sale ilustre nu se află nici săraci, nici bolnavi. Împărățiile sale strălucitoare sînt atît de bine clădite pe un pămînt luminos și preafericit (*supra lucidam et beatam terram*), încît nimeni nu le poate niciodată clinti sau răsturna.

Învecinîndu-se cu o parte sau cu o latură a acestui pămînt sfînt și luminos, se afla un pămînt al Întunericului, adînc și de o mare întindere (*tenebrarum terra profunda et immensa magnitudine*), unde sălășluiau trupuri de foc, adică tot felul de ființe primejdioase. Acolo se întindeau întunecimile nesfîrșite, răsărite din aceeași natură, cu nenumăratele lor vlăstare, iar dincolo de ele Apele nămolose și pline de mînie, cu locuitorii lor, zbuciumate de vînturi cumplit de

furioase, iscate de Arhonteze lor și de Părinții lor. Venea apoi ținutul Focului și al nimicirii cu căpeteniile și cu neamurile lui. Se mai afla, în mijlocul acestui ținut, o rasă de Ceață și Fum, cu Arhonteze și conducătorul ei cel înfricoșător, înconjurat de arhonți fără număr cărora el însuși le era izvor și început. Acestea erau cele cinci firi ale pământului funest (*terrae pestiferae*)...

...Tatăl Luminii preafericite cunoștea primejdia unei mari și pustietoare întinări care stătea să țîșnească din Întuneric asupra sfinților săi eoni (*saecula*), dacă nu i-ar fi pus împotriva o divinitate însemnată și ilustră, mare în putere, care să supună și să distrugă uneltirea Întunecimii, aducînd astfel pace veșnică locuitorilor Luminii¹.

Aceste pasaje provin dintr-o traducere latină a Genezei maniheiste de care s-a folosit Augustin, *Epistula Fundamenti* (*Scrisoarea despre întemeierea lumii*) a lui Mani. Dintre numeroasele prelucrări ale acestui mit maniheist, narațiunea din cartea a XI-a a *Scoliilor* lui Theodor bar Konai, episcop nestorian în Kashkar la cumpăna dintre secolele al VI-lea – al VII-lea, utilizează aceeași sursă²: „Înainte ca pământul și cerul și tot ce se află în ele să existe, erau două principii: unul bun, celălalt rău. Principiul cel bun își are locul în Împărăția Luminii (*athra de nuhra*) și se numește Părintele Măreției”³. Sever, patriarh al Antiohiei, mai adaugă faptul că Lumina ocupă regiunile situate la est, vest și nord, în vreme ce Întunericul, Arborele Morții, ocupă regiunile din sud. Acesta este reprezentat de obicei sub forma unui triunghi negru al cărui vîrf se înfîșe, prin partea de jos, în întinderea nesfîrșită a Luminii și a cărui masă se continuă spre sud. „Deosebirea dintre cele două principii – se spune în sursa folosită de Sever – este la fel de mare ca aceea dintre un rege și un porc. Unul stă într-un loc pe măsura lui, cum este palatul, celălalt se tăvăleşte în noroi asemenea porcului, se hrănește cu putreziciuni și se desfată cu ele, ori se încolăcește în vizuina lui, ca un șarpe”⁴. Natura Luminii este înțelepciunea, natura Întunericului este nebunia – spune un text maniheist tradus în chineză⁵.

„Substanțe” sau „principii” (*archai*), Lumina și Întunericul sînt increate și fără de început⁶ și nu sînt „rădăcini” (*rhiza*) una pentru cealaltă⁷. Augustin și Ibn al-Nadîm⁸ nu vorbesc de vreo barieră între cele două Împărății, Sever⁹, în schimb, afirmă că Arborele Vieții este separat la sud, printr-un zid, de Arborele Morții, „ca să nu-i

prilejuiască vreo dorință Pomului celui rău care se află înspre sud” și pentru a evita ca Arborele Răului să fie chinuit și „expus la primejdii”¹⁰. Sever dorește să spună că Împărăția de Lumină nu se ascunde în scopuri defensive, ci pentru a nu stîrni dorințele Împărăției Întunericului, ducînd-o astfel pe cea din urmă în ispită. Titus din Bostra vorbește și el despre un perete de fier¹¹.

Acea *terra lucida* (*athra de nuhra*) a Tatălui – numit și regele Grădinii (sau Lumii) de Lumină (*maliku janani* [’*alami*] ’*n-nur*) – are cinci compartimente sau „lăcașuri” (*shekinata*): Inteligență, Rațiune, Gîndire, Reflecție și Voință, pe care Epifaniu le redă în greacă prin *nous*, *ennoia*, *phronesis*, *enthymesis*, *logismos*, iar traducerea latină a *Faptelor lui Archelaus* prin *mens*, *sensus*, *prudentia*, *intellectus*, *cogitatio*¹². O listă ușor diferită apare în *Fihrist* de Ibn al-Nadîm¹³.

Aceste Pentade care, după cum a observat cu pătrundere Michel Tardieu¹⁴, organizează pe dinăuntru întregul sistem maniheist, nu par să se potrivească prea bine cu cei doisprezece eoni despre care vorbește *Epistula Fundamenti*. Cei din urmă formează o Tetradă de eoni grupați cîte trei¹⁵, ceea ce explică de ce Tatăl este numit, în altă parte, *tetraprosopos* („cel cu patru chipuri”), sau de ce o sursă partă îi acordă patru atribute: Divinitate, Lumină, Putere și Înțelepciune¹⁶. Nu există încă nici o Diadă Tată-Mare Spirit și nici o Triadă de eoni sau o a doua Pentadă de elemente (*stoicheia*)¹⁷; toate acestea apar mai tîrziu, după ce Tatăl va fi emanat-o (*proballein*, *produxit*) pe Mama celor Vii (*emma de hayye*)¹⁸.

Împărăția Întunericului este o antiteză simetrică în raport cu Pămîntul luminos. Numită Materie¹⁹, ea are cinci Membre (Lumi), „cele cinci despărțituri ale Răului”²⁰, sau *antra elementorum* („ascunzișuri ale elementelor”): Fum, Foc, Vînt, Ape, Întuneric. Augustin spune²¹: *aliud tenebris, aliud aquis, aliud ventis, aliud igni, aliud fumo plenum, malum esse animalia in illis singulis nata elementis, serpentina in tenebris, natantia in aquis, volatilia in ventis, quadrupedia in igne, bipedia in fumo* („...reptilele se nasc în Întuneric, peștii în Apă, păsările în Vînt, patrupedele în Foc, bipedele în Fum”)²².

Cît despre Principele Tenebrelor în Împărăția sa, obiect al unui excelent studiu de Henri-Charles Puech²³, iată cum îl descrie Ibn al-Nadîm în *Fihrist*: „Capul său este cap de leu, iar trupul său este

asemeni trupului de dragon (mare șarpe). Aripa lui este ca aripa unei păsări, coada lui este precum coada unui pește mare, iar picioarele lui precum picioarele unui animal de povară²⁴.

Este, fără îndoială, Ialdabaot cel înfățișat în *Apocriful lui Ioan* drept „șarpe cu chip de leu, cu ochi scînteietori de foc”, adaptat la Pentada elementelor al căror stăpînitor este : „Capul lui este asemenea capului unui leu ieșit din Lumea Focului ; aripile și umerii săi sînt asemeni cu cele ale vulturului, după chipul fiilor Vîntului ; mîinile și picioarele lui sînt ca și cele ale demonilor, după chipul fiilor Fumului ; pîntecele îi este ca de șarpe, după chipul fiilor Întunericului, coada lui este precum a peștelui din Lumea fiilor Apei”²⁵.

Fiecare dintre cele Cinci Lumi ale Întunericului își are propriul ei Arhonte, un metal al ei, un gust al ei și o greșeală a ei de ordin religios, conform tabelului următor²⁶ :

<i>Lume</i>	<i>Arhonte</i>	<i>Metal</i>	<i>Gust</i>	<i>Greșeală</i>
1. Fum	?	aur	sărat	astrolatrie
2. Foc	leu	bronz	acru	venerarea focului
3. Vînt	vultur	fier	iute	idolatrie
4. Apă	pește	argint	dulce	baptism
5. Întuneric	șarpe	plumb și cositor	amar	divinație

Cei cinci Arhonți sînt ca viermii din cei cinci Arbori ai Răului²⁷, fiecare provenind din propriul său element. Arhonte este suprem chintesența tuturor celor cinci tipuri de animale, elemente și Arhonți sectoriali care le prezidează. Uneori însă el este considerat a fi Arhonte biped al Lumii de Fum²⁸.

Locuitorii Împărăției Întunericului sînt analogi instinctelor noastre celor mai josnice. Sînt răi și stupizi. Abia dacă se cunosc între ei și, fiind „plini de o perfectă răutate”²⁹, se învrăjbesc unii împotriva altora³⁰ și se războiesc perpetuu între ei³¹. În lupta lor, puterile Întunericului au ajuns la hotarul Împărăției de Lumină, iar pofta lor lacomă de Lumină s-a dovedit mai puternică decît ura lor reciprocă. Împăcîndu-se între ele, și-au unit forțele într-un asalt contra Pămîntului strălucitor :

Toate măduarele Arborelui Întunecimii, care este Materia corupătoare, s-au ridicat și au pornit la luptă cu puteri atît de multe încît

nu li se poate spune numărul. Toate erau îmbrăcate în materie de foc³². Iar aceste mădulare erau diferite între ele. Unele aveau trupuri tari și lungime fără sfârșit; altele, incorporale și intangibile, se făceau totuși simțite atingerii precum demonii și stafiile. După ce au pornit, s-a ridicat toată Materia cu vînturile, vijeliile, apele, demonii, spectrele, arhonții și puterile toate, căutînd cu toții cu grijă cum să pătrundă în Lumină³³.

Îngrijorat poate, după cum insinuează Theodoret și Simplicius³⁴, Părintele Măreției se găsește în fața unei alegeri: să-i trimită în luptă pe cei cinci eoni ai săi de Lumină, sau să făurească alți războinici. Theodor bar Konai crede că cei cinci eoni, fiind creați pentru vremuri de pace, n-ar fi putut interveni; dimpotrivă, Ibn al-Nadîm susține că „acești războinici ai lui erau în stare să-l înfrîngă [pe Regele Întunericului], însă el [Părintele Măreției] a dorit să-și afirme supremația prin el însuși”³⁵. În cele din urmă se hotărăște să lupte singur și, în consecință, procedează la Întîia Creație, din cele trei succesive, dînd ființă Mamei celor Vii (*emma de hayye*) care, la rîndul ei, îl cheamă la viață pe Omul Primordial (*'nasha qadmaya*), iar acesta își „cheamă” cei cinci fii, elementele pure ce se opun elementelor impure din Împărăția Întunericului: „Aerul limpede se opune Fumului, Vîntul răcoritor Vîntului arzător, Lumina – Întunericului, Apa înviorătoare – Apei stătute. Focul care încălzește – Focului mistuitor”³⁶. După Ibn al-Nadîm (cf. traducerea lui Dodge):

Protoantropul s-a înveșmîntat cu cele cinci principii, care sunt cele cinci zeități: eterul (zefirul), vîntul, lumina, apa și focul. Și-a făcut din ele armură. Mai întîi s-a îmbrăcat în eter, apoi a pus ca pavăză peste eterul (zefirul) nemărginit lumina fără teamă, măcinînd pe deasupra luminii praful umed și acoperind-o cu suflarea vîntului. Apoi, luînd în mîini focul ca scut și ca lance, a coborît repede pînă cînd a ajuns pe linia de luptă, lîngă combatanți.

Atunci Bătrînul Diavol (*Iblîs al-Quadîm*) s-a întors la cele cinci principii ale sale, care sînt fumul, flacăra, întunecimea, vîntul pestilențial și norii și s-a înarmat cu ele, făcîndu-și din ele pavăză³⁷.

Regele Întunericului îi biruie pe trimișii Luminii și îi înghite, fără să-și dea seama că o asemenea hrană este otrăvitoare pentru el. Cei cinci Fii ai lui Dumnezeu se întunecă pe rînd, ca mușcați de un

cîine turbat sau de un șarpe veninos. Cînd își revine, Protoantropul i se adresează de șapte ori Părintelui Măreției. Tatăl trece atunci la o A Doua Creație, chemîndu-l la viață pe Prietenul Luminilor (*habbib nahire*) care îl chemă pe Marele Arhitect (*ban rabba*)³⁸, care cheamă Spiritul Viu (*ruha huyya*)³⁹. Spiritul Viu, înzestrat asemeni Tatălui cu cinci membre (Inteligență, Rațiune ș.a.m.d.), extrage cîte un fiu din fiecare dintre membrele sale, după cum urmează :

- din Inteligență, pe Splenditenens⁴⁰ ;
- din Rațiune, pe marele Rege de Onoare (*malka rabba d'igara*) ;
- din Gîndire, pe Adamas de Lumină (*Adamas nuhra*) ;
- din Reflecție, pe Regele Gloriei (*melekh shubha*) ;
- din Voință, pe Purtător (*sabla*), numit și *Homophorus*⁴¹ și cunoscut îndeobște drept Atlas care poartă Pămîntul pe umeri⁴².

Cei cinci războinici din A Doua Creație ajung pe Tărîmul Întunerului, unde îi află pe Protoantrop și pe cei cinci Fii ai săi, care fuseseră înghițiți de puterile Răului. Spiritul Viu lansează un strigăt (Chemare) ; glasul lui devine tăios ca o spadă atunci cînd se adresează Protoantropului. Acesta îl aude și îi dă un Răspuns. Divinitățile Chemare și Răspuns urcă la Spiritul Viu și la mama celor Vii⁴³. *Faptele lui Archelaus*, mult mai succinte de altfel decît Theodor bar Konai, precizează că Spiritul Viu l-a scos pe Protoantrop din Întuner, întinzîndu-și către el mîna dreaptă : „și de aceea, atunci cînd se întîlnesc, maniheenii își dau mîna dreaptă unul altuia în virtutea acestui semn (*semeiou charin*), [pentru a arăta] că au fost eliberați din Întuner ; căci în Întuner sînt toate ereziile (*in tenebris omnis haeresis esse*)”⁴⁴.

După ce îiucid pe Arhonții Întunerului, Fiii Spiritului Viu le aduc trupurile neînsuflețite la Mama celor Vii ; aceasta îi jupoaie și făurește din pieile lor unsprezece (sau zece⁴⁵) ceruri, azvîrlindu-le trupurile în Întuner, unde acestea formează opt pămînturi. În vreme ce Theodor îi conferă Mamei celor Vii rolul de Creator al Lumii, *Faptele lui Archelaus*⁴⁶ și alte surse⁴⁷ atribuie acest rol Spiritului Viu, care desparte în trei substanța de Lumină dusă de Protoantrop în Întuner : o parte, necontaminată prin nici un fel de amestec cu Întunerul, servește la crearea Soarelui și a Lunii ; o alta, numai

ușor amestecată cu Întunericul, la făurirea stelelor; iar o a treia parte, grav afectată de amestec, nu poate fi sustrasă Lumii (Arhonții morți) și Arhonților vii care sînt prezenți în ea decît printr-un proces complex și de durată⁴⁸.

Potrivit lui Ioan Damaschinul⁴⁹, elementul pămînt derivă din carnea Arhonților morți, în vreme ce munții și stîncile provin din oasele lor. Această Lume maniheistă l-a făcut pe Franz Cumont să emită, cu un suspin, concluzia următoare: „Astfel toate componentele naturii care ne înconjoară își au originea în cadavrele imunde ale forțelor răului. Rareori și-a aflat pesimismul o imagine mai adecvată”⁵⁰. Iar Hans Jonas îi întărește spusele: „Pesimismul maniheenilor a inventat aici expresia imaginativă extremă a unei viziuni negative a lumii: toate componentele naturii înconjurătoare provin din stîrvirile necurate ale puterilor răului”⁵¹. Este cu siguranță o judecată pripită; vom vedea în curînd de ce anume (vezi, în continuare, secțiunea 5).

După ce Spiritul Viu și-a încheiat misiunea demiurgică și Lumea a luat ființă, fiecăruia dintre cei cinci Fii ai Spiritului i se alocă o funcție în cadrul sistemului. Marele rege de Onoare devine supraveghetorul ceresc. Splenditenens strunește hăturile celor „cinci zei strălucitori”, care sînt cele cinci elemente pure sau cei cinci Fii ai Protoantropului, încă prizonieri în trupurile moarte ale Arhonților (ce alcătuiesc acum Lumea) și în cele ale Arhonților astrali ce țin în puterea lor pămîntul nostru⁵². Îngenuncheat, Atlas sprijină pe umerii săi pămînturile.

Structura cosmosului maniheenilor este complexă și trebuie să fi fost „științific” convingătoare pentru adepții din acele veacuri. Maniheismul aprofundează într-adevăr tendința scientologică prezentă în gnosticism. Vom oferi într-o secțiune ulterioară detalii asupra mecanismului cosmic destinat să recupereze particulele de lumină prizoniere în Întuneric.

După Theodor bar Konai, Lumina din care sînt făcute Soarele și Luna este recuperată din Spiritul Viu, care se arată Arhonților, anticipînd astfel episodul „seducerii Arhonților” descris în alte surse (vezi, în continuare, secțiunea 2). Oricum ar sta lucrurile, Spiritul Viu făurește Soarele din Focul cel Bun (*ex igne bono*), iar din Apa cea bună (*ex bona aqua*)⁵³ face Luna, „Corabia Apelor Vii” (*navis vitalium aquarum*)⁵⁴. Alături de aceste Nave cosmice strălucitoare,

lucidae naves, Spiritul Viu mai făurește cele trei Roți ale Vîntului, Apei și Focului, pe care le pune în mișcare Regele Gloriei: *Gloriosum regem tres rotas impellentem ignis aquae et venti*⁵⁵. Funcția acestor Roți, care alcătuiesc laolaltă un fel de turbină, o moară de apă, este de a recupera Lumina risipită în Lume și de a o transporta pînă la Nave, aruncînd concomitent în părțile cele mai de jos ale universului resturile Arhonților cerești. Un proces similar, bazat pe o concepție maniheistă, l-am întîlnit descris în tratatul gnostic (de la sfîrșitul secolului al III-lea sau al IV-lea) *Pistis Sophia*.

Sistemul, al cărui scop este de a recupera a treia parte a Luminii ținute încă în Întuneric, este încredințat ființelor din A Treia Creație, care știu cum să exploateze cele mai joase porniri ale Arhonților și cum să le manipuleze sexualitatea impetuoasă, care încalcă orice reguli. A Treia Creație este înfăptuită de către Părintele Suprem la rugămintea Mamei celor vii, a Protoantropului și a Spiritului Viu și începe cu aducerea la ființă a Celui de al Treilea Trimis (*Tertius Legatus*)⁵⁶, numit și Fecioara de Lumină⁵⁷, Androgin⁵⁸, Masculo-femina⁵⁹. Al Treilea Trimis le cheamă la viață pe cele douăsprezece fecioare sau Virtuți⁶⁰: Regalitatea, Înțelepciunea, Victoria, Persuasiunea, Puritatea, Adevărul, Credința, Răbdarea, Probitatea, Dărnicia, Dreptatea, Lumina. Reședința Trimisului este Soarele, iar cele douăsprezece fecioare sînt piloții Navei sale cerești⁶¹. După Theodor bar Konai, prima acțiune a Trimisului este de a porunci Marelui Arhitect să clădească un nou pămînt și să urce pe el cele trei Roți, care sînt puse în mișcare, iar Navele pornesc să înainteze. Începe astfel procesul spectaculos de recuperare a Luminii împrăștiată în Lume.

2. Seducerea Arhonților

Mitul care urmează, ale cărui corespondențe gnostice (în SST și PS) derivă din maniheism, este povestit de mai multe surse⁶².

În versiunea cea mai cunoscută, pentru a-i determina pe Arhonții vii să elibereze o parte din Lumina înghițită, Trimisul își face apariția în mijlocul Cerului. Arhonților masculini li se arată sub chipul unei Fecioare de Lumină, goală și de o frumusețe extraordinară; Arhonților-femele li se înfățișează drept un tînăr gol și seducător. Augustin

și discipolul său Evodiu cunoșteau o versiune conform căreia acest rol era îndeplinit de cele douăsprezece Virtuți⁶³. În ambele cazuri rezultatul este același: înclinațiile spre luxură ale Arhonților sînt potențate. Masculii, cuprinși de dorința de a o poseda fără întârziere pe Fecioara de Lumină, „urlă de poftă și pe trupurile uriașe li se prelinge sudoarea; este ploaia care cade pe pămînt în timpul furtunilor de vară”⁶⁴. Descrierea lui Augustin oferă și alte amănunte în privința scopului întregii acțiuni:

În fața acestei priveliști atrăgătoare, Puterile rele își sporesc ardoarea și concupiscenta. Frîiele gîndirii lor dezgustătoare slăbesc și, dintr-o dată, sufletul viu care mai era încătușat în mădulele lor scapă afară cu totul și se amestecă în aerul cel curat. Aici sufletul se purifică deplin, apoi se înalță spre corăbiile luminoase gata să-l ia și să-l ducă în patria lui. Iar rămășițele care conțin putreziciunea vrăjmașilor se fărîmîteză și cad o dată cu focul și cu dogoarea, amestecîndu-se în copaci, în ierburi și în semințe, luînd culori felurite⁶⁵.

Versiunea lui Evodiu, în care se precizează că substanța de Lumină este ejaculată de Arhonți *per genitalia*, nu intră în contradicție cu sursele care insistă asupra sudorii Arhonților⁶⁶. În definitiv, toate secrețiile arhontice conțin o parte de Lumină, ca și o parte de Păcat. Trimisul, retrăgîndu-se din cer, separă Lumina de Păcat și face să se verse Păcatul asupra Arhonților, care îl resping. Păcatul se divide atunci în două: o parte cade pe uscat, prefăcîndu-se în cei Cinci Arbori, strămoși ai tuturor plantelor, altă parte cade în apă, dînd naștere unui monstru, întrupare terestră a regelui Întunericului⁶⁷. Monstrul este ucis de Adamas.

Existența vegetală apare drept cea mai grosolană dintre toate. Ea reprezintă partea cea mai rea din sămînța pe care cei cinci Arhonți masculini și oștirile lor au ejaculat-o sub febra dorinței și chiar în lipsa unei partenere.

Urmează viața animală: ea este rezultatul unui exercițiu aberant al sexualității din partea Arhonților-femele, încătușate de roata Zodiacului. Ele sînt fecundate la vederea Mesagerului luminos din mijlocul cerului și rămîn însărcinate, purtînd feți monstruoși, lipsiți de tată. Amețind din pricina mișcării roții zodiacale de care sînt

legate, Arhonții-femele avortează și progeniturile lor cad pe pământ, mănîncă din fructele celor Cinci Arbori, copulează și dau naștere animalelor. „Aceasta este, se spune, originea a toată carnea care se mișcă pe pământ, în apă și în aer” (*hinc est dicunt originem carniū omnium, quae moventur in terra, in aqua, in aere*)⁶⁸. Întrucît au gustat din Păcatul luxurii conținute în arbori, avortonii se preschimbă în monștri Asreshtars, o clasă de demoni feminini neidentificați⁶⁹. În această secvență apare Regele Întunericului și atrage toată fauna infernală într-un complot al cărui țel este crearea omului, purcîndu-se la aceasta în urma unei gigantice orgii și printr-un șir nesfîrșit de întinări.

3. Crearea omului

În „urzelile sale perverse”, Marele Arhonte Saklas (în siriană Ashaqlun, în pahlavi Az, amintind de monstrul primordial al zoroastrismului – Azi Dahaka) „le-a grăit celor care îl înconjurau: Ce credeți voi despre Lumina aceasta mare ce se înalță? Uitați-vă cum zguduie cerul, cum răstoarnă cele mai multe Puteri! În aceste condiții, ar fi mai bine să-mi dați mie partea de Lumină pe care o aveți în păstrare. Voi face din ea o imagine a acelei ființe mărețe [adică, Trimisul] care ni s-a arătat în toată slava ei. Astfel domnia va fi a noastră și vom fi în sfîrșit eliberați de viața în Întuneric”⁷⁰.

În mod asemănător, în două fragmente redactate în limba pahlavi⁷¹ se povestește cum, mînios, Az pornește să creeze ființe după formele masculine și feminine ale Trimisului, numit Narisah ori, ceva mai frecvent în unele texte, Roshnshahr – „Dumnezeul a cărui Împărăție este Lumina”. Soarta acestor creaturi va fi suferința și mizeria.

Pentru a intra în posesia Luminii lor adunate la un loc, Az îi învață pe monștrii masculi și pe Asreshtars să se acupleze. Deprinzînd iute arta împerecherii, monștrii zămislesc progenituri pe care Az le înghite imediat, incorporînd astfel cea mai mare parte a Luminii deținute de părinții lor. Incitîndu-i la împreunare pe doi demoni cu înfățișare de leu, deosebit de detestabili, din care își făcuse „veșminte”, Az le ia rodul unirii și îl modelează în formă de om⁷².

Datorită Luminii pe care o deține în trupul său, acest prim om (Gehmurd) se înrudește cu Împărăția Luminii, însă din pricina căilor obscene pe care luase ființă este și încărcat cu toate relele. Lui Gehmurd, care preia numele omului primordial zoroastrian (Gayomard)⁷³ îi urmează tovarășa lui – Murdiyanag, „Femeia Slavei”⁷⁴. Reiterînd binecuvîntarea biblică a primei perechi de oameni (Gen. 1 : 28-29), Az le ține celor doi, ca un politician versat, o cuvîntare mincinoasă : „Pentru voi am făurit pămîntul și cerul, Soarele și Luna, Apa și Focul, copacii și ierburile, animalele sălbatice și domestice, ca ele să vă aducă bucurie pe lume, să ajungeți fericiți și veseli și să-mi urmați voia”.

Instalarea perechii primordiale pe pămînt are loc sub semnul unui dezastru ecologic. Izvoarele sînt întinate, plantele și animalele ucise, deoarece oamenii n-aveau habar de existența Dumnezeilor Luminii.

Cei cinci stăpînitori divini ai lumii văd tragedia lui Adam și a Evei – căci acestea sînt numele care li se dau celor doi în mărturiile occidentale –, cei făcuți din substanță divină întemnițată în carne ; sînt cuprinși de milă și o roagă pe Mama celor Vii să le trimită pe cineva în ajutor⁷⁵. Această misiune îi este încredințată lui Isus-Strălucirea, divinitate rezidînd pe Nava Apelor Vii (Luna), a cărei funcție este de a supraveghea mecanismul de recuperare a Luminii. Isus (în arabă, 'Isa), desemnat în textele scrise în pahlavi drept Xradeshahr, „Dumnezeul a cărui împărăție e rațiunea”⁷⁶, îl trezește pe Adam din somnul său de moarte, îi dă puterea de a umbla și îi ține departe de el pe Arhonte și pe tovarășa lui femelă. Povestindu-i istoria creației, Isus îi dezvăluie omului propria origine : „Isus i-a arătat lui Adam pe părinții din înălțimi(le cerești) și propria sa persoană (a lui Isus) lipsită de apărare dinaintea tuturor, dinaintea colților pantereii și ai elefantului, devorată de cei hrăpăreți, înghițită de cei lacomi, amestecată și întemnițată în tot ce există, legată de duhoarea Întunericului”⁷⁷.

Revelația făcută de Isus, totuna aici cu Arborele Cunoașterii⁷⁸, îi îngăduie lui Adam să ia cunoștință de starea jalnică în care se află. Povestea este continuată de Ibn al-Nadîm, după un tipar pe care l-am întîlnit deja în scrierile gnostice.

Arhonte, care este tatăl Evei, își dorește propria fiică și are raporturi sexuale cu ea. Aceasta îl naște pe Cain care, la rîndul său,

are raporturi cu mama sa Eva, iar produsul acestui incest circular este Abel, urmat de două fiice gemene, Înțeleapta Vremilor, care va fi soția lui Abel, și Fiica Stricăciunii – devenită soția lui Cain. Înțeleapta Vremilor, sedusă de un Arhonte, îi naște pe Jeluire (Faryad) și pe Plină-de-Jale (Par-Faryad). Bănuindu-l pe Cain de a fi tatăl celor două proenituri ale soției sale, Abel o părăsește pe Înțeleapta Vremilor și se plînge înaintea Evei. Ignit (și avînd, de data aceasta, toată îndreptățirea), Cain îi despică lui Abel țeasta cu o piatră și o ia de soție pe Înțeleapta Vremilor.

Arhonteles Sindid o învață pe Eva să facă vrăji, ca să-l poată seduce pe Adam care, la porunca lui Isus, nu se mai apropiase de ea. Din unirea lor conjugală se naște Străinul, Shatil-Seth, pe care Adam îl protejează închizîndu-l cu trei cercuri și rostind peste ele numele sacre ale Regelui Grădinilor, Protoantropului și Spiritului Viu. El primește din ceruri o coroană în semn că Seth a fost recunoscut drept fără de păcat. Cînd Eva îl ademenește iarăși pe Adam la împerechere, Seth își duce tatăl departe, spre Răsărit, ca să împiedice noi întinări. După moarte Adam ajunge în Rai, în vreme ce „Shatil, împreună cu Jeluirea și cu Plină-de-Jale, precum și mama lor, Înțeleapta Vremilor, săvîrșesc fapte bune în spiritul dreptății, și duc o viață dreaptă pînă în ceasul morții; însă Eva, Cain și Fiica Spurcăciunii ajung în Iad”⁷⁹.

Fiul lui Adam, Sethel, se afla menționat în *Kephalaia* coptă⁸⁰, în lista profeților după al-Shahrestānī (Adam, Seth, Noe, Avraam, Buddha, Zarathustra, Cristos, Pavel și Mani), precum și în alte surse maniheiste⁸¹. Fragmente parte și pahlavi vin să confirme autenticitatea izvorului lui Ibn al-Nadīm⁸². Printre apocrifele utilizate de Mani⁸³ trebuie să se fi aflat și *Apocalipsa lui Seth*, astăzi pierdută⁸⁴, pe care o menționează Codexul Mani de la Köln⁸⁵.

Sistemul lui Mani, după cum se vede astăzi, este legat în multiple feluri de forma de gnosticism profesată de sethienii lui Ipolit. În cadrul lui trebuie să fi jucat un rol predominant istoria omenirii care include „rasa neclintită” a Străinului Seth (*sperma heteron*: Gen. 4:25).

În narațiunea manihesită a creației se înmulțesc episoadele dezgustătoare de nemaiauzit desfrîu, urmîndu-se logica obișnuită a maniheismului: sexualitatea este respinsă, considerată drept o activitate arhontică prin excelență. Astfel, sexualitatea derivă din partea

noastră de Întuneric și indică puternica noastră înrudire cu Tenebrele. Repetarea unor obscenități înfricoșătoare este menită să arate gradul de decădere la care a ajuns omenirea și gravitatea păcatelor care o apasă. Ipoteza că omenirea se trage dintr-o singură pereche de oameni indică drept unică posibilitate de înmulțire a speciei incestul. Însă la Mani incestul devine sistem, de vreme ce Arhonte-le-Iehova se acuplează cu propria-i fiică, Eva, Cain se acuplează cu mama sa, o ia de soție pe fiica sa, care îi este în același timp și soră, și așa mai departe, astfel încât relațiile maniheiste de rudenie primordială sînt, în mod deliberat, greu de descîlcit. Abel este fratele lui Cain, dar este și fiul acestuia, Eva fiindu-i mamă și cumnată; în persoana Înteptei Vremilor Abel își ia în căsătorie propria soră, vară primară (fiică a *mătușii* sale Eva) și nepoată! Acest lucru spune totul: de vreme ce neamul omenesc își are obîrșia într-o serie de incredibile orori și se înmulțește într-o lamentabilă ignorare a celor mai elementare tabuuri de incest, situația lui trebuie să fie cu adevărat disperată.

4. *Eschatologia*

După cum am văzut, sistemul maniheist era, în intenția autorului său, o *scientologie* care își propunea să ofere răspunsuri exhaustive la toate întrebările privind originea și destinul lumii și al omenirii. În miezul acestei scientologii se află o aprigă polemică gnostică anti-astrologică, iar faptul explică de ce, ca și gnosticismul, maniheismul a fost o formă de *contracultură* și face oarecare lumină în privința dezastrului personal al lui Mani. În ochii regelui sasanid Bahram I, de exemplu, Mani era un antinomist periculos. După ce îl lasă să aștepte la ușă pînă cînd își isprăvește masa, Bahram i se adresează într-un tîrziu lui Mani cu următoarele cuvinte: „Nu ești binevenit... La ce ești tu bun, dacă nu ești nici luptător, nici vînător? Ești oare de folos ca doctor sau ca vraci? Dar cum, de vreme ce nu te îndeletnicești cu asta?”⁸⁶

Va fi cu neputință să descriem aici toate subtilitățile astrologice ale sistemului lui Mani. Vom examina doar cîteva dintre ele, pentru a putea înțelege modul de funcționare a „Coloanei de Slavă” puse în mișcare de Isus.

Mani spuse : „Regele Lumii de Lumină a poruncit unui înger de-al lui să creeze lumea aceasta și s-o făurească din particule amestecate, pentru a salva particulele de Lumină de cele ale întunericului. Astfel s-au clădit zece ceruri și nouă pământuri. Regele l-a însărcinat pe un înger să sprijine cerurile și pe un altul să înalțe pământurile. În fiecare cer a făcut douăsprezece porți și pridvoare, mari și întinse. Fiecare dintre porți era asemeni cu cea din fața ei și avea două uși pentru fiecare pridvor. Pentru fiecare dintre ușile acestor pridvoare a făcut șase praguri, cu câte treizeci de drumuri pentru fiecare prag și câte douăsprezece cărări pentru fiecare drum...”

El spuse : „Regele a făcut în așa fel încît bolta celui mai de jos dintre pământuri să atingă cerurile și a făcut un șanț în jurul lumii, în care să arunce Întunericul din care fusese cernută Lumina. În spatele aceluia șanț a înălțat un zid, pentru ca să nu poată ieși afară nici o păticeică din Întunericul despărțit de Lumină.”

Mani spuse : „După aceea, Regele a creat Soarele și Luna, pentru a filtra tot ce mai era Lumină în lume. Soarele a filtrat Lumina amestecată cu diavolii (arhonții) fierbinți, în vreme ce Luna a filtrat Lumina care era amestecată cu diavolii reci. Ea [Lumina] se înalță într-o Coloană a Slavei [în arabă *subuh*, probabil din sirianul *shubha*, corespunzător grecescului *doxa*, «glorie» ; este de fapt o «Coloană de Slavă», *stylos tes doxes*] împreună cu rugăciunile, vorbele bune și faptele bune.”

El spuse : „Acestea sînt azvîrlite în Soare, apoi Soarele le azvîrle în Lumina de deasupra lui, în lumea Slavei (sau a Gloriei), unde se înalță pînă la cea mai de sus Lumină neîntinată. Lucrarea continuă pînă cînd din Lumina încătușată [de Întuneric] nu mai rămîne decît ceea ce Soarele și Luna n-au fost în stare să extragă. Atunci îngerul care ține pământurile [Atlas] se ridică în picioare, pe cînd îngerul celălalt [Splenditenens] dă drumul cerurilor, astfel încît cele de mai sus se amestecă cu cele de mai jos și țîșnește o flacără care arde printre aceste lucruri [resturile de Lumină amestecată] și continuă să ardă pînă cînd toate rămășițele de Lumină sînt și ele eliberate.”

Mani spuse : „Acest foc va ține o mie patru sute șazeci și opt de ani.” El spuse : „Dacă această lucrare se va încheia și îndrăzneța căpetenie, Spiritul Întunericului, va vedea eliberarea Luminii și înflăcărarea îngerilor la capitularea războinicilor și a gărzilor [Întunericului], și dacă ea va vedea în jurul ei cîmpul de luptă și războinicii care-o acuză, se va retrage într-un mormînt pregătit pentru ea,

iar mormîntul acesta va fi astupat cu o stîncă mare cît lumea, care o va închide acolo înăuntru”⁸⁷.

Porțile, pridvoarele, ușile, pragurile și cărările, confirmate și de un fragment sogdian⁸⁸, par a se referi la anul solar⁸⁹. Aceeași referire se întâlnește și în alte texte, de exemplu în *Kephalaion 57, Despre zămislirea lui Adam* :

Sînt cinci feluri de Cîrmuitori și de Căpetenii în sfera Zodiacului și mai jos de ea. Primul este An, al doilea Lună, al treilea Zi, al patrulea Oră, al cincilea Minut. Aceste cinci locuri și cinci case sînt în sferă și în ceruri, iar locurile acestea au cinci Puteri care le sînt Stăpîni. Este Stăpînul Anului, Stăpînul Lunii, Stăpînul Zilei, Stăpînul Orei și Stăpînul Minutului. Fiecare dintre ei le poruncește celor de un fel, iar superiorii le dau porunci celor inferiori [de pildă, Ora – Minutului]. Oamenii și mamiferele sînt zămislîți de aceste Puteri. Iar aceste Puteri sînt la lucru de la începutul creației și pînă la sfîrșitul lumii⁹⁰.

Textul mai precizează și că, în epoca lui Adam și a fiului său Sethel, timpul era administrat de către Stăpînul Anului. Apoi a venit rîndul Stăpînului Lunii și „tot așa precum Luna este mai scurtă decît Anul, durata vieții celor născuți (sub administrarea Stăpînului Lunii) a devenit mai scurtă decît durata vieții celor născuți în vremea cînd domnea Stăpînul Anului.”

Prin același mecanism de succesiune în diminuare progresivă, viața omenească a devenit în ultima vreme cît se poate de precară, sub imperiul celui mai mic dintre toți Stăpînitorii, Stăpînul Minutului. Oamenii sînt tot mai urîți și mai mici de statură, iar „doctrinile și gîndurile lor sînt pline de răutate”. Și e firesc să fie așa, căci Lumina închisă în lume stă să se termine și sfîrșitul e aproape.

Al-Shahrastānī, care scria în anul 521 al Hegirei/1143 e.n., reproduce calculele făcute de conducătorul manihean Abu Sa'id la anul 217 al Hegirei/839 e.n. ; potrivit acestor calcule, durata totală a lumii ar fi de 12 000 de ani. Deoarece pînă atunci se scurseseră deja 11 700 de ani, Abu Sa'id trăgea concluzia că pîrjolul final avea să se producă peste 300 de ani⁹¹. Shahrastānī ar fi trebuit, prin urmare, să fie martor la Judecata de Apoi.

Toate izvoarele confirmă că așa-numitul *Frashegird*, combustia lumii, va dura 1468 de ani, timp în care restul de Lumină întemnițată va ajunge în Lună și în Soare, iar apoi în Împărăția Luminii. Din pridvorul Raiului, zeii vor contempla Focul Negru care consumă Materia⁹². Alt fragment în limba pahlavi menționează că Roshnshahr îi poruncește Creatorului-Lumii-Noi să clădească în Sudul îndepărtat o închisoare în care demonii să fie întemnițați pe veci după *Frashegird*⁹³. *Psalmul* maniheist copt 233 ne dă și alte amănunte : „Alături de întreaga lume, care va exista un timp, se află o zidire mare, clădită în afara lumii acesteia. Când Ziditorul ei va fi gata, lumea întreagă se va destrăma, i se va da foc, pentru ca flăcările s-o nimicească”⁹⁴.

Rămășițele de Lumină împrăștiate vor fi adunate într-o ultimă Statuie, *andrias*, iar Întunericul și Arhonții lui se vor strânge într-un Bulgăre, *bolos*, *globus* la Augustin⁹⁵, care va fi înghițit, dispărînd pentru totdeauna pe ușa temniței eterne⁹⁶.

5. *Astrologia maniheistă*

Istoria *de acum* a umanității, în timpul „perioadei intermediare” de pînă la combustia finală, care va neutraliza Puterile agresive ale Întunericului, este dominată în sistemul maniheist de acea uriașă mașinărie a morii de apă (respectiv, Zodiacul) cu douăsprezece cauze (cele douăsprezece semne zodiacale), pusă în mișcare de Al Treilea Trimis. În primele cincisprezece zile ale fiecărei luni calendaristice, Lumina eliberată de Întuneric, sub forma sufletelor celor morți, se înalță de-a lungul Coloanei de Slavă (Omul Perfect), care este Calea Lactee, pînă la Corabia Lunii ce se umple treptat, devenind Luna plină. În ultimele cincisprezece zile ale lunii calendaristice, Corabia Lunii își descarcă treptat încărcătura ei de Lumină pe Corabia Soarelui, care o transferă în Împărăția Luminii. Luna este golită de lumină pînă cînd dispare, apoi se umple la loc⁹⁷.

Mani și-a imaginat probabil că planetele se deplasează de-a lungul unui plan, așa-numita *zōnē* sau centura zodiacală, printre cele douăsprezece semne⁹⁸. Asta înseamnă că primele șapte din cele zece ceruri *nu sînt* cerurile planetare. Mani face o excepție pentru Soare

și Lună, care sînt vădit bune, însă reia, în mod semnificativ, o idee exprimată deja de „protognostici”, de Simon și de succesorii săi : aceea că planetele (Conducătorii) poartă răspunderea tuturor relelor din lume : „Tot ce se petrece în lume, sus și jos, războaie, învălmășeli, strămutări, foamete, lăcomie și stăpînire, toate acestea cresc și descresc după mersul Conducătorilor. Ei sînt cei care pun în mișcare toată creația”⁹⁹.

Ca și gnosticismul, al cărui produs tardiv este, maniheismul nu ostenește niciodată să polemizeze cu astrologia, îngrăditoare a liberei arbitru uman. Cele cinci planete și cele douăsprezece semne ale Zodiacului sînt Arhonți ai Întunericului¹⁰⁰.

În *Kephalaion 47, Despre cele patru lucruri de seamă*¹⁰¹, ni se spune că există patru categorii de Arhonți : una constă din Puterile care își au locul în cele zece ceruri de sub Roata înstelată a zodiacului ; alta este formată din Arhonții celor opt pămînturi, patru amestecate și patru complet rele, de sub pămîntul oamenilor ; o a treia este alcătuită din zidurile – patru munți și trei vehicule – care înconjoară lumea ; iar ultima îi cuprinde pe primii născuți și pe conducătorii celor trei clase precedente de arhonți, înlanțuiți de Roata Zodiacului.

*Kephalaion 69, Despre cele douăsprezece semne ale Zodiacului și cele cinci stele*¹⁰², pune cele douăsprezece semne zodiacale și pe cei cinci conducători ai Arhonților legați cu lanțuri de Zodiac (care nu sînt altceva decît cele cinci planete, respectiv cele șapte minus Soarele și Luna) sub supravegherea unui *apaitetes* (un supraveghetor, literal : „cel care strînge dările” – cuvîntul fiind sinonim cu termenul de *paralempetes*, utilizat în tratatul gnostic *Pistis Sophia*, puternic influențat de maniheism).

Cei cinci Arhonți sînt Stăpînii Întunecați ai celor cinci elemente : Jupiter domnește peste Fum, Venus peste Foc (ceea ce este ironic, din perspectiva astrologiei tradiționale)¹⁰³, Marte peste Vînt, Mercur peste Apă, Saturn peste Întuneric. Acestei liste i se mai adaugă încă două elemente, care nu sînt Soarele și Luna (navele bune ce colectează Lumina), ci probabil constelațiile *Caput* și *Cauda Draconis*, numite aici, generic, *Katabibazontes*.

Cei cinci Arhonți sînt Stăpînii celor douăsprezece semne ale Zodiacului potrivit unei distribuții iarăși singulare, fără îndoială imaginată de Mani însuși. Fumul domnește peste zodia Gemenilor și

a Săgetătorului; Focul peste Berbec și peste Leu; Vîntul peste Taur, Vărsător și Balanță; Apei îi revin zodiile Racului, Fecioarei și Peștilor; Întunericul domnește peste zodiile Capricornului și Scorpionului. După cum am mai spus, Soarele și Luna sînt în întregime benefice.

Ne putem întoarce acum, după ce am văzut cine sînt cei doisprezece, la versiunea maniheistă a Genezei, pentru a-i analiza implicațiile astrologice profunde. Să amintim că cele douăsprezece Virtuți sau Trimisul bisexual și-au făcut apariția în mijlocul ordinii cerești pentru a insufla Arhonților dorințe lascive. Cînd scopul pentru care fuseseră creați a fost atins, Arhonții-masculi au luat-o razna. Evodiu menționează chiar că această stare de excitație sexuală duce la ejaculare *per genitalia*. Această sămînță (ori suflet) provenită de la Arhonți conține Lumină, pe care Al Treilea Trimis o colectează, după ce separă Lumina de Întuneric și lasă să cadă pe pămînt substanța reziduală. Acolo această substanță se divide din nou, iar o parte a căzut pe uscat și a dat naștere celor Cinci Arbori – care nu sînt nimic altceva decît *antimimon pneuma*, definită în textele gnostice drept Pomul Relelor –, respectiv influenței negative a celor cinci planete malefice, a celor douăsprezece semne zodiacale malefice și a întregii cohorte de Arhonți cerești. Fiind o chintesență a tot ce este mai rău în viața animală și vegetală, ființele omenești sînt totodată și chin-tesența *spiritului contrafăcut*.

După cum bine știm, numărul cinci slujește drept bază constantă de clasificare în sistemul maniheist: avem aici cinci Arbori, cinci Arhonți, cinci Elemente, cinci Planete etc. Toate acestea reprezintă expresia sistematică a ceea ce gnosticii numeau *antimimon pneuma*, influența negativă a planetelor. Astfel cele cinci planete capătă un rol central în sistemul maniheist, impunîndu-și cifra asupra altor zone ale realității care nu erau clasificate, în mod obișnuit, după o schemă pentadică, de pildă cele patru elemente (care, firește, devin în maniheism cinci).

În felul acesta numărul cinci este, înainte de orice, cifra Întunericului, a stăpînitorilor planetari malefici. A fost ulterior extins și asupra Lumii de Lumină, văzută ca *typos* față de care Întunericul este *antitypos*, matriță.

Dacă în sistemul maniheist Lumina și Întunericul apar ca părtașe la veșnicie, în concepția lui Mani, și o putem afirma cu toată certitudinea, Întunericul este primordial.

6. Antropologie și etică

Ar fi cu neputință să examinăm aici mai mult de câteva dintre subtilitățile antropologiei maniheiste și consecințele lor de ordin etic. Maniheismul prezintă lista completă de „trăsături distinctive” asociate dualismului : anticosmism, antisomatism, encratism, vegetarianism și docetism. Din acest motiv, specialiștii l-au ales drept reprezentant al tipului ideal al oricărui dualism sau pesimism. Inutil s-o mai spunem, maniheismul nu e decît în foarte mică măsură pesimist. Teoria dublei naturi a omenirii și a Cosmosului poate duce la atitudini variate, printre care și cea, perfect optimistă, potrivit căreia lumea însăși se revelează *în fiecare zi* ca o epifanie a Împărăției de Lumină.

„Cînd am ajuns să-l cunoaștem pe adevăratul Dumnezeu și Legea neîntinată” – se spune în textul uigur *Xuastvanift* –, „atunci am cunoscut cele Două Rădăcini și cele Trei Momente”¹⁰⁴. Cele Trei Momente – anterior, mediu și posterior – se referă la starea primordială în care Lumina și Întunericul sînt distincte, la amestecul lor și la separarea lor finală¹⁰⁵. Cele Două Rădăcini sînt cele două principii prezente în natura umană și în natura înconjurătoare, pe care maniheanul „treaz” se presupune că trebuie să le discearnă fără încetare. De fapt, microcosmosul uman este o imagine fidelă a macrocosmosului. În ambele păcatul ocupă același loc pe care arhonții din Zodiac, cei care declanșează cutremurele și provoacă toate relele, îl ocupă în ansamblul universului. Trupul omenesc a fost clădit din cele cinci elemente provenite de la Arhonții Întunericului, pe cînd sufletul omenesc a fost plăsmuit din cele cinci mădule ale Luminii. Acesta din urmă este dotat cu un schelet făurit de Inteligență, cu un sistem nervos făurit de rațiune, cu un sistem circulator produs de Gîndire, o „carne” produsă de Reflectare și o „piele” produsă de Voință¹⁰⁶. Pe lîngă toate acestea, sufletul posedă Inteligență, Rațiune etc. provenind de la eonii de lumină.

Întemnițat în trupul de Întuneric, sufletul este lăsat în voia păcatului, care îl expune tuturor greșelilor și îl face să-și uite originea. Inteligența-Lumină eliberează sufletul din închisoarea trupului, încătușînd cele cinci membre ale păcatului. Vechiului om căzut

îi ia locul un „Om Nou”, „Fiu al Dreptății”, iar cele cinci componente ale sufletului acestuia vor fi de acum înainte Iubirea (Inteligența), Credința (Rațiunea), Perfecțiunea (Gîndirea), Răbdarea (Reflecția) și Înțelepciunea (Voința). Starea de împăcare dobîndită trebuie să fie însoțită de o totală supunere la regulile comunității maniheene, altminteri oricare dintre frați poate recădea în păcat¹⁰⁷.

Evident, aceasta nu implică nicidecum concepția a „două suflete” – unul bun, celălalt rău –, o invenție a lui Augustin, una dintre nenumăratele sale tentative de a-și denigra foștii coreligionari¹⁰⁸. Partida se joacă între suflet și trup. Sufletul (*anima viva*) este trezit, fortificat și înviat de către Isus, căruia „Omul Nou” îi devine astfel frate¹⁰⁹. Isus însuși, pe lîngă aspectul său cosmic de Dumnezeu-Lună, mai apare și în ipostaza de *Jesus patibilis*, de Isus care pătimeste „răstignit pe oricare lemn” (*omni suspensus a ligno*)¹¹⁰, expunînd vederii stigmatele Patimilor pe care le îndură orice suflet care izbutește să se desprindă de Întuneric¹¹¹. Astfel, întreaga lume este „Crucea de Lumină” pe care se află răstignit Isus¹¹².

Pe lîngă aceste două ipostaze, deopotrivă cosmice și soteriologice, Isus mai este și marele profet care îl precedă pe Mani, după cum îl va preceda și pe Mohamed, o apariție istorică a entității transcendente a cărei epifanie luminoasă este Luna. Mani este un docet din genul fantaziast, adică susține irealitatea cărnii lui Isus¹¹³. Contrar lui Marcion, el nega orice realitate pătimirii și morții Mîntuitorului :

Vrăjmașul care spera că l-a răstignit pe Mîntuitor, pe Tatăl celor Drepti, s-a aflat răstignit în locul lui. [Una a fost atunci realitatea și alta aparența*.] Căci Arhonteul Întunericului a fost cel țintuit pe cruce, el și tovarășii lui au purtat cununa de spini, el a fost înveșmîntat și în mantia de purpură. Numai el a băut oțetul și fierea din care s-a crezut că a băut Domnul. Tot ce s-a părut că a suferit Domnul au suferit [în realitate] Puterile Întunericului. Și tot pe ele le-au străpuns cuiele și sulița¹¹⁴.

* Enunțul aflat aici între paranteze drepte lipsește din citat, în original. L-am restituit, după prima versiune, franceză, a cărții : *Les Gnosés dualistes d'Occident*, Plon, 1990 (cf. și traducerea în limba română – *Gnozele dualiste ale Occidentului*, trad. de Tereza Culianu-Petrescu, Polirom, 2002², p. 217) (n.ed.).

Trăind Patimile cosmice ale lui Isus *omni suspensus a ligno*, Omul cel Vechi se preschimbă într-un Om Nou, sufletul devenindu-i „viu” și înfrățiț cu al eonului Isus ; tot astfel, adeptul trebuia să exercite un proces continuu de discriminare, atât asupra lui însuși cât și asupra lumii înconjurătoare, discernînd acțiunile Luminii de acțiunile Întunericului. Aceasta a devenit „regula de aur” de ordin etic, pe care o întîlnim enunțată astfel într-un fragment sogdian : *trupul trebuie să fie totdeauna sacrificat în interesul sufletului*¹¹⁵. Într-o generalitate sporită, „gîndul morții”, gîndul întunecat care se agață de cele ale trupului, trebuie evitat, căci el antrenează toate păcatele : lăcomia, dorința, răzbunarea, indignarea, mînia, furia, ura¹¹⁶.

Maniheeni sînt encratiți. Ei resping căsătoria, a cărei origine se află, după ei, în planurile nutrite de Saklas pentru Adam și Eva¹¹⁷, și abhoră sexualitatea și procreația. Însă aceste reguli nu se referă decît la aleși (*electi*) :

Cel care intră în religie trebuie să-și cerceteze sufletul. Dacă va găsi că poate înfrînge dorințele și poftele, că se poate abține de la carne, de la vin, precum și de la căsătorie, și dacă se mai poate feri să facă rău apei, focului, arborilor și animalelor, atunci să intre în cult. Dar dacă nu e în stare să păzescă toate aceste lucruri să nu intre. Dacă totuși iubește religia însă nu-și poate înfrînge dorințele, poftele, atunci să ia aminte la cult și la Aleși, ca să pună capăt faptelor sale nevrednice și să se dăruiască muncii și dreptății, rugăciunilor pe timp de noapte, rugăciunilor pentru alții și smereniei pioase (implorarea milei). Acestea îi vor fi de apărare în viața trecătoare de aici și cînd îi va veni ceasul (morții), astfel încît în viața viitoare condiția lui va fi cea a Aleșilor¹¹⁸.

Să însemne oare că acești *auditores* vor deveni *electi* într-o ultimă viață, înainte de a ajunge în Paradisul de Lumină, cum sugerează Augustin¹¹⁹ ? Este adevărat, cum afirmă Augustin, că doctrina maniheistă a reîncarnării prevede că se vor întoarce la viață sub formă de plante sau de animale toți oamenii, cu excepția auditorilor maniheeni și a aleșilor ? Ar fi într-adevăr o explicație pentru adîncul respect manifestat de maniheeni față de toate formele de viață : „Ei cred că iarba și copacii sînt vii și că viața din ei e înzestrată cu simțire și cu putința să sufere cînd e rănită. De aceea nimeni nu poate să rupă sau

să smulgă ceva fără să provoace durere. Din pricina aceasta ei cred că nu e îngăduit să plivești un ogor. În prostia lor, ei învinuiesc cultivarea pământului, cel mai nevinovat meșteșug, de nenumărate fărâdelegi”¹²⁰.

În altă parte, Augustin relatează că maniheenii respingeau ideea că un suflet omenesc s-ar putea reîncarna într-o vietate mai mică decît vulpea¹²¹. Întemeiat ori nu pe o teorie a reîncarnării, vegetarianismul maniheenilor este un fapt sigur: „Ei cred că se află amestecată în hrană, ca și în întreaga lume, substanța lui Dumnezeu. Această substanță divină, cred ei, este purificată de aleșii lor, prin însuși felul lor de viață, mai sfînt și mai bun decît al auditorilor”¹²².

Semănat cu posturi frecvente¹²³, regimul alimentar al aleșilor (parte importantă a „Pecetii Gurii”) are ca scop să elibereze Lumina conținută în plantele cele mai bogate în substanță dumnezeiască, cum ar fi pepenele¹²⁴.

În vreme ce catehumenii trebuie să postească în fiecare duminică, cincizeci de săptămîni pe an, aleșii țin post și luna¹²⁵. Prin post sînt pedepsiți Arhonții care locuiesc în trupul oamenilor, sufletul este curățit de Întuneric, se împiedică maltratarea luminii conținute în hrană și se contribuie la edificarea Crucii de Lumină¹²⁶. Un mare post colectiv avea loc la sărbătoarea Bema (grec. *bema*, „tron”), cînd se expunea în fața credincioșilor jilțul gol al lui Mani, în amintirea morții acestuia¹²⁷.

Pe cînd un ales trebuia să practice cele Trei Peceti – a pîntecelui (celibatul perpetuu), a mîinii (evitarea oricărui contact cu materia) și a gurii (disciplina vorbirii și a mîncării)¹²⁸ –, auditorii trebuiau să postească duminica, să spună rugăciuni către Soare și Lună, să dea de pomană, să ofere bisericii pe cineva din familie – sau un sclav cumpărat – pentru a deveni ales, și să contribuie la ridicarea de mănăstiri¹²⁹. Aserțiunea tendențioasă a lui Augustin, conform căreia maniheenii „nu dau pîine cerșetorilor” se referă, cu siguranță, la aleși, nu la auditori¹³⁰. La fel, etica maniheistă a muncii nu e probabil atît de revoluționară cum pare să implice același Augustin, afirmînd că e mai bine să fii cămătar decît agricultor, întrucît „cel care dă bani cu împrumut nu aduce suferințe Crucii de Lumină”. În realitate, după cum a remarcat P. Alfarc, deși e mai bună decît agricultura, cămătăria este socotită un fel de furt, contravenind în mod

absolut „Pecetii Mîinii”¹³¹. Aceeași Pecete ia atitudini antinomiste, cum ar fi respingerea războiului, a vînătorii și a cultivării pămîntului :

Mai înainte de a trece în ierburi și în copaci, substanța divină răpită de demoni zace pretutindeni pe pămînt. Se află împrăștiată și în aer, și chiar în adîncul pămîntului. Pînă și pietrele au facultatea de a simți și de a gîndi. De aceea, un manihean perfect se va strădui să viețuiască în pace cu întreaga natură. El știe că în natură totul duce la triumful binelui. Prin urmare, se va feri să-i tulbure acesteia armonia. Nu va ara pămîntul, căci n-ar putea s-o facă fără să tortureze mădulele dumnezeiești. Nici nu va face baie, de teamă să nu sfișie apa¹³².

7. *Dualismul maniheist*

Maniheismul este o reelaborare originală a tipului de gnosticism numit de Ipolit „sethian”, de la care moștenește dualismul radical Lumină-Întuneric, atenuat întrucîtva prin prezența Spiritului (*pneuma*) între acestea. Mani a acordat de asemenea credit și povestirilor gnostice referitoare la „rasa neclintită” a lui Seth-Străinul.

În miezul sistemului elaborat de Mani se află concepția gnostică a spiritului contrafăcut (*antimimon pneuma*), expresie a respingerii totale a diminuării liberului arbitru pe care o presupune astrologia. Se explică în acest fel abundența Pentadelor utilizate de Mani, derivînd din cele cinci planete astrologice (minus Soarele și Luna) cărora li s-a aplicat o interpretare singulară.

Pare foarte probabil, în opinia mai multor învățați, ca Mani să-i fi purtat un respect deosebit lui Marcion. Ca și Marcion, dovedește o preferință marcată față de parabola celor doi arbori din Evanghelia lui Luca 6 : 43 (și Matei 7 : 18), cu care se începe expunerea doctrinei maniheiste, după *Faptele lui Archelaus*¹³³ : Dumnezeu nu putea fi creatorul lui Satan. În mod similar, docetismul maniheist, care afirmă nașterea lui Cristos din sînul Tatălui (Ioan 1 : 18) și nu din „sîngele, carnea și alte murdării ale unei femei” (*ex sanguine et carne ac reliquis mulierum spurcitiis*)¹³⁴, poartă amprenta lui Marcion pînă și în alegerea cuvintelor. Fără a fi numit, Marcion pare să fie „dreptul” care vine după Pavel, despre care se vorbește în *Kephalaion I*¹³⁵. Și

fără să fie pus pe lista profeților care au dus înainte adevărata religie pînă la venirea lui Mani însuși¹³⁶, Marcion este obiectul unei reverențe speciale.

Reluînd argumentele marcionite, maniheismul dovedește o puternică tendință antiiudaică. Principala temă a destul de monotonului episcop manihean Faustus din Milevum, combătut de Augustin într-un amplu tratat în treizeci și trei de cărți (la anul 400 p.C), nu este nimic altceva decît antiteza marcionită între Vechiul și Noul Testament. Augustin însuși¹³⁷ s-a văzut silit să-i recunoască acestui autor din vechime „o minte pătrunzătoare și elegantă de stil”, precum și reputația ireproșabilă a unei vieți exemplare¹³⁸.

În vreme ce gnosticismul acoperă un spectru foarte larg de opțiuni și de atitudini cu privire la Vechiul și la Noul Testament, maniheismul procedează fără ambiguități: Dumnezeu biblic este Marele Arhonte Saklas, care îl produce pe om împreună cu partenera lui feminină, Nebroel. Saklas este o ipostază a Regelui Întunericului și nu are nici un rol în crearea lumii. Nici creștinismul majoritar, acuzat de iudaism și de vulgaritate, nu este cruțat. Maniheerii, în special, merg și mai departe decît Marcion, negînd orice realitate a materialității sau a suferințelor lui Cristos; după ei, adevăratul Cristos este o entitate cosmică și mîntuitoare care rezidă în Lună, fiind totodată prezent pretutindeni ca *Jesus patibilis*, sub forma Luminii risipite și aflate în suferință. A afirma că Dumnezeu a murit pe cruce este o blasfemie.

Constantul discernămint exercitat de alesul manihean constă în separarea acțiunilor și gîndurilor care aparțin Luminii de cele care aparțin Întunericului. Aceasta presupune abținerea de la cel mai tenebros dintre actele omenești, păcatul trupesc (encratism), și de la cea mai întunecată dintre toate materiile comestibile, carnea animalelor (vegetarianism).

Dualismul manihesit este radical și urmează să se rezolve prin victoria finală a Luminii asupra Întunericului. Cu toate acestea, Întunericul este indestructibil și ireductibil în sine: el va fi întemnițat, nu eliminat, izgonit, nu suprimat.

Contrar gnosticismului, maniheismul nu neagă principiul inteligenței ecosistemice, din moment ce Demiurgul lumii de aici este Spiritul Viu. Dumnezeu biblic n-a făcut decît să modeleze ființe omenești. Structura universului dezvăluie înțelepciunea eonilor de

Lumină. Corpul lumii este făcut din Întuneric, dar sufletul ei de Lumină se amestecă indisolubil cu acesta. Oricît de îndurerată ar fi de încheștarea Materiei, Lumina se arată în fiecare fir de iarbă. Mai mult, Soarele și Luna sînt o prezență constantă, benefică, ce dezvăluie în lumea de aici viitorul Paradis de Lumină.

Pe de altă parte, universul maniheist nu poate fi numit „bun” în sensul platonice al cuvîntului. Disparația lui, care va marca încheierea recuperării Luminii, este văzută ca un eveniment eliberator. În felul acesta, maniheismul este la antipodul pesimismului. Absența pesimismului decurge nu numai din evicțiunea finală a Întunericului, ci și, mai ales, din experiența imediată a lumii, care este departe de a fi traumatică, în ciuda numeroaselor interdicții și abțineri. Maniheanul nu cultivă acea lipsă de respect dovedită de unii dintre gnostici în fața creației. Există o parte a naturii care reprezintă epifania Luminii și care constituie pentru manihean un mister, obiectul unei nesfîrșite uimiri.

Această conștiință maniheistă a miracolului naturii se află descrisă admirabil într-un text pahlavi: „Cei înțelepți și cei drepți sînt în stare să recunoască bunătatea curată, nesfîrșită în spațiu și în timp, a Paradisului, în bunătatea amestecată, mărginită și trecătoare a lumii de aici. Și, la fel, în răul numărat și mărginit pe care îl vedem în lumea aceasta – răul fără de număr și nemărginit al Iadului”¹³⁹.

În privința principiului antropic, maniheismul este o formă de gnosticism. Ființelor omenești li se atribuie numai trup și suflet, nu trup, suflet și spirit. Ca și în gnosticism, omul maniheenilor este superior creatorilor săi. Optimismul antropologic al gnosticilor pare să-și atingă în maniheism expresia cea mai democratică și mai triumfătoare: fiecare om în parte este înzestrat cu un suflet care va avea în cele din urmă parte de salvare. Totuși Mani admite că și după Judecata de Apoi vor mai exista suflete damnable, care vor fi comprimate în Bulgărele Întunecat și otrăvit și întemnițate pentru vecie¹⁴⁰.

Utilizarea argumentelor marcionite antiiudaice în maniheism n-ar trebui să camufleze enormele diferențe care există între Mani și Marcion. Pentru Marcion, cele două Împărății sînt prin definiție separate; pentru Mani, ele sînt prin definiție amestecate.

În măsura în care a utilizat materiale biblice, Mani le-a aplicat acestora exegeza inversă a sistemului gnostic; e posibil s-o fi făcut uneori cu oarecare originalitate. El preia din gnosticism idei cum ar

fi aceea că Saklas este Dumnezeu din Vechiul Testament, că este tatăl lui Adam și al Evei, că se împreunează cu propria lui fiică și că Isus este Șarpele și Pomul Cunoașterii. Istoria neamului omenesc de după Cain însă, plină de surprize dezgustătoare, nu reprezintă un împrumut din vreunul din izvoarele gnostice ajunse pînă la noi.

O dată cu maniheismul se încheie istoria curenților dualiste ale Antichității. Vom trece, în continuare, la cele din Evul Mediu, mai întîi în Imperiul Bizantin, apoi în Europa.

Am putut constata pînă aici existența mai multor deosebiri între gnosticism, marcionism și maniheism. Aceste diferențe pot fi rezumate cu ușurință într-un tabel care ne arată cum apreciază fiecare dintre aceste doctrine inteligența ecosistemică, principiul antropocentric și superioritatea omului față de lume și de cei care au creat-o.

	Inteligență ecosistemică	Principiu antropocentric	Superioritatea omului

Gnosticism	-	-	+
Marcionism	-	+	-
Maniheism	+	-	+

NOTE

1. Augustin, *Contra Epistulam Fundamenti* XIII.182-183, pp. 423-425 ; XV.184, pp. 429-430 ; *Contra Fel.* XIX.533, p. 95 (traducerea îmi aparține), după *Oeuvres de Saint Augustin*, vol. 17 : *Six traités anti-manichéens*, ed. și trad. R. Jolivet și M. Jourjon, Desclée de Brouwer, Paris, 1961. Această ediție nu include și scrierea anti-maniheistă cea mai amplă a lui Augustin (*Contra Faustum Manichaeum libri XXXIII*, ed. J. Zycha, CSEL 25, pp. 249-797, și nici *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum libri II*, PL 32 col. 1309-1378. O serie de scrieri anti-maniheiste ale lui Augustin se găsesc în ediția coordonată de Philip Shaff, *A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers*, vol. 7 : *Saint Augustin : The Writings Against the Manichaeans and Against the Donatists* (reproducere a ediției Eerdmans, 1887), Grand Rapids, MI, 1979. Cea mai bună introducere în problemele raporturilor lui Augustin cu maniheismul rămîne cartea lui Prosper Alfarcic, *L'évolution intellectuelle de Saint Augustin*, Nourry, Paris, 1918.
2. O traducere franceză a acestui text, datorată lui H. Pognon, se găsește în Franz Cumont, *Recherches sur le Manichéisme I : La Cosmogonie manichéenne d'après Théodore bar Khônaî*, Lamertin, Bruxelles, 1908. M.A. Kugener și F. Cumont au făcut accesibile, în traducere, și alte scrieri anti-maniheiste în *Recherches sur le Manichéisme II : Extrait de la CXXIIIe Homélie de Sévère d'Antioche*, III : *L'inscription de Salone*, Lamertin, Bruxelles, 1912. Omilia CXXIII a lui Severus, patriarhul monofizit al Antiohiei (512-518), condamnat de Sinodul din 536 de la Constantinopol, se întemeia pe o altă versiune a Genezei maniheiste (posibil *Cartea Giganților*), utilizată și de Titus din Bostra în scrierea sa contra maniheenilor ulterioară anului 370, copiată de Epifaniu (*Pan.* 66.14 – text în Kugener, *Recherches II*, pp. 154-156) și de Theodoret din Cyr (*Hereticarum Fabularum compendium I.* 26 ; text în Kugener, *ibidem*, pp. 152-153). După cum observă Kugener (p. 172), „Severus a căpătat o răsplată deosebită pentru efortul său” de a-l fi combătut pe Mani : în anul 536 a fost și el anatemitizat *drept manihean* ! Omiliile sale au fost păstrate de iacobiții sirieni în două versiuni. Omilia CXXIII a fost tradusă din siriană în greacă și apoi retradusă din greacă în siriană în secolul al VI-lea. Iacob din Edessa a revizuit traducerea în anii 700-701, utilizînd probabil textul grecesc.

3. Cumont, *Recherches I*, pp. 7-8.
4. Kugener, *Recherches II*, p. 97.
5. *Traité* 1913, pp. 114-116. Sir Aurel Stein a descoperit în „Peștera celor o mie de Buddha” de lângă Dûnhuang, în Xinjiâng, trei texte maniheiste în chineză. Ulterior, două dintre acestea au fost achiziționate de Aurel Stein și Paul Pelliot, iar al treilea a fost dus la Beijing și publicat, în 1909, de Luo Zhenyn sub titlul *Bôsjiao canjîng* („Scriere incompletă a unei religii persane”). Acest text a fost tradus în anii 1911-1913 de către Édouard Chavannes și Paul Pelliot, „Un Traité manichéen retrouvé en Chine”, *Journal Asiatique*, nov.-dec. 1911, pp. 499-617; ian.-febr. 1913, pp. 99-199; și martie-aprilie 1913, pp. 261-394.

Manuscrisul aflat în posesia lui A. Stein este depus la British Library. Conține imnuri, traduse de Waldschmidt și Lenz în 1926 (*Die Stellung Jesu im Manichäismus*) și 1933 (*Manichäische Dogmatik*), apoi din nou de Tsui Chi în 1943, cu adnotările lui W. Henning. Cel de al treilea text, tradus în chineză în anul 731 după un original iranian (probabil în limba partă), este împărțit între British Library și Paris (așa-numitul „fragment Pelliot”, publicat laolaltă cu *Traité*). Ambele părți au fost publicate împreună în limba chineză, în 1928. Prima parte a fost tradusă în 1952 de Haloun și Henning.

Recenta ediție și traducere în germană a textelor se datorează lui H. Schmidt-Glitzner: *Chinesische Manichaica*, Harrassowitz, Wiesbaden, 1987.

6. Titus din Bostra, *Adv. Man.* 1.16.
7. Severus, p. 90 Kugener.
8. Ibn Abî Ya'qub al-Nadîm este cel mai important doxograf și ereziolog musulman. El dedică maniheismului un capitol (IX.1) din lucrarea sa *Fihrist* (aprox. 989), ed. și trad. Gustav Flügel, *Mani, seine Lehre und seine Schriften: Ein Beitrag zur Geschichte des Manichäismus*, Brockhaus, Leipzig, 1862. O traducere engleză este disponibilă în Bayard Dodge, *The Fihrist of al-Nadîm; A Tenth-Century Survey of Muslim Culture*, Columbia Univ. Press, New York, 1970, vol. 2, pp. 773-806.

Alt doxograf arab care dă importante informații despre maniheism este al-Shahrastâni, *Book of Religious and Philosophical Sects*, ed. W. Cureton, London, 1846 (reimprimare, Leipzig, 1923). Cea mai bună dintre traduceri recente îi aparține lui Jean-Claude Vadet: M. b. 'Abd al-Karim al-Shahrastâni, *Kitâb al-milal: Les Dissidences de l'Islam*, P. Geuthner, Paris, 1984.

9. Severus, p. 103 Kugener.
10. Severus, p. 104 Kugener.
11. Titus din Bostra I.7, citat în Prosper Alfarcic, *Les écritures mani-chéennes, II : Étude analytique*, Nourry, Paris, 1919, p. 24. Primul volum al lucrării fundamentale a lui Alfarcic a fost publicat în 1918.
12. *Acta Archelai* X.1, p. 15.10-11.24. *Faptele lui Archelaus* au fost scrise înainte de 377 de către un autor necunoscut, numit (H)Egemonius și conțin o relatare fictivă a două întâlniri dintre Mani însuși și aprigul episcop Archelaus al orașului Carchas (sau Kashkar) din Mesopotamia. Se păstrează numai într-o traducere latină făcută înainte de anul 400, *Acta Archelai*, ed. Charles Henry Beeson (GCS 16), Hinrichs, Leipzig, 1906. Epifaniu (*Pan.* 66.6-7 și 25-31) a făcut să ne parvină fragmente privitoare la cosmologia maniheistă în limba greacă, editate de Beeson împreună cu versiunea latină (*op.cit.*, pp. 5-22).
E oarecum ironic faptul că Archelaus nu este mai puțin eretic decât Mani, dovedindu-se atras de o formă rudimentară de adopționism (vezi *Introducerea*). Din fericire pentru soarta manuscrisului, învățații cititori catolici ai *Faptelor* nu par să fi observat acest lucru.
13. *Fihrist* IX.1, p. 777 Dodge.
14. Michel Tardieu, *Le Manichéisme*, PUF, Paris, 1981.
15. Și nu o Triadă de eoni grupați câte patru, cum crede S.N. Lieu, autorul lucrării *Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China : A Historical Survey*, Manchester Univ. Press, Manchester, 1985, p. 9. Vezi Augustin, *C. Faust.* XV.5.
16. Lieu, *op.cit.*, pp. 9-10.
17. După cum crede Lieu, *ibidem*, pp. 9-10.
18. *Acta Archelai* VII, p. 10 Beeson.
19. *Hyle*: Severus, p. 90 Kugener ; Theodoret, PG 83 col. 377b.
20. *Ta pente tou kakou tamieia*, potrivit neoplatonicianului tardiv Simplicius (*In Enchiridion Epicteti* 27), care a scris după 533, la Harran (Mesopotamia de nord), un *Comentariu la Manualul lui Epictet*, întemeindu-și probabil respingerea maniheismului pe surse locale, după părerea lui Michel Tardieu, „Sabiens coraniques et sabiens de Harran”, *Journal Asiatique* 274 (1986), 24, n. 105. Argumentația lui Simplicius a fost analizată de Ilsetraut Hadot, „Die Wiederlegung des Manichäismus im Epiktetkommentar des Simplikios”, *Archiv für Geschichte der Philosophie* 51(1969), pp. 31-57.
21. Aug. *De mor. Man.* II.9.14.

22. Se dau două liste diferite de către al-Nadīm în *Fihrist*; p. 777 Dodge.
23. H.-Ch. Puech, *Sur le Manichéisme et autres essais*, Flammarion, Paris, 1979, pp. 103-151. Această carte continuă și corectează scurta prezentare a maniheismului datorată aceluiași autor : H.-Ch. Puech, *Le Manichéisme : Son fondateur, sa doctrine*, Civilisations du Sud, Paris, 1949.
24. *Fihrist*, p. 777 Dodge.
25. *Kephalaion*-ul copt 27, vol. I 77. 25 sq. Vezi, pentru o descriere mai scurtă dar în esență identică, *Kephalaion* 6, vol. I 39.12 sq., precum și Puech, *Sur le Manichéisme*, pp. 195-107. Mărturiile copte în dialect subakhmimic (asiutic) au fost descoperite în 1930 la Medinet Madi, în oaza Faiyum (Egipt) și achiziționate de colecționarul irlandez A. Chester Beatty din Dublin și de Muzeul de Stat din Berlin. Pînă acum au fost restaurate 620 de pagini de fragmente maniheiste copte. Paginile rămase nerestaurate la Muzeul din Berlin s-au pierdut în 1945. Principalele colecții de mărturii copte au fost publicate după cum urmează :

Manichäische Handschriften der staatlichen Museen Berlin, vol. I : *Kephalaia*, prima jumătate (Lieferung 1-10), ed. Hans Jacob Polotsky (pp. 1-103) și Alexander Böhlig (pp. 103 sq.), cu colaborarea lui Hugo Ibscher, W. Kohlhammer, Stuttgart, 1935-1940.

Manichaeen Manuscripts in the Chester Beatty Collection, vol. I : *Manichäische Homilien*, ed. Hans Jacob Polotsky cu contribuția lui Hugo Ibscher, W. Kohlhammer, Stuttgart, 1934.

A Manichaeen Psalm-Book, ed. C. R. C. Allberry cu contribuția lui Hugo Ibscher, W. Kohlhammer, Stuttgart, 1938.

O ediție facsimilată a manuscriselor din colecția Chester Beatty a fost încheiată recent de Soeren Giversen : *The manichaeen Coptic Papyri in the Chester Beatty Library : Facsimile Edition*, 4 vol., Patrick Cramer, Geneva, 1986-1988. Vezi recenzia lui A. Guillaumont în *Revue de l'histoire des religions* 207 (1990), pp. 82-85.

O excelentă traducere germană a celor mai importante texte maniheiste, însoțită de o bună introducere, a fost publicată de Alexander Böhlig (asistat de Jes Peter Asmussen) în al treilea volum al antologiei de texte gnostice a lui Foerster : *Gnosis III : Der Manichäismus*, Artemis, Zürich & München, 1980 (cu o întinsă bibliografie la pp. 354-362).

26. După Puech, *Sur le Manichéisme*, pp. 108-109. Formele Arhonților corespund clasificării lui Augustin, repetată de el în *De haeresibus* 46; cf. Puech, *ibidem*, p.127.
27. Aug., *C. Faust.* VI.8.
28. Puech, *Sur le Manichéisme*, pp. 138-139.
29. Severus, p. 121-123 Kugener.
30. Severus, p. 117-118.
31. Theodore, PG 83 col. 377b.
32. Sau „materie și foc” (*puri kai skoto*) la Titus din Bostra I. 22.
33. Severus, p. 125-126 Kugener.
34. Simpl., *In Enchirid. Epict.* 27.
35. *Fihrist*, p. 778-779 Dodge.
36. Cumont, *Recherches*: I, 172; variantă în *Acta Arch.* VII p.10 Beeson.
37. *Fihrist*, p. 779 Dodge.
38. Sogdianul B'mydz, „Strălucirea lui Dumnezeu” – *b'm* luat probabil din greșeală drept *ban*, în pahlavi *nwgshr' pwryzd*, „Dumnezeul care creează noi eoni”, în parte *nwg [s] hr' fwryzdyg*, în chineză *zao xîn xiang*, „Constructor al noii Slave”; vezi Peter Bryder, *The Chinese Transformation of Manichaeism: A Study of Chinese Manichaeism Terminology*, Plus Ultra, Löberöd, 1985, p. 99.
39. Epifaniu: *zoon pneuma*, *Acta Archelai*: *spiritus vivens*; în pahlavi *mihz yazd*, în chineză *jing feng*, „vînt pur”.
40. Aug. *C. Faust.* XV. 5-6; în siriană *sefath ziwa*.
41. *Acta Arch.* VIII, p. 13 Beeson; Cumont, *Recherches* I, pp. 69-75.
42. Augustin recapitulează astfel (*C. Faust.* XV.6; cf.XX.10); „*Splenditenentem* magnum sex vultus et ora ferentem micantemque lumine, et alterum *regem honoris* angelorum exercitibus circumdatum, et alterum *Adamantem* heroam belligerum, dextra hasta tenentem et sinistra clipeum, et alterum *gloriosum regem* tres rotas impellentem ignis aquae et venti, et maximum *Atlantem* mundum ferentem humeris, et eum, genu flexo, brachiis utrimque secum fulcientem.”
43. Puech, *Sur le Manichéisme*, p. 38.
44. *Acta Arch.* VII. 4-5, p. 10-11 Beeson (citatul latin, p. 11.3.15)
45. Al-Nadim, *Fihrist*, p. 781 Dodge.
46. *Acta Arch.* VIII.1 p. 11 Beeson.
47. Puech, *Sur le Manichéisme*, p.43.
48. *Idem, ibidem*, în temeiul lui Alexandru din Lycopolis.
49. *Contra Man.* 29.
50. Cumont, *Recherches*, I, p. 27.

51. Hans Jonas, *The Gnostic Religion : the Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*, Beacon Press, Boston, 1963², p. 224.
52. „Splenditenentem ponderatorem dicis capita elementorum tenere mundumque suspendere” (Aug., *C. Faust.* XV. 5 ; cf. XX.9). Vezi Cumont, *Recherches* I, p. 28.
53. Aug., *De haer.* 46.
54. Aug., *De nat. boni* 44.
55. Aug., *C. Faust.* XV.6
56. Lat. *Tertius Legatus* (Evodius, *De fide* 17) ; siriană : *izgaddâ* ; gr. *presbytes ho tritos*.
57. Formula de abjurare îl/o numește *ho parthenos tou photos*.
58. *Ten arrheniken parthenon, he ton phixtos legomene thygater* : Theodore din Cyr I.26.
59. *Masculofemina* : Filastrius, *De haer.* 61
60. *Virtutes* la Augustin ; gr. *aretai* ; sir. 'yâdê.
61. *Acta Arch.* XIII, p. 21.11 Beeson.
62. *Acta Arch.* IX, p. 13 Beeson, precum și Epiph., *Pan.* 66.32 ; Theodore V.10 ; Chiril al Ierusalimului, *Catecheses* VI.24 ; Titus din Bostra I.17 ; II.56 ; Formula de abjurare ; Efreim Sirul ; Orosius în *Commonitorium* 2 despre priscilienii din Spania, întemeindu-se de fapt pe Augustin ; și în special Augustin, *C. Faust.* XX.6, și discipolul său Evodius, *De fide* 14-17. Mitul este analizat de F. Cumont, *Recherches* I, pp. 54-68.
63. Alfarc, *Écritures* II, pp. 45 sq.
64. Cumont, *Recherches* I, p. 54.
65. Alfarc, *Écritures* II, pp. 45 sq.
66. *De fide* 14-16.
67. Această relatare a creației e confirmată de un fragment în limba pahlavi, M7981, care urmărește în continuare destinul monstrului. Între 1902 și 1914, cercetătorii de la Muzeul de Antropologie din Berlin au dezgropat în oaza Turfan din estul Turkestanului numeroase texte redactate în turca uigură, sogdiană, pahlavi și chiar în persana nouă.
Cel mai important text uigur a fost editat și tradus de Jes P. Asmussen, *Xuâstvânîft : Studies in Manichaeism*, Prostant Apud Munksgaard, Copenhagen, 1965. Conține o formulă de confesiune colectivă pentru auditorii maniheeni.
Textele în diverse limbi iraniene sînt descrise de Mary Boyce în *A Catalogue of the Iranian Manuscripts in Manichaean Script in the*

German Turfan Collection, Berlin, 1960 și publicate de aceeași cercetătoare, în *A Reader in Manichean Middle Persian and Parthian*, Brill, Leiden, 1975. Au fost traduse de Jes P. Asmussen în *Manichaean Literature : Representative Texts Chiefly from Middle Persian and Parthian Writings*, Scholars' Facsimiles and Reprint, Delmar, NY, 1975.

Textele în persană medie au fost editate și traduse de către Werner Sündermann în *Mitteliranische manichäische Texte kirchengeschichtlichen Inhalts*, Akademie, Berlin-Est, 1981.

Fragmentul pahlavi M7981 = T III 260bI este tradus în Asmussen, *Manichaean Literature*, ed. cit., p. 124-125.

68. Aug., C. *Faust*. VI.8 ; vezi *De mor. Man.* II.9.14 ; 18 ; 61.
69. Asmussen, *Manichaean Literature*, p. 125.
70. Aug., *De nat. boni* 46.
71. M7984 = T III 260eI și M7981 ; citat după Asmussen, *Manichaean Literature*, p.127.
72. Acest proces este diferit la Theodor bar Konai, Augustin și Mihail Sirul (Cumont, *Recherches* I, p. 42) : Marele Arhonte Saklas îi devoră pe monștrii masculi, iar soția sa Nebroel pe cei femele, după care au un raport sexual și Nebroel îi naște pe Adam și apoi pe Eva.
73. Motiv pentru care, bineînțeles, școala germano-suedeză de istorie a religiilor era ferm convinsă că manihesimul ar fi cel mai bun exemplu de „mister iranian al mîntuirii” ! Unii învățați mai susțin și astăzi că maniheismul este iranian, în ciuda faptului că el este în mod vizibil o formă originală de gnosticism, foarte apropiat, în același timp, de acele surse gnostice pe care Mani le-a cunoscut în mod sigur și le-a luat ca premise pînă cînd și-a construit propriul sistem. Chiar dacă anumite texte au fost traduse în limbi iraniene, maniheismul nu devine prin asta mai iranian decît este, să zicem, chinezesc ; traducerile chineze sînt atît de pline de termeni budiști, încît maniheismul ar putea fi interpretat ca o transformare a budismului. Viceversa, se pare că influența maniheistă asupra budismului nu a fost neglijabilă, același lucru fiind valabil și pentru textele zoroasteriene în pahlavi.
74. M7983 = T III 260dI în Asmussen, *Manichaean Literature*, pp. 130-131.
75. *Fihrist*, p. 783 Dodge.
76. Vezi Alexander Böhlig, *Gnosis* III, pp. 108-109.
77. Theodor bar Konai ; vezi Cumont, *Recherches* I, p. 48.

78. *Acta Arch.* XI.1, p. 18.18 Beeson.
79. *Fihrist*, 784-786 trad. Dodge.
80. *Kephalaia* I, p. 12.9 Polotsky și 57, p. 144.13-47.20 Böhlig.
81. Vezi Gedaliahu A. G. Stroumsa, *Another Seed : Studies in Gnostic Mythology* (NHS 24), 1984, pp. 147 sq.
82. *Idem*, p. 148.
83. Vezi Aug., *De Haer.* 46, PL 42 col. 37-38.
84. Stroumsa, *op.cit.*, p. 146.
85. CMC 50.8-52.7. Codicele Mani de la Köln este un codice minuscul dar gros, cu 99 de pagini, aflat în proprietatea Universității din Köln, a cărui existență a fost anunțată în 1970 de A. Henrichs și L. Koenen ; aceștia l-au publicat și tradus în *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 19 (1975), 1-85 și 32 (1978), pp. 87-200. Cu începere din 1979 avem la dispoziție încă o ediție ce conține traducerea textelor (în engleză) : *The Cologne Mani Codex (P. Colon. inv. nr. 4780) „Concerning the Origin of His Body”*, (trad. de Ron Cameron și Arthur J. Dewey), Scholars Press, Missoula, MT, 1979. O mai recentă ediție facsimilată și diplomatică, scoasă de L. Koenen și Cornelia Römer, *Der Kölner Mani-Codex : Abbildungen und diplomatischer Text*, Habelt, Bonn, 1985, permite specialiștilor să-și stabilească propriile conjecturi textuale.
86. M3 Pahl., după L. J. R. Ort, *Mani : A Religio-Historical Description of his Personality*, Brill, Leiden, 1967, pp. 52-54 (adaptarea mea).
87. *Fihrist*, pp. 781-783 Dodge, cu interpolările mele.
88. M178r.66-129, după Böhlig, *Gnosis III*, p. 327, n.140.
89. Vezi Dodge, *Fihrist*, p. 782, n. 184.
90. *Kephalaia* I, p. 144.13-47.20 Böhlig.
91. Shahrastānī 1.92.
92. Alexandru din Lycopolis, *C. Man. opin.* 6.15-16 și fragmentul pahlavi în Boyce, *Reader*, pp. 80-81, tradus în Böhlig, *Gnosis III*, p. 239.
93. M798I I = T III 260bI, în Asmussen, *Manichaeen Literature*, p. 125.
94. *Psalm* 233, p. 9.2.-11.32 Alberry (adaptat în engl. de mine).
95. *De haer.* 38.
96. În legătură cu refacerea de după Frashgird, vezi Asmussen, *Manichaeen Literature*, pp. 125-127.
97. Puech, *Sur le Manichéisme*, pp. 43-44. Această operațiune are loc pe fundalul cosmologiei știute, cu cele opt pămînturi, zece ceruri, două Nave cosmice și cu Roata zodiacului ; cf. M7984 II = T III 260eII Pahl. În Asmussen, *Manichaeen Literature*, pp. 122-124.

98. *Kephalaion* 69, p. 167 Böhlig.
99. *Kephalaion* 69.
100. *Kephalaion* 69, p. 166.31-169.22 Böhlig.
101. P. 118.13-120.20 Böhlig.
102. P. 166.31-169.22 Böhlig. Vezi și Victor Stegemann, „Zu Kapilel 69 der Kephalaia des Mani” (1939), acum în Geo Widengren (ed.), *Der Manichäismus*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1977, pp. 214-224.
103. Vezi articolul meu „Astrology”, în *Encyclopedia of Religion*, Macmillan, New York, 1987.
104. Traduse de Chavannes și Pelliot, *Journal Asiatique* 1913, p. 139.
105. *Ibidem*, pp. 114-116.
106. *Kephalaion* 38, p. 94-95 Polotsky. A se compara acest text cu melothesia din AJ.
107. *Kephalaion* 38, p. 89. 18-102.12 Polotsky.
108. Alfarc, *L'évolution intellectuelle*, p. 117 ; Puech, *Sur le Manichéisme*, p. 53.
109. Puech, *Sur le Manichéisme*, pp. 53-56.
110. Aug., *C. Faust.* XX. 4.
111. Aug., *C. Faust.* XXXII.7.
112. Aug., *Enarr. in Ps.* CXL : 12.
113. Aug., *De haer.* 46, P1 42 col. 37-38.
114. Aug., *De fide contra Man.* 27 ; Alfarc, *Écritures* II, 64 (traducerea mea).
115. M 1391, după Böhlig, *Gnosis III*, pp. 197-198.
116. M 131 IA, Böhlig, *Gnosis III*, p. 197.
117. Aug., *De haer.* 46, P1 42 col. 37.
118. *Fihrist*, p. 788, trad. Dodge.
119. Aug., *De haer.* 46.
120. Aug., *De haer.* 46.
121. Aug., *C. Adimant.* XII.2.
122. Aug., *De haer.* 46 PL 42 col. 35.
123. Vezi Asmussen, *Xuâstvânîft*, pp. 224-227.
124. Aug., *De mor. Man.* 39 ; Alfarc, *L'Évolution intellectuelle*, pp. 126-131.
125. *Kephalaion* 109, p. 262.10-264.19 Böhlig.
126. *Kephalaion* 79, p. 191.9-192.3 Böhlig.
127. Vezi Asmussen, *Xuâstvânîft*, pp. 198 sq.
128. Vezi François Decret, *Mani et la tradition manichéenne*, Seuil, Paris, 1974, pp. 109-110.

- 129. *Kephalaion* 80, p. 192.3-193.22 Böhlig.
- 130. Aug., *Enarr. in Ps.* CCL 12.
- 131. Alfarić, *L'Évolution intellectuelle*, p. 138.
- 132. *Idem*, p. 136.
- 133. VI.4, p. 7 Beeson.
- 134. *Acta Arch.* VII.5
- 135. P 13.21-14.1 Polotsky ; vezi Ort, *Mani*, p. 121.
- 136. Böhlig, *Gnosis III*, pp. 80-81.
- 137. C. *Faust*. I.1.
- 138. Alfarić, *L'Évolution intellectuelle*, p. 83.
- 139. M 91, după Ort, *Mani*, p. 141 (adaptarea îmi aparține).
- 140. Aug., *De haer.* 38 ; cf. *Fihrist*, p. 796 Dodge.

Capitolul VII

Paulicianismul sau marcionismul popular

*Adevărata bucurie a lui Dumnezeu
este să fie învins de om.*

Elie Wiesel

1. Izvoare

Există numai o singură sursă de informații asupra doctrinei pauliciene : *Istoria folositoare, contrazicerea și răsturnarea găunoasei și deșartei erezii a maniheenilor numiți și paulicieni*, redactată în anii 870-871 de către un scriitor bizantin altminteri necunoscut, Petru din Sicilia¹ ; această scriere este urmată de trei *Predici* ale aceluiași autor, scopul lor fiind să combată cele trei teze principale ale paulicienilor : dualismul, docetismul și negarea transsubstanțierii. *Predicile* nu adaugă nimic semnificativ la datele furnizate deja de *Istorie*.

Petru din Sicilia a scris el însuși o versiune prescurtată a *Istoriei* sale, în anii 871-872, în majoritatea manuscriselor acesteia figurînd drept autor Petru Egumenul². Evident, soluția acestei șarade este foarte simplă, după cum a arătat Paul Lemerle : Petru din Sicilia era călugăr și egumen³. Tot pe la 871-872⁴, Fotius, Patriarhul din Constantinopol, a scris o *Povestire pe scurt a recentei reapariții a maniheenilor*⁵, bazată exclusiv pe compendiul și pe *Istoria* lui Petru Egumenul din Sicilia. Alte informații sînt cuprinse în cele patru Formule de abjurare, utilizate de Biserica bizantină la convertirea paulicienilor, numiți mai des, însă în mod eronat, maniheeni, datorită faptului că erau adepții dualismului⁶.

2. Doctrina pauliciană

„Un singur lucru ne desparte de cei de la Roma”, i-ar fi mărturisit paulicienii lui Petru din Sicilia : „Noi spunem că există un Dumnezeu care este tatăl ceresc și care nu are putere în lumea asta, ci în cea de apoi, și că mai este un Dumnezeu, făcătorul lumii, care are putere asupra lumii de acum ; în vreme ce romanii recunosc existența unui singur Dumnezeu, care este totodată tatăl ceresc și creatorul întregului univers.” Paulicienii își spuneau creștini, pe ceilalți creștini îi numeau „romani”⁷.

După ce definește în aceeași termeni dualismul paulician, *Istoria* lui Petru menționează încă cinci puncte fundamentale ale doctrinei paulicienilor : ei nu recunosc virginitatea Mariei care, după ce l-a născut pe Isus (al cărui trup era, totuși, ceresc), „i-a mai născut și alți fii lui Iosif” ; nu recunosc misterul transsubstanțierii ; resping simbolul crucii, resping în totalitate Vechiul Testament, acuzându-i pe profeți că sînt „mincinoși și hoți” (*plani kai lestai*) și posedă un canon neotestamentar (a cărui structură o vom analiza în cele ce urmează) ; în sfîrșit, îi resping pe preoții Bisericii⁸. *Compendiul* nu adaugă nimic semnificativ acestor acuzații, în vreme ce prima dintre Formulele de abjurare⁹ menționează și o altă credință răspîndită, potrivit căreia Domnul „s-a folosit de pîntecele Maicii Domnului ca de o pungă [*balantion*]”, în sensul că a trecut prin Maria ca printr-un canal, fără s-o atingă sau să fie atins de trupul ei. Cu privire la nașterea virginală a lui Cristos, Fotius comentează : „Aducîndu-și cu el din înalt și trupul, a trecut prin ea [prin Fecioară] ca printr-un canal (*hos dia solenos*) și [spun ei] această Fecioară curată și neîntinată, după nașterea Mîntuitorului a mai născut și alți fii, de la Iosif”¹⁰.

Concisă și aparent corectă, a doua Formulă anatemitizează :

1. Pe oricine spune și crede că există două principii, unul bun și altul rău, unul creator al Luminii și altul al Noapții, unul creator al oamenilor și altul al îngerilor și al altor viețuitoare...
2. Pe cei care rostesc acest lucru absurd, că Diavolul cel pervers ar fi autorul și Arhonte materiai și a toată lumea vizibilă și al trupurilor noastre...

3. Pe cei care denigrează Legea mozaică și spun că Profeții nu se trag de la [principiul] cel bun...
4. Pe cei care resping căsătoria și rostesc despre ea acest lucru de hulă, că înmulțirea și mersul înainte al seminției noastre vine de la Diavol...
5. Pe cei care proferează această blasfemie, că unul [un membru] din Sfinta Treime, și anume Fiul și Cuvîntul cel de o ființă cu Dumnezeu Tatăl s-a făcut om [doar] în aparență și în mod iluzoriu (*kata phantasian kai dokesin*) și nu om într-adevăr, deși a fost fără păcat...
6. Pe cei care înfățișează crucea și moartea lui Cristos, și învierea lui, drept o aparență...
7. Pe cei care nu cred cu adevărat că ceea ce Cristos a dat Apostolilor zicîndu-le „Luați și mîncăți” este trupul și sîngele lui, ci afirmă prostia că ar fi vorba de Evanghelie și de Apostol¹¹.

Interesantă este de asemenea și Formula a patra¹², deși ea este tîrzie și s-ar putea referi, în realitate, la bogomili¹³. Ni se spune că aceștia îl numesc pe Satan – Dumnezeu-Creatorul, „mărturisesc că Domnul nostru a pățimit, însă declară că nu s-a născut cu adevărat din sfînta, pururea-fecioară și preacurata Maică, ci numai în aparență, *dokesei*”¹⁴.

Luîndu-se după un episod din *Istoria* lui Petru, toate celelalte izvoare vorbesc despre *reservatio mentalis* a ereticilor, capabili să mărturisească pe față credința ortodoxă, dar să dea, pe ascuns, un înțeles simbolic cuvintelor Crezului; ca și despre felul lor de a se ascunde și de a se preface în ochii altora că urmează credința ortodoxă și cultul ortodox. *Compendiul* le mai pune în seamă și întovăăriși promiscue¹⁵; în Formulele de abjurare¹⁶, acestea se transformă pe dată în stereotipele orgii de Anul Nou cu luminile stinse, puțin plauzibile.

Structura canonului neotestamentar paulician ne este descrisă de Petru din Sicilia în capitolele 42-44 ale *Istoriei* sale :

Ei nu recunosc decît tetrada Sfințelor Evanghelii și cele paisprezece epistole ale Sfîntului Pavel și catolica lui Iacob, textul lor fiind același cu al nostru, cuvînt cu cuvînt. Mai țin și epistolele, blesmate de Dumnezeu, ale învățătorului lor Sergius, pline de trufie și de necredință. Ei nu recunosc, prin urmare, cele două [epistole]

catolice ale lui Petru, principele apostolilor, pe care îl dușmănesc și îl acoperă cu ocări și cu injurii nenumărate, cu ce gânduri în mintea lor eu nu știu¹⁷.

O scolie la capitolul 42 din *Istorie* vine să mai adauge că paulicienii de mai târziu „nu recunosc... decât cele patru Evanghelii, preferînd-o pe cea a lui Luca, și cele cincisprezece epistole ale Sfîntului Pavel, căci ei mai au și o epistolă către Laodicensi”¹⁸.

Acestea sînt toate datele de care dispunem asupra doctrinei paulicienilor. Dualismul profesat de ei este opoziția marcionită dintre cei doi Dumnezeu (*de futuro versus de praesenti*), debarasată de orice complicație și contradicție: Demiurgul și Arhonteii lumii acesteia, cunoscut tuturor și care domnește peste epoca prezentă, pe de o parte, și Dumnezeul ascuns al epocii care va să vină, pe de alta. Între cele două epoci, cea prezentă și cea viitoare, se situează sfîrșitul lumii. Demiurgul este Dumnezeul din Vechiul Testament, un text pe care paulicienii îl resping în întregime. Toate acestea aduc cu un marcionism popular, cultivat în împrejurări dificile și cu mijloace precare, întemeiat pe un canon neotestamentar din care s-au scos epistolele lui Petru, cel pe care Marcion îl considera un fals apostol¹⁹.

Dualismul paulician reprezintă o regresie a dualismului marcionit la elementele sale primare: cele două divinități. Toate atitudinile distinctive ale paulicienilor – tendința lor antiiudaică, docetismul, respingerea sacramentelor și a crucii – derivă din această premisă simplă, care le furnizează un infailibil *principiu de exegeză biblică*.

3. Ipoteza armeană

Numele de „pauliceni”^{*} trimite la o persoană – fondatorul sectei sau un conducător important al ei – pe nume Pavel (Paul). Însă derivatul grecesc normal în acest caz ar fi *pauliano*i și nu *paulikiano*i. Și, într-adevăr, adepții lui Pavel din Samosata, susținător al ereziei adopționiste din secolul al III-lea, fost cîndva episcop al Antiohiei, sînt numiți *pauliano*i. Termenul *paulikiano*i pare să fie un construct

* În spațiul ortodox românesc a circulat și denumirea „pavlichieni” (n.ed.).

în care a intrat sufixul armenesc depreciativ – *ik* ; în opinia lui Runciman²⁰, aceștia trebuie să fi fost, prin urmare, adepți ai vreunui Pavel demn de dispreț sau niște adepți vrednici de dispreț ai lui Pavel. Dar ai căruia Pavel ? Este numai una dintre întrebările (greșit puse) care au menținut o vreme iluzia că secta deosebit de transparentă a paulicienilor ar putea ascunde vreun mister.

Paulicianismul a prezentat cândva o mare importanță în istoria curentelor dualiste occidentale, deoarece, conform cunoscutei ipoteze difuzioniste, era singura verigă de legătură care ar fi putut explica reluarea gnosticismului de către ismailism, bogomilism și catharism. Este vorba de teza clasică a lui Ignaz von Döllinger, reluată și dezvoltată ulterior de Steven Runciman, Raoul Manselli, Milan Loos, Henri-Charles Puech, Heinz Halm și alții, combătută însă cu înverșunare de o serie de cercetători ai literaturii armenie, cum ar fi F.C. Conybeare (1898) și, mai recent, Nina G. Garsoian²¹. Rațiunea acestui *intermezzo* armenesc a constituit-o descoperirea, în prima jumătate a secolului al XIX-lea, a Scripturii unei secte armenesti, sectă care părea să se tragă dintr-un grup din vechime identificat uneori cu mesalienii și a cărei denumire a părut apropiată celei de *paulikianoii*. Toate acestea, după cum a subliniat Paul Lemerle²², se întemeiază, din nefericire, pe o confuzie. Vom schița în continuare datele problemei, cu speranța de a putea contribui la risipirea acestei neînțelegeri.

Documentele armenesti îi ignoră cu desăvârșire pe pauliceni, însă menționează o erezie al cărei nume se apropie, fonetic, de al acestora : *payl-i-keank*. Dar această sintagmă nu pare să facă referință la vreun Pavel²³. *Payl* înseamnă „murdar”, iar acei *payl-i-keank* menționați întâia oară în anul 555²⁴ sînt, pur și simplu, „cei murdari”, sau „cei care duc o viață murdară”²⁵. Sectanții astfel numiți vor fi combătuți mai serios la Conciliul din Dvin, în 719, de către katholikos-ul Ioan din Ojun²⁶, după care numele lor dispare din circulație. Însă N.G. Garsoian crede că *payl-i-keank* trebuie să fie una și aceeași sectă cu acei *mclneut'iun* (de la *mclne*, „murdărie”) condamnați la anul 447 de Marele Sinod din Shahapivan²⁷. Acești *mclneut'iun* au mai fost confundați cu mesalienii (din sirianul *metsalleyane* ; și în armeană *c* se pronunță *ts*), cei mai „murdari” dintre ereticii de care aflăm din vechile izvoare, care mergeau pînă la a-și petrece întreaga

viață în desfrîu, orgii și schimb de parteneri²⁸. Întrucît adaptările armenesti ar putea foarte bine să se întemeieze pe un joc de cuvinte care să evidențieze intenția ironică a preacucernicilor Părinți, e foarte posibil ca acei *mcIneut'iun* să fi fost mesalieni. Oricum, paulicieni nu puteau fi, chiar dacă s-ar fi dovedit, cum crede N.G. Garsoian, *payl-i-keank*.

Aceștia din urmă nu au nici o legătură cu mesalienii, și nici cu paulicienii, deși sînt, într-adevăr, adepții unui „neînsemnat Pavel” – adopționistul Pavel din Samosata. Sub un alt nume, această erezie a continuat să existe multă vreme după condamnarea ei de către Ioan din Ojun. La începutul secolului al XI-lea, Grigore Magistros, guvernator în Vaspuragan și Taron, a devenit persecutorul adepților unei secte care se așezase între 836 și 855 în regiunea T'ondrak, la nord de lacul Van, și avea să fie cunoscută sub numele de *t'ondrakeci*. Pe la mijlocul secolului al XI-lea, acești *t'ondrakeci* au fugit în Siria și nu mai apar menționați în izvoarele armenesti de după 1166. Este interesant pentru istoria tuturor grupărilor persecutate, inclusiv a dualiștilor din Occident, să descoperim că acești *t'ondrakeci* continuau să existe între 1833 și 1847 la Ark'weli și că au avut amabilitatea de a le furniza istoricilor un document prețios : o copie manuscrisă datînd din 1782 a unei scrieri vechi numite *Cheia adevărului*. Analiza acestui text demonstrează fără să mai lase vreo îndoială că acești *t'ondrakeci* erau adopționiști și totodată infirmă cu desăvîrșire posibilitatea ca ei să fi fost paulicieni. Ei credeau că Isus Cristos nu este Fiul lui Dumnezeu, că nașterea lui nu a fost virginală și nici concepțiunea lui imaculată, și că Dumnezeu l-ar fi adoptat drept Fiu al său la vîrsta de treizeci de ani, cînd s-a botezat în Iordan. În consecință, botezul ortodox al pruncilor trebuia abolit și rezervat numai adulților²⁹. Această doctrină este o versiune simplificată a formei mai sofisticate de adopționism pe care e posibil ca Pavel din Samosata să o fi predicat în secolul al III-lea și se suprapune cu credințele acelor *payl-i-keank* din secolul al VIII-lea.

Concluzia este limpede : credincioșii *payl-i-keank*, adepții disprețuitului Pavel din Samosata, nu au nici o legătură cu „pavlichienii” bizantini, „adeptii vrednici de dispreț ai lui Pavel”. Căci acest din urmă Pavel nu este altcineva decît însuși Apostolul Pavel, cel venerat de Marcion și de paulicieni (vezi *supra*, capitolul I).

Orice alte speculații cu privire la evoluția paulicienilor, întemeiate pe falsa premisă că, la un moment dat, aceștia s-ar fi identificat cu cei numiți *payl-i-keank*, trebuie respinse ca nefondate³⁰. Fapt evident în acest climat, atât adopționiștii cât și paulicienii dualiști au trăsături comune, cum ar fi negarea nașterii feciorelnice a lui Isus Cristos sau respingerea crucii și a sacramentelor. Putem considera însă că, în ciuda puternicelor analogii dintre o serie de premise antinomiste ale ambelor secte, ele trebuie să fi ajuns la aceste credințe pe căi complet separate.

Un adopționist dintre cei simpli (cum n-au fost, nici nu mai e nevoie s-o spunem, teologii din Antiohia și, cu siguranță, n-a fost Pavel din Samosata) ar refuza să dea crezare poveștii despre nașterea virginală a lui Isus, fiindcă ea se dovedește perfect inutilă: pînă la treizeci de ani, Isus n-a fost decît un om ca toți ceilalți, născut dintr-o femeie ca toate celelalte.

Este, de asemenea, foarte limpede motivul disprețului pe care docetii îl manifestă față de cruce: venerarea ei ar presupune credința că Isus a murit pe cruce, lucru pe care ei îl resping. Mult mai puțin limpede este motivul pentru care fac același lucru adopționiștii, însă este oricum exclus ca un docet să împrumute această credință de la un adopționist, cum ne sugerează N.G. Garsoian.

Tot astfel, este posibil ca sacramentele să fie disprețuite în egală măsură, dar din motive diferite, de docetii și de adopționiști. Docetii au motive să se îndoiască de eficiența sacramentului, bazat pe ceea ce ei consideră a fi scenariul – eronat – al morții lui Cristos, în care cred creștinii vulgari („romanii”). Adopționiștii pot să respingă toate sacramentele în consecința atitudinii lor logice de respingere a botezului pruncilor, mai ales dacă persecuțiile statornice îi fac să se îndrepte spre o stare de spirit antinomistă.

Ațit adopționismul cât și dualismul sînt *sisteme*. Posibilele comunicări dintre ele nu sînt în măsură să explice ocurențele istorice ale dualismului ca derivate din adopționism, ori viceversa. Dualismul continuă să străbătă istoria numai pentru că el continuă să existe *ca sistem* în mințile celor care îi cultivă principiul și îi transformă și multiplică roadele.

4. *Dualismul paulician*

Mai circumspect decît predecesorii săi, care îi luau drept marcioniți autentici pe paulicieni, Adolf von Harnack îi consideră a fi doar pe jumătate marcioniți – *halbschlächlige Marcioniten*³¹. Dmitri Obolensky observă că nu sînt nicăieri menționate la paulicieni encratismul și vegetarianismul³². Cu toate acestea, una dintre Formulele de abjurare le atribuie (în mod improbabil) respingerea căsătoriei³³. Nici pronunțata respingere pauliciană a sfintelor taine nu își are vreo paralelă în marcionism. Marcioniții practicau botezul, împărtășania (cu apă în loc de vin) și ungerea cu mir, iar liturghia lor se aseamănă cu cea a Bisericii primitive³⁴.

Totuși, faptul că toate aceste elemente ale paulicianismului nu există în marcionism, despre care se presupune că ar fi „originea” paulicianismului, *nu înseamnă că paulicienii au trebuit să le „împrumute” de undeva*.

Teoria actuală a transmiterii istorice greșește oferind ipoteza că totul trebuie să aibă un precedent istoric din care să derive. Dimpotrivă, transmiterea cognitivă înseamnă pur și simplu că de la o minte omenească la alta se comunică niște *principii*, fie și în modalități evazive sau aluzive³⁵, și că aceste principii continuă să acționeze în conformitate cu tiparele specifice ale minții umane. Este plauzibil, din punct de vedere *istoric*, să credem că acel contact al paulicienilor cu marcionismul s-a redus la cîteva lecții orale de exegeză a Bibliei marcionite (sau a unui canon ortodox, însă abreviat), pe care Constantin din Mananali le-a primit de la vreun călugăr sirian, pe deplin convins de lipsa de valabilitate a Vechiului Testament și de opoziția dintre cei doi Dumnezeu. În felul acesta Constantin din Mananali a intrat în posesia unor dezvoltări marcionite ale acestei ipoteze, însă minții lui proprii îi revenea elaborarea, pe cărările logice accesibile fiecăruia dintre noi și încă, s-ar putea, neschimbate de șase mii de ani, de alte soluții pentru acele întrebări la care învățătorul lui nu avusese timp să răspundă.

Paulicienii nu îmbrățișau opțiunea eroică, supraumană a marcioniților care își ajutaseră efectiv persecutorii să-i extermine. Ei își desfășurau existența sub ochiul vigilent al unei Biserici puternice.

Singura alegere pe care au făcut-o a fost să pună în practică opțiunea antinomistă și să se lupte cu Biserica în așa fel, încât să nu devină victimele acesteia.

Docetismul lor, care presupune trecerea lui Cristos prin trupul Mariei *sicut per fistulam* și realitatea pătimirii pe cruce a corpului-fantasmă al Mântuitorului, nu însă și realitatea morții sale pe cruce, derivă direct din marcionism.

Respingerea împărtășaniei este, în mod evident, o consecință a aceleiași negări a corpului material al lui Cristos. Un fantaziast care nu recunoaște trupului lui Cristos nici un fel de realitate fizică va nega, firește, prezența acestui trup într-o bucată de pâine. Respingerea totală poate fi totuși evitată printr-o interpretare ulterioară a eucharistiei în termeni simbolici (drept comemorare a ultimei Cine cu apostolii, a prezenței lui Cristos în rîndurile comunității creștine etc.). Însă paulicienii decid să repudieze euharistia, interpretînd simbolic vorbele *hoc est corpus meum*, drept o referire la Cuvîntul lui Cristos, care îi va inspira pe discipolii săi³⁶.

Cu privire la cruce, fantaziastii nu dispun de prea multe posibilități de alegere: fie că o resping în virtutea imposibilității morții lui Cristos, fie că o acceptă sub pretextul că are o funcție comemorativă, simbolică. Paulicienii susțin că „nu trebuie să fie venerată această bucată de lemn, unealtă blestemată”, căci adevărata cruce este Cristos însuși³⁷. Au acceptat totuși să se închine crucii, păstrînd o *reservatio mentalis*³⁸, însă nu i-au atribuit nici o funcțiune pozitivă, deoarece nu recunoșteau rolul mîntuitor al morții lui Cristos.

Nu este clar din ce motive repudiau paulicienii botezul, căruia îi dădeau o interpretare simbolică³⁹. P. Lemerle opinează că nu practicau botezarea cu apă din pricină că, după spusa Evangheliilor (Matei 3:11; Luca 3:16; Ioan 1:26, 33), Cristos botează „cu Duhul Sfînt și cu foc”⁴⁰. Din moment ce respingeau atîtea aspecte ale dogmei ortodoxe, nu e de mirare că paulicienii îi detestau pe preoți și nu îi recunoșteau pe sfinții ortodocși⁴¹. În definitiv, nu degeaba considerau ei că „romanii” se află pe o cale greșită.

Toate acestea ne arată că paulicienii erau niște marcioniți populari, tîrzii, care au știut să ajungă la concluzii antinomiste proprii cu privire la autoritatea Bisericii ortodoxe.

NOTE

1. Majoritatea izvoarelor privind istoria paulicianismului se află acum adunate, editate și traduse în vol. *Les Sources grecques pour l'histoire des pauliciens d'Asie Mineure : Texte critique et traduction* de Ch. Astruc, W. Conus-Wolska, J. Gouillard, P. Lemerle, D. Papachrysantou, J. Paramelle, în *Travaux et Mémoires* 4 (Centre de Recherche d'Histoire et Civilisation Byzantines), De Boccard, Paris, 1970, pp. 1-227.

Cele trei *Predici* (ultima incompletă) ale lui Petru din Sicilia sînt incluse, după *Historia*, în ediția lui Migne, PG 104 : Photii, *Opera omnia*, followed by the works of Petri Agrorum Episcopi, Bartholomaei Edesseni Opuscula. Edited by J.-P. Migne. Tomus 4 (*Patrologiae cursus completus*, Series Graeca, edited by J.P. Migne, Tomus 54), col. 1305/6-1349/50.

Studiul științific fundamental asupra paulicianismului îl constituie lucrarea lui Paul Lemerle, „L'Histoire des pauliciens d'Asie Mineure d'après les sources grecques”, în *Travaux et Mémoires* 5(1973), pp. 1-144, cu o bibliografie adnotată conținînd douăzeci și opt de titluri (pp. 2-15).

Informații despre paulicieni mai cuprind și lucrările de acum clasice ale lui Ignaz von Döllinger (*Beiträge I*, pp. 1-33), Dmitri Obolensky (*The Bogomils*, pp. 46-48), Steven Runciman (*Medieval Manichees*), Raoul Manselli (*L'Eresia del male*, pp. 65sq.) și Milan Loos (*Dualist Heresy*, pp. 32-40). Ele reflectă un stadiu al cunoașterii problemei care a fost cu totul depășit și radical modificat prin lucrările lui Paul Lemerle și activitatea colectivului francez.

2. *Sources grecques*, pp. 8-97.
3. Lemerle, *op.cit.*, p. 31.
4. *Idem*, p. 47.
5. *Sources*, pp. 99-183.
6. *Sources*, pp. 185-207.
7. *Précis* 9, p. 85 ; *Historia*, 36-37, pp. 19-20.
8. *Historia* 39-45, pp. 20-22.
9. Form. abj. I. 4, p. 191.
10. Photius 20 pp. 126-127.
11. Form. abj. II. 1-7, pp. 194-197.
12. *Sources*, pp. 202-207.
13. *Sources*, pp. 189-190.

14. Form. abj. IV.2, p. 203.
15. *Epitome* 24, p. 92.
16. Form. abj. III. 9, p. 201 ; IV. 7, p. 205.
17. *Sources*, pp. 20-23.
18. Lemerle, *Histoire*, p. 132. Nu este vorba de Epistola marcionită către Laodiceeni (care corespunde celei către Efeseni în canonul ortodox), ci de un fals, publicat de A. von Harnack în *Marcion : Das Evangelium von Fremden Gott* (reimprimare), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1985, pp. 137* sq.
19. Harnack, *Marcion*, p. 45.
20. Runciman, *Medieval Manichees*, p. 48.
21. Ipoteza armeană se află concentrată în lucrarea, plină de contradicții de ordin logic însă dotată cu o bună bibliografie (pp. 241-255), a Ninei G. Garsoian, *The Paulician Heresy : A Study of the Origin and development of Paulicianism in Armenia and the Eastern Provinces of the Byzantine Empire*, Mouton, The Hague and Paris, 1967.
22. Lemerle, *Histoire*, pp. 12-24.
23. În afară de cazul că ar conține un joc de cuvinte, ceea ce ar putea fi posibil ; însă N.G. Garsoian nu-l sesizează. Demonstrația ei suferă și de pe urma acestei omisiuni.
24. Garsoian, *Paulician Heresy*, p. 89 ; textul se dă în al doilea appendix, la pp. 236-238.
25. *Idem*, p. 210.
26. *Idem*, p. 94.
27. *Idem*, pp. 207-208.
28. Maximus, *De ecclesiastica hierarchia* 6, col. CCXXX Kmosko.
29. Garsoian. *op.cit.*, pp. 151-157.
30. Vezi, de pildă, Garsoian, *op.cit.*, p. 184.
31. Harnack, *Marcion*, p. 383*.
32. Obolensky, *The Bogomils*, p. 47.
33. Form. abj. II. 4.
34. Harnack, *Marcion*, pp. 144-145.
35. „Transleptis”, ca să folosim termenul lui Harold Bloom, este modul obișnuit de comunicare între ființele omenești, numai rareori bazat pe enunțuri directe și neunivoce și, chiar și atunci, nedezvăluind motivațiile ascunse ale unor asemenea enunțuri.
36. Lemerle, *Histoire*, p. 130.
37. *Précis* 13 ; Lemerle, *Histoire*, p. 129.
38. Petru din Sicilia, *Historia* 116 ; Photius 22 ; 76.

39. Lemerle, *Histoire*, p. 130.
40. *Idem*, p. 129, n. 43.
41. *Idem*, p. 130.

Capitolul VIII

Bogomilismul : un pseudodualism

*Dacă ne închipuim că Satan este stăpînul lumii...
atunci... nu mai poate să existe liberul arbitru.*

Martin Luther, *De servo arbitrio*

1. Izvoare

Există un singur izvor direct cu privire la bogomilism, *Întrebările lui Ioan (Interrogatio Johannis)*, un text apocrif adus din Bulgaria pe la 1190, în vremea cînd Nazarie din Concorezzo era episcop cathar în Lombardia, și tradus în latină. S-au păstrat trei manuscrise și un text imprimat, din două redactări diferite : una numită „redactarea de la Viena” sau „V” (Viena, ms. BN lat. 1137 fol. 158 v.-160), cealaltă numită „redactarea de la Carcassonne”, după un original pierdut, aparținînd Inchiziției din Carcassonne (cel mai vechi manuscris este cel din Dôle, D)¹.

Primele izvoare indirecte fac referință la bogomilismul bulgar : este vorba de scrisoarea a doua a patriarhului din Constantinopol, Teofilact, către Petru, țarul bulgarilor (940-950) și de *Tratatul contra bogomililor* al lui Cosma Preotul, scris la puțină vreme după 972².

Izvoarele bizantine se dovedesc incomparabil mai bogate în informații cu privire la mitologia bogomilică, cel mai vechi dintre ele fiind scrisoarea călugărului Eftimie din Mînăstirea Maicii Domnului [*Theotokou tes Peribleptou*] de la Constantinopol. Eftimie provenea din Asia Mică, din thema Opsikion (*tou opsikiou*), dioceza Acmoniei din Frigia, unde bogomilii erau cunoscuți sub numele de

phoundagiagites sau *phoundaites*, din cuvîntul latin *funda*, intrat în limba greacă și însemnînd „traistă”, cu referire la obiectul în care acești „trăistari” își adunau pomenile. În limba bulgară li se spunea *torbeshi*, de la *torba*, însemnînd de asemenea „traistă”³. Eftimie de la Mănăstirea Maicii Domnului scria pe la 1050⁴, în aceeași perioadă în care Mihail Psellos își compunea al său *Dialogus de daemonum operatione*, în care sînt cuprinse o serie de informații destul de îndoielnice despre niște „euchites” (mesalieni) părăind să se asemeze cu bogomilii.

Un secol mai tîrziu, capturarea lui Vasile, îndîrjitul conducător al bogomililor din Constantinopol, este povestită cu toate pitoreștiile ei amănunte în *Alexiada* Anei Comnena (1148). Împăratul Alexios reușește, printr-un șiretlic, să obțină de la Vasile o expunere a credințelor bogomile. Așternute pe hîrtie de un secretar care se afla ascuns, istoricul ecleziastic Eftimie Zigabenos, aceste mărturisiri au intrat în componența lucrării sale *Panoplia dogmatica*, una dintre variantele căreia a fost editată de către Gerhard Ficker (1908) sub titlul *De haeresi Bogomilorum narratio* (la ea ne vom referi de acum înainte sub abrevierea *Narratio*), și publicată laolaltă cu *Epistula invectiva*⁵ a lui Eftimie de la Maica Domnului. Celelalte izvoare existente sînt mai puțin importante pentru studierea mitului⁶. Pe tot cuprinsul Europei răsăritene mitologia bogomilică s-a interferat cu legende populare dualiste⁷, însă deși aceste materiale populare au suferit, într-un anume stadiu, o vădită influență bogomilă, este posibil ca ele să fie mult mai vechi decît bogomilismul.

2. Prolog în ceruri

Două izvoare sînt de acord cu existența a șapte ceruri⁸, opt dacă socotim și cerul vizibil, făurit de Satan⁹. Eftimie Zigabenos nu menționează decît un cer și un pămînt create de Dumnezeu și un cer și un pămînt create de Satanael (Samael), într-un gest de imitare a lui Dumnezeu, lucru ce sugerează un dualism radical¹⁰.

Sathanas, asimilat cu „iconomul cel nedrept” din parabola lui Cristos (Luca 16:1-8)¹¹, este administratorul întregului univers și poate circula fără opreliști de la tronul Tatălui nevăzut și pînă la

Iad¹². În *Interrogatio* se afirmă că universul se compune din șapte ceruri și din zonele de dedesubt ale acestora : zona Aerului, a Apelor superioare, a Apelor inferioare, a Pământului (susținut de doi Pești), a Norilor „care adună apa oceanului” (*tenentes pelagum maris*)¹³, precum și zona ultimă, unde se află Iadul, *geena ignis*. Totalul este de șapte niveluri superioare (ceruri) și șapte niveluri inferioare.

Pricina căderii lui Satan este trufia. El maimuțărește puterea creatoare a Tatălui și vrea să domnească peste o împărăție similară. În acest scop, căutînd un loc unde s-o înalțe, cutreieră cele șapte niveluri inferioare, trecînd mai întîi prin Poarta Aerului, apoi prin Poarta Apei – pe care i le deschid îngerii păzitori ai elementelor respective, Apa și Aerul¹⁴. Dedesubtul Apelor superioare lumea este oarecum organizată, însă lipsesc îngerii, ceea ce înseamnă că Tatăl nu își exercită controlul pînă aici. De aceea Sathanas, întorcîndu-se la îngerii de sus din cer, se proclamă căpetenie a acestei împărății inferioare, preexistente dar nerevendicate de nimeni, și încearcă să-i convingă pe îngeri să-l urmeze. Argumentele sale sînt extrase chiar din parabola evanghelică (Luca 16 : 1-8) : în calitate de ispravnic necredincios, el abuzează de puterea sa pentru a reduce datoriile îngerilor față de Dumnezeu, cîștigîndu-și astfel un alai de îngeri, „ademenindu-i pe îngerii Tatălui nevăzut” pînă în cerul al cincilea¹⁶. Atunci Dumnezeu, supărat, le poruncește îngerilor credincioși să-i despoaie pe răzvrătiți de toate însemnele rangului lor ceresc și ale demnităților încredințate (veșminte, tronuri, coroane). Sathanas este aspru pedepsit, căci i se luă „lumina slavei sale” (*lumen gloriae suae*), „obrazul i se făcu asemenea fierului înroșit în foc, iar trăsăturile chipului i se preschimbară într-unele cu totul omenesti și căpătă șapte cozi cu care trase [în jos, după sine] a treia parte din îngerii Domnului”¹⁷. Alungat din postul lui de conducere și din lăcașurile sale cerești, Sathanas se așează împreună cu îngerii săi rebeli pe firmament și îl roagă pe Dumnezeu să-i arate milă. „Iar Tatăl s-a îndurat de ei și le-a dat un răstimp de odihnă de șapte zile, în care să facă ei ce vor”¹⁸.

Este evident că episodul nu are numai destinația de a arăta că fostul ispravnic necredincios nu s-a îndreptat nici acum și că va continua să exploateze slăbiciunea lui Dumnezeu (respectiv, bunătatea acestuia), ci și pe aceea de a sublinia paralelismul dintre crearea lumii în decurs de șapte zile (Geneza 2 : 2) și imitația de creație a lui

Sathanas, care se desfășoară tot în șapte zile. Căci Sathanas se folosește de răgazul acordat pentru a construi lumea la care visase, el fiind arhitectul acestei lumi, nu creatorul ei. Îngerii Aerului și ai Apelor ridică în ceruri două treimi din apa ce acoperea pământul, iar ceea ce mai rămâne formează mările. Și, în ciuda faptului că Sathanas este cel care comandă, despărțirea apelor are loc la porunca Tatălui (*sed precepto patris*)¹⁹ care, în felul acesta, intervine în crearea lumii inferioare. Atunci, nu cumva oare printr-o înțelegere greșită ereziologiei îi atribuie Diavolului *creația* lumii inferioare? Formal, textul din *Interrogatio* este corect: Diavolul își închipuie că el este autorul creației, însă Dumnezeu însuși intervine. Pus în asemenea termeni, anticosmismul bogomilic este cu totul relativ.

Suit în picioare pe cei doi Pești (semnul zodiacal al Peștilor?), îngerul Apelor ridică pământul, „și atunci apăru uscatul”²⁰. Apoi Sathanas luă coroana de la îngerul Aerului și dintr-o jumătate a ei își făcu tronul, iar din cealaltă făcu lumina Soarelui. Coroana îngerului Apelor îi sluji pentru a face lumina Lunii și pe cea a zilei (sau a stelelor), în vreme ce din pietrele scumpe de pe cele două coroane făcu „armata stelelor” (*omnes militias stellarum*)²¹. Din ea făuri mai târziu îngerii care supraveghează fenomenele meteorologice – vântul, tunetul, ploaia, grindina și ninsoarea²², „și porunci pământului să dea la iveală toate ființele vii, animalele, copacii și ierburile, și porunci mării să zămislească peștii și [*probabil*: <porunci> aerului <să producă>] păsările cerului”²³. Glosa anonimă adaugă: „Păsările și peștii nu au suflet, animalele nu au nici ele suflet omenesc, dar păsările și peștii primesc ceea ce au de la apă și aer, animalele de la pământ și de la aer”²⁴.

Celelalte izvoare sînt mai puțin precise: Cosma atribuie „creației” Diavolului: „cerul, soarele, stelele, pământul, omul”²⁵; Eftimie de la mînăstirea Maicii Domnului îl consideră pe Diavol creatorul lumii vizibile, cu excepția Soarelui și a sufletului omenesc²⁶; Psellos îi rezervă Tatălui ocîrmuirea zonei de deasupra universului (*ta hypercosmia*), Fiului mai mic (=Cristos) pe cea a zonei celeste (*ta ourania*) și Fiului cel mare (=Satanael) pe cea a lumii (*ta enkosmia*)²⁷. Eftimie Zigabenos îl identifică pe Diavol cu Dumnezeuul Vechiului Testament, care își făurește pentru sine un al doilea cer și un al doilea pământ, despărțite de împărăția lui Dumnezeu; de altfel toate sursele par să implice o asemenea identificare²⁸.

Tripartiția universului la Psellos corespunde unui mit menționat și în alte surse : Tatăl are doi Fii, pe Satanael, întâiul născut (*prōtotokos*), care stăpânește pământul, și pe Isus, fiul cel mic (*neōteros*), care domnește în cer²⁹. Eftimie Zigabenos mai precizează că întâiul născut Samael-Satanael îi este superior lui Isus-Logosul³⁰, identificat în altă parte cu arhanghelul Mihail³¹. Cosma contrazice aceste date, afirmând că Isus este primul născut, iar Diavolul este fiul cel mic³². Psellos îi împarte pe euhiți în trei grupuri : unul care îi venerază pe amândoi fiii lui Dumnezeu, unul care îl venerază pe Isus și unul care îl venerază pe Satanael, „făuritor (*demiourgos*) al plantelor, al animalelor și al tuturor corpurilor compuse”, atribuindu-i lui Isus, fratele ceresc, fenomenele meteorologice nefavorabile, produse din invidie față de rînduiala bună a lui Satanael³³.

În cele din urmă, obiectul relatării lui Zigabenos devine Treimea bogomililor, în care autorul detectează influențe sabeliene : Fiul și Sfîntul Duh sînt ipostaze distincte *numai* în timpul celor treizeci și trei de ani ai vieții lui Isus pe pămînt (între 5500 și 5533 de la facerea lumii), după care se contopesc din nou. Imaginea acestei Trinități era un Tată cu chip omenesc avîndu-l pe Fiu la dreapta lui, iar la stînga pe Sfîntul Duh, reprezentat sub formă de raze care îi emană din ochi³⁴.

3. Antropogonia

Într-o serie de variante, antropogonia reprezintă în mod cert miezul însuși al mitologiei bogomilice. După *Interrogatio*, Sathanas îl plăsmuiește pe om din lut după chipul și asemănarea sa, poruncindu-le îngerilor din al treilea sau al doilea cer să intre în acest trup ; la fel procedează cu femeia, slujindu-se însă de îngerul din primul (sau al doilea) cer³⁵. Cei doi îngeri, care nu par afectați de căderea lor anterioară, sînt foarte descumpăniți și varsă lacrimi amare văzîndu-se închiși în învelișuri care sînt nu doar muritoare, ci și diferențiate sexual (*in divisis formis ; dissimiles forma*). Ei, care nu cunoșteau aceste ciudate deosebiri, încearcă zadarnic să aibă raporturi sexuale la porunca lui Sathanas, căci, evident, „nu știau cum să înfăptuiască păcatul”, *nesciebant facere peccatum*³⁶.

Atunci, Sathanas recurge la un șiretlic ingenios, care vine să se adauge repertoriului nostru, deja considerabil, de interpretări ale Genezei : face Raiul, îi așează acolo pe oameni și sădește la mijloc o trestie (Pomul Cunoașterii Binelui și a Răului), iar în ea îl ascunde pe șarpele cel fluid, care nu e nimic altceva decât saliva lui Sathanas³⁷. Bogomilii nu s-au mulțumit cu nici una din soluțiile gnostice de care au putut lua cunoștință din literatura ereziologică. Au născocit un nou scenariu, în care și Pomul Cunoașterii și Șarpele nu sînt altceva decât însuși Demiurgul ! Dovedind un exces de subtilitate, șiretlicul Diavolului constă din a-i împinge pe oameni să încalce interdicția de a mîncă din roadele Pomului Cunoașterii, formulată tot de el. Așadar el impune regula și tot el îi împinge pe îngerii întrupați s-o nesocotească.

Pătrunzînd în Șarpe, Cel Rău o seduce pe Eva și o fecundează cu coada lui : „De aceea nu sînt numiți oamenii fiii lui Dumnezeu, ci fii ai Diavolului și ai Șarpelui, îndeplinind planurile diavolești ale părintelui lor pînă la sfîrșitul veacurilor”³⁸. Devenind robi ai concupiscentei diabolice, Adam și Eva dau naștere unui neam satanic, care se propagă potrivit străvechii doctrine a traducianismului : din acuplarea fizică a părinților derivă noi suflete. În cazul nostru, spiritele căzute se multiplică în ceruri și pătrund în trupurile de noroi ale femeilor, *corpora feminea lutosa*³⁹.

Eftimie de la Mînăstirea Maicii Domnului cunoaște o versiune diferită a acestui mit⁴⁰. Arhonteale acestei lumi modelează trupul lui Adam și vrea să așeze în el sufletul furat lui Dumnezeu (împreună cu Soarele). Îndată ce îl introduce pe gură, sufletul iese prin anus, iar operația inversă duce la un rezultat invers, dar la fel de nesatisfăcător. Vreme de trei sute de ani trupul lui Adam rămîne lipsit de suflet, pînă cînd Arhontelui îi vine în minte ideea să înghită animale spurcate, precum șarpele, scorpionul, cîinele, pisica, broasca și să scuie acest groaznic amestec asupra sufletului. Apoi, astupîndu-i lui Adam anusul, îi suflă pe gură sufletul. Din pricina dezgustătorului său înveliș material, sufletul rămîne în trup.

Acest mit frust poate crea nedumeriri pînă ajungem să recunoaștem în el o versiune deformată a străvechii doctrine a spiritului contrafăcut (*antimimon pneuma*). Avem aici o versiune populară și negativă a celui pur și intelectual vehicul neoplatonic al sufletului, *ochema*, și, în ultimă instanță, a aristotelicianului *proton organon*,

trupul astral care învăluie sufletul mai înainte ca acesta să fie introdus în trup⁴¹.

Versiunea lui Zigabenos este mai simplă⁴²: Samael-Satanael încearcă să animeze trupul umed al lui Adam cu propriul său spirit (*pneuma*), însă spiritul îi iese imediat prin degetul mare de la piciorul drept, ducînd după el o substanță umedă din care se va ivi Șarpele. Numai după ce se va ruga lui Dumnezeu să-i trimită o parte din Spiritul său va reuși Satanael să-l facă pe Adam să se ridice în picioare. Și aici, ca și în versiunea celui alt Eftimie, unde sufletul omenesc era *furat* de la Dumnezeu, sufletul derivă direct de la Dumnezeu. Și, la fel ca și în *Interrogatio*, sufletul este un înger inocent, liber de orice urmă de răutate.

4. Istoria neamului omenesc

Eftimie Zigabenos este singurul autor care furnizează amănunte asupra posterității Arhontelui și a lui Adam. Dumnezeu a acceptat să-i trimită lui Samael sufletul omenesc, deoarece Samael făgăduise că noua rasă va completa locurile din cer rămase goale în urma căderii îngerilor. Este limpede, prin urmare, că și sufletul omenesc este angelic. Dar, invidios pe Dumnezeu, Samael nu-și ține făgăduiala și se împreunează cu Eva, stricînd astfel toate generațiile umane viitoare. Rodul acestei nelegiuiri sînt Cain și sora sa Calomene⁴³. De la Adam, Eva îl zămislește pe Abel, care va fi ucis de Cain.

Ca să-l pedepsească pe Satanael, Dumnezeu îl lipsește de particula divină – *el*, lipsindu-l astfel de orice putere creatoare. Satan devine atunci o ființă întunecată și diformă (*skoteinos kai dyseides*), însă Dumnezeu, în bunătatea lui, îi îngăduie să domnească mai departe asupra lumii⁴⁴.

În continuare, îngerii se unesc cu fiicele oamenilor iar fiii lor, giganții, se ridică împotriva Arhontelui, care îi va distruge prin potop, cruțîndu-l numai pe Noe, cel care îl venerază sincer⁴⁵.

Interrogatio nu continuă firul epic, nu urmărește consecințele împreunării dintre Diavol și Eva. Sathanas guvernează lumea din lăcașul lui de deasupra norilor, prin intermediul slujitorilor săi. Pentru a încropi o istorie mincinoasă a lumii, Arhonteii îl răpește în

cerul său pe Enoh. Enoh scrie șaptezeci și șase de cărți cuprinzând descrierea acestei împărății cerești inferioare, iar astfel oamenii uită de cele șapte ceruri de sus, ale Tatălui. Mai mult, Enoh își învață fiii „rînduiala jertfelor și a ritualurilor nelegiuite”⁴⁶. Tatăl hotărăște atunci să-l trimită pe Isus, Fiul care șade alături de el, pentru a dezvălui adevărul. Sathanas află de intențiile lui Dumnezeu și îi trimite lui Moise bucăți din trei arbori, ca să facă din ele crucea lui Isus. Totodată îi dă lui Moise Legea și îl ajută să traverseze Marea Roșie. Tatăl nu renunță totuși la planul său. Pentru a-i pregăti calea lui Isus, trimite mai întâi în lume un înger – pe Maria. Isus intră și iese prin urechea ei (cea dreaptă, precizează Zigabenos) –, secvență mitică atestată și la vechii Părinți ortodocși. Zigabenos mai adaugă și că Maria nu a fost conștientă de trecerea lui Isus : acesta a trecut prin ea așa cum trece apa printr-o conductă⁴⁷.

Isus nu are trup fizic (care să conțină lut). El îmbracă doar un trup imaterial, pe care îl părăsește în zona Aerului, atunci cînd se întoarce în împărăția tatălui său. Nu are nevoie de hrană, moartea și învierea lui nu sînt reale⁴⁸.

Auzind despre venirea în lume a lui Cristos, dar neștiind unde să-l găsească, Arhonteii îl trimite pe îngerul său Ilie, unul și același cu Ioan Botezătorul, cel care botează cu apă și știe să-l recunoască pe Isus după porumbelul care se așează pe el. Numai botezul lui Isus, cu Spirit, poate aduce salvarea. Expresiile „trupul meu” și „sîngele meu” se referă metaforic la rugăciunea Domnului. Bogomilii resping sfintele taine ale Bisericii, pe care le asociază cu răii creștini, discipoli ai lui Ioan Botezătorul care „cunună și se căsătoresc”, în vreme de discipolii lui Isus sînt encratiți : „ei sînt ca îngerii lui Dumnezeu din cer, în Împărăția Cerului, sînt *eunuchi propter regnum celorum*” (Matei 19 : 10-12)⁴⁹.

Lumea va dăinui cîtă vreme numărul Dreptilor ce sînt primiți în cer nu-l va întrece pe cel al locurilor rămase goale în urma căderii îngerilor. Scenariul eschatologic se bazează pe Apocalipsa lui Ioan. Cristos urmează să vină, împreună cu apostolii, să judece universul ; demonii și închinătorii lor vor fi azvîrliti în focul veșnic, Cei Drepti vor moșteni Împărăția Cerurilor. „Iar atunci, la îngăduința Tatălui, o ceață întunecoasă și o gheenă de foc (*obscuritas tenebrosa et geenna ignis*) vor țîșni din adîncul pămîntului pînă la văzduhul firmamentului”⁵⁰.

Sathanas și oastea lui demonică vor fi aruncați într-un lac de foc atât de adânc, încât o piatră azvîrlită în el de un bărbat de treizeci de ani ar ajunge pe fundul lui abia după trei ani. Acolo Diavolul va fi încătușat cu „lanțuri indestructibile”, pe cînd „Drepții vor străluci cu soarele în Împărăția Tatălui lor”, iar Fiul lui Dumnezeu va sta în dreapta Tatălui⁵¹.

5. Consecințe doctrinale și etice ale mitului bogomilic

Trăind în manieră encratită pentru a imita viața îngerilor, abținîndu-se de la tot ceea ce derivă *ex coitu* și de la lucruri care, precum vinul, au fost inventate de Diavol pentru a stimula procreația⁵², bogomilii dovedesc și o atitudine clar antinomistă față de doctrina, sacramentele și etica Bisericii.

Cosma Preotul le atribuie credința că autorul minunilor făptuite de Isus ar fi Diavolul însuși⁵³. După H.-Ch. Puech, aceasta înseamnă că ei dau miracolelor o interpretare simbolică, nu literală.

Celelalte date oferite de Cosma sînt întărite și de restul izvoarelor. Bogomilii resping botezul, împărtășania, cultul crucii, cultul Fecioarei și al sfinților, al icoanelor și al moaștelor, ierarhia Bisericii, liturgia și rugăciunile ortodoxe. Singura rugăciune pe care o acceptă este Tatăl Nostru. Ei cred că edificiile materiale ale bisericilor sînt ascunzișuri ale lui Satan. Disprețuiesc bogăția și autoritatea și incită la nesupunere civică. Cu toate acestea, se prefac a fi creștini exemplari⁵⁴. Eftimie de la Mînăstirea Maicii Domnului mai adaugă acestui și așa impresionant repertoriu antinomist respingerea dogmelor Învierii din morți și a Judecării de Apoi⁵⁵.

Zigabenos, sursa cea mai completă de care dispunem în privința bogomilismului bizantin, furnizează și alte informații asupra practicilor și riturilor comunității bogomilice – care însă nu își au locul în capitolul de față⁵⁶.

Potrivit lui Cosma, bogomilii bulgari resping Legea și pe Profeți⁵⁷, în vreme ce bogomilii bizantini acceptă, după informațiile lui Zigabenos, un canon neotestamentar ortodox, la care se adaugă cele șaisprezece cărți ale Profeților și Psalmii⁵⁸. Interpretarea dată de ei Scripturilor este una alegorică. Zigabenos oferă cîteva exemple grăitoare⁵⁹, dintre

care poate cel mai pregnant este cel referitor la descrierea veșmintelor sumare purtate de Ioan Botezătorul în deșert – o fișie de țesătură din păr de cămilă în jurul șoldurilor și o cingătoare de piele –, precum și la hrana acestuia (lăcuste și miere sălbatică, după cum aflăm din Matei 3 : 4). Părul de cămilă reprezintă numeroasele comandamente ale Legii mozaice (*tas entolas ton mosaikou nomou*), impură ca și cămila, deoarece îngăduie regimul carnivor (*kreophagya*), jurămintele, jertfele, uciderea etc ; cingătorea de piele, din contra, simbolizează Sfânta Evanghelie, care a fost scrisă pe pergament din piei de oaie ; lăcustele sînt iarăși poruncile Legii, care nu face distincția între bine și rău, pe cînd mierea sălbatică este iarăși Sfînta Evanghelie, dulce ca mierea pentru cei care o primesc⁶⁰. Acest gen de exegeză, rezultat al unui efort hermeneutic considerabil, ne arată că bogomilismul s-a dezvoltat într-un climat de rafinament intelectual, perfect identificabil în cel al călugărilor bizantini din vremea respectivă.

6. Creștinii din Bosnia

Această erezie de proveniență bizantină este atestată pentru prima oară în Bosnia la anul 1199. Însă încă din 1167 preotul Nicetas/Nichinta, prezent la Conciliul Cathar de la Saint-Félix-du-Lauragais, menționa existența unei biserici cathare dalmate, iar scrierea *De haeresi catharorum in Lombardia* (datînd din jurul anului 1200) face referință la relațiile nemijlocite dintre comunitățile cathare din Mantova și Vicenza și „Sclavenia” sau „Sclavania”, identificate de Anselm din Alexandria ca fiind *terra* (quae) *dicitur Bossona* (Bosnia, parte din Croația, numită în documentele medievale „Slavonia”)⁶¹. Din nefericire, indiciile privitoare la acești eretici bosniaci care, la fel ca și bogomilii, își spun creștini, excluzîndu-i de la această denumire pe toți ceilalți, sînt foarte puține. Potrivit unui manuscris glagolitic din secolul al XIV-lea, credința lor ar fi asemănătoare cu cea a bogomililor : „Ei spun că Domnul nostru Isus Cristos n-a avut un trup omenesc adevărat, că Fecioara Maria era un înger și multe alte greșeli împotriva credinței catolice... Ei condamnă căsătoria, unele mîncăruri și multe alte lucruri”⁶².

O scrisoare din iunie 1223 a legatului papal în Burgundia, cardinalul Conrad de Urach, raportează existența unui „antipapă” cathar, rezident „pe teritoriul bulgar în Croația și Dalmația, la hotarele poporului ungar”, care i-ar fi dat investitura lui Barthélemy de Carcassonne, pentru ca acesta, la rîndul lui, să poată să numească episcopi cathari în regiunea Agen. Ar putea fi oare acest misterios „antipapă” slav, *djed*-ul, „Fratele mai mare”, *Magister* ori *Abbas* al Bisericii patarine bosniace, așa cum cred și Christine Thouzellier și Franjo Sanjek? Greu de spus, cu atît mai mult cu cît nu există nici un fel de dovezi că acești „creștini” din Bosnia erau dualiști⁶³.

Singurele fapte certe care se cunosc în legătură cu acești „creștini care se împotrivesc păcatului”, formînd probabil un ordin religios⁶⁴, sînt renunțarea la botezul cu apă al „romanilor” (înlocuit printr-un „botez al Cărții”), contestarea valorii operelor de binefacere, și (potrivit unui izvor datînd de la 1454) refuzul de a face vreun jurămînt⁶⁵. Lucrarea *Dubia ecclesiastica* (ulterioară anului 1373) a franciscanului Barthélemy d’Auvergne, vicar al ordinului în Bosnia (1366-1375), confirmă respingerea botezului, adăugînd că bosniacii neglijează taina căsătoriei, luîndu-și o soție cu simpla condiție ca ea să-i fie credincioasă soțului. Toate acestea par să semene cu legile etnice ale germanilor, de pildă, neimplicînd vreo negație dualistă a lumii de aici.

Cu excepția manuscrisului glagolitic, care ar putea să se inspire dintr-un izvor bizantin referitor la bogomili, mărturiile în legătură cu dualismul ori pseudodualismul „patarinilor”, cum au fost numiți⁶⁶, sînt foarte tîrzii. Una dintre acestea provine de la Iacob de Marchia, vicar al franciscanilor în Bosnia (1435-1438), prin intermediul unui compendiu al scrierii sale *Dialog împotriva maniheenilor din Bosnia*, compendiu redactat tîrziu, în 1697, pentru canonizarea autorului⁶⁷. Confirmînd respingerea de către „creștinii” bosniaci a sfintelor taine și a dogmei transsubstanțierii, compendiu adaugă:

De creatione visibilium et... de animalibus iugulat haeresim Patarenorum, qui visibilium creatorem putabat esse diabolum, stultaque persuasione docebat, hominum animas esse daemones, qui olim de caelo ceciderunt et illuc tandem erant reversuri (Despre creația celor ce se văd și... despre animale, erezia patarinilor bate cîmpii, afirmînd că făcătorul lumii văzute a fost Diavolul, și [ei] mai

răspîndesc și convingerea prostească după care sufletele ființelor omenești ar fi demoni care au căzut odinioară din cer și se vor întoarce înapoi acolo)⁶⁸.

Totodată, patarinii refuză să depună vreun jurămint și susțin că Legea a fost dată oamenilor de Diavol.

Cum arăta oare canonul biblic adoptat de ei? Codexul biblic cel mai complet al creștinilor bosniaci, copiat în 1404 de un oarecare Hval, în vremea *djed*-ului Radomer, pentru Hrvoje, duce de Split, este foarte apropiat de canonul bogomililor bizantini. Conține un Nou Testament neabreviat, patru apocrife, Decalogul (Exodul 20 : 1-7), 151 de psalmi (ultimul fiind apocrif), opt cîntări din Vechiul Testament și Magnificat⁶⁹. Rezultă că, la începutul secolului al XV-lea, creștinii din Bosnia contestau cea mai mare parte a Vechiului Testament, iar motivele lor trebuie să fi fost înrudite cu cele invocate de bogomili. S-ar părea, așadar, că putem admite drept autentică mărturia cuprinsă în manuscrisul glagolitic de secol al XIV-lea. Cu toate acestea, *doctrina dualistă* a bosniacilor nu ne este cunoscută decît din cîteva documente latine, ultimul datînd din 1461, iar documentele prezintă între ele contradicții tulburătoare. F. Sanjek și alți autori n-au reușit să le explice decît contestînd mărturia cardinalului Juan de Torquemada, care va fi luată în discuție în curînd.

O listă a greșelilor datînd din secolul al XIV-lea (dinaintea lui Iacob de Marchia) prezintă, pe lîngă o serie de alte practici ale bogomililor, și următoarele credințe patarine :

Ei susțin că există doi Dumnezeu și că cel mai înalt dintre ei a creat lucrurile spirituale și nevăzute, iar cel inferior, Lucifer, toate lucrurile corporale și vizibile... Ei neagă umanitatea lui Cristos și spun că ar fi avut un corp fantastic și aerian... Spun că Sfînta Maria a fost un înger, nu o ființă omenească... Că Cristos nu a murit cu adevărat, nu a înviat și nu s-a înălțat la ceruri cu adevăratul său trup. De asemenea, ei resping Vechiul Testament, cu excepția Psalmilor, și spun că toți Părinții din Vechiul Testament, Patriarhi și Profeți, sînt osîndiți, după cum sînt toți cei care au fost înainte de Cristos... Îl înfierează pe Ioan Botezătorul și spun că este osîndit... Spun că Legea lui Moise a fost dată de Diavol și că acesta i s-a arătat lui Moise în rugul arzător... Spun că Lucifer s-a dus în cer și i-a ademenit pe îngerii lui Dumnezeu, care au coborît pe pămînt, unde

Lucifer i-a închis în trupuri omenești... Că sufletele oamenilor sînt demoni care au căzut din cer și se vor întoarce în cer, după ce vor fi făcut penitență într-unul sau mai multe trupuri⁷⁰.

Unul dintre punctele în care acest text timpuriu diferă de bogomilism este acela privitor la ideea reîncarnării, pe care un singur autor bizantin o mai susținuse pînă atunci – Ioan Italos⁷¹. Este greu de înțeles ce sens dădeau patarinii penitenței „*in corporis uno vel pluribus*”. După cum vom vedea în capitolul următor, este probabil vorba de doctrina origenistă a asumării unor trupuri diverse. Un lucru pare să fie limpede : că patarinii abandonaseră traducianismul bogomilic în favoarea preexistenței sufletului.

Această mărturie se coroborează cu cea a lui Juan de Torquemada, de obicei contestată :

Există doi Dumnezeu, Domnul cel bun și Domnul răului. Sînt două principii, unul al lucrurilor spirituale și netrupești, celălalt al lucrurilor coruptibile, corporale și vizibile. Primul este Dumnezeul Luminii, al doilea – Dumnezeul Întunericului. Îngerii erau răi prin natura lor și nu puteau să nu păcătuiască. Lucifer s-a urcat la cer, s-a luptat acolo împotriva lui Dumnezeu și a pricinuit căderea multor îngeri. Sufletele sînt demoni închiși în trupuri. Îngerii cei răi, închiși în trupuri, se vor întorce la cer prin botez, purificare (*purgationem*) și penitență. Respingînd și osîndind Vechiul Testament, ei spun că este al Prințului Întunericului⁷².

S-ar părea că ne întîlnim aici cu o formă stîngace de origenism, combinat cu maniheism și păstrînd o parte din consecințele de ordin etic și practic ale unui bogomilism remaniat. În linii mari, aceasta corespunde destul de bine modelului de catharism *radical* (a se vedea capitolul următor). Urmele doctrinelor radicale din Dalmația pot oferi astfel o explicație pentru răspîndirea acestei de a doua mișcări dinspre Bizanț înspre Occident.

Această interpretare prezintă o singură problemă : catharismul radical exista mult mai de timpuriu (din 1167, în Provența) decît mărturiile care îl atribuie patarinilor bosniaci și, prin urmare, dacă acei din urmă l-au îmbrățișat vreodată, se poate foarte bine să-l fi adoptat dintr-o sursă provensală.

7. *Dualismul bogomilic*

Chestiunea dualismului bogomilic este una dintre cele mai dificile cu care ne-am confruntat pînă aici. Pentru că, de fapt, nu e vorba numai de a descrie o doctrină manifest dualistă – ci trebuie mai întîi să hotărîm dacă bogomilii erau sau nu dualiști. Am definit dualismul drept opoziția a două principii. Bogomilismul recunoaște opoziția dintre Dumnezeu-Tatăl și Satan. Dar putem fi siguri că Satan este aici principiul a ceva ?

Crearea lumii îi este, la drept vorbind, atribuită de ereziologi mai degrabă lipsiți de scrupule. Dimpotrivă, mai multe versiuni ale *Genezei* bogomililor subliniază faptul că Satan, un înger de mare rang, alungat din ceruri pentru că dorise să-l imite pe Dumnezeu-Tatăl, nu este *autorul* lumii inferioare, ci numai Meșteșugarul (*demiourgos*), artizanul care o modelează din elemente preexistente. Mai mult, Tatăl însuși intervine în această acțiune. Într-una din variante, universul diabolic este o copie a celui dumnezeiesc, însă elementele din care se compune au fost create de Dumnezeu. În altă variantă, există șapte etaje superioare ale universului și șapte inferioare, unde nu sînt îngeri. Însă și cele inferioare au fost create tot de Dumnezeu, la fel, probabil, ca și nivelul cel mai de jos, Iadul.

La prima vedere, am putea admite și existența unui „dualism moderat” ; dacă privim mai cu atenție însă, poziția bogomililor nu pare defel dualistă și nu se deosebește prea mult de cea a Bisericii, care face din Lucifer un oponent veritabil, însă subordonat lui Dumnezeu. Ca și Biserica, bogomilii au grijă să pună accentul pe monarhia și pe atotputernicia lui Dumnezeu. Din pură bunătațe îi îngăduie Dumnezeu lui Satan să domnească peste lumea pe care el și-a dat atîta osteneală s-o alcătuiască – și prin aceasta să o stigmatizeze. Astfel, dat fiind că Diavolul este arhitectul lumii, însă nu este principiu a nimic, că îi este subordonat lui Dumnezeu și că făptuiește răul numai cu voia lui Dumnezeu (Dumnezeu nefiind nicidecum autor al răului), vom putea înțelege că *bogomilismul nici nu este dualist*.

Ar fi, dacă am putea avea încredere în Zigabenos⁷³, care afirmă că Diavolul este creatorul animalelor și al plantelor. Însă, din nou,

singurul text bogomilic original și autentic, *Interrogatio...*, intervine precizînd că toate ființele vii sînt produse din pămînt și apă (și, probabil, din aer), glosatorul adăugînd că animalele nu posedă suflet, deținînd totuși o esență a elementelor. Or, după cum bine știm, *elementele au fost create de Dumnezeu*, nu de Diavol. Este foarte probabil, prin urmare, ca ereziologii să nu fi înțeles subtilitatea doctrinei bogomile și să-l considere, în mod greșit, pe Diavol „creator” al unei lumi pe care n-a făcut decît s-o construiască.

În gnosticism, materia lumii nu are, în general, origine divină, ori dacă are, este vorba de rămășițe sau de emoții negative. Și pentru Marcion materia este negativă și ne-dumnezeiască. Întunericul manicheist este un principiu rău, pătaș la veșnicie cu Dumnezeu. În ciuda atît de coloratului mit al creației, bogomilismul se află la mare depărtare de aceste forme vechi de dualism.

Ar putea deriva bogomilismul din paulicianism? Și acest lucru pare imposibil. Paulicianismul profesează dualismul radical a doi Dumnezei și a două lumi, ca și Marcion; în mod destul de ironic, acest lucru nu atrage și dispreț manifest pentru trup.

În concluzie, bogomilismul pare a fi original, nu dualist. Cînd se ajunge însă la trupul omenesc, Satan dovedește puteri creatoare efective. Deși lutul nu a fost *creat* de către Diavol, trupul omenesc este în întregime făurit de el, după chipul și asemănarea sa, dintr-o materie umedă care conține multă apă (cel mai de jos dintre elemente) și trimite la forma fluidă a Șarpelui – o expresie foarte originală a antisomatismului. În ciuda acestui fapt, bogomilii arată mai puțină oroare de materie decît mulți dintre primii Părinți ai Bisericii.

Sînt bogomilii adepți ai anticosmismului? Acest lucru ar părea exclus. Chiar dacă Diavolul a alcătuit lumea, Tatăl a intervenit și el în acțiune. Ființele vii s-au ivit din înseși elementele. Animalele sînt vrednice de dispreț doar din pricină că procrează prin coit, însă plantele în general nu, nici măcar vița de vie. Potrivit unei glose la manuscrisul vienez, vița de vie se numără printre cele douăzeci de specii pe care Diavolul le-a plantat în Paradis, care este un loc rău. Plantele nu sînt intrinsec rele; vița de vie este osîndită cu deosebire, fiindcă „Diavolul și-a introdus pe ascuns (*latenter*) gustul său în ea”⁷⁴.

Singurul lucru ce poate fi definit, în deplină siguranță, drept rău în viziunea bogomililor este *concupiscenta*, a cărei chintesență e

Diavolul. Bogomilii se abțin de la consumul de carne și de la raporturi sexuale pentru a contracara dorința care împinge la păcat. Concupiscentța apare o dată cu trupul fabricat de Diavol. Numai Maria și Isus au putut s-o evite, *deoarece ei nu au avut trup fizic* ; ei au fost îngeri, cum sînt și sufletele noastre, numai că nu s-au aflat prizonieri ai unor trupuri. Și ce poate fi mai congruent cu concepțiunea și cu nașterea angelică decît urechea ?

Identificarea Diavolului cu Dumnezeu din Vechiul Testament are un pronunțat iz gnostic. Însă bogomilii dovedesc că nu e vorba de o simplă reminiscență livrescă, prin faptul că aplică într-un mod totalmente creator principiul exegezei inverse la Cartea Genezei, activînd posibilități logice la care gnosticii nu se gîndiseră. Astfel, Satan este în același timp Arborele Cunoașterii și Șarpele ; el o fecundează pe Eva cu coada, zămisbind neamul arhontic al lui Cain, singurul neam care subzistă, din moment ce Cain îl ucide pe Abel, și nu se face nici o mențiune, la bogomili, în legătură cu „rasa neclintită” a lui Seth. Singura rasă mai bună care a existat vreodată, *nefilim* sau giganții, care s-au împotrivit Arhontelui universului, este distrusă în întregime de potop. Noe, Enoh, Ilie, Moise și Ioan Botezătorul sînt cu toții oamenii Arhontelui : Isus Cristos este fiul lui Dumnezeu cel Bun, trimis de Tată ca să dezvăluie adevărul. Arhontezele îl răstignește pe cruce, însă pătimirea și moartea lui Cristos nu sînt reale. Atunci cînd Dreptii vor ocupa toate tronurile rămase libere în urma căderii îngerilor, lumea va fi mistuită de foc, iar Diavolul va fi înlănțuit în adîncurile cele mai de jos ale gheenei. Doctrina potrivit căreia numărul de locuri din cer este egal cu numărul îngerilor căzuți derivă din Augustin și este perfect ortodoxă. Luther a repus-o în circulație la începutul secolului al XVI-lea.

Atitudinea bogomilă în fața inteligenței ecosistemice este ambiguă. Arhitectul ecosistemului este Diavolul, însă creatorul materialului din care acesta e alcătuit este Dumnezeu. Adevărat însă, Diavolul bogomil pare să dispună de mai multă putere creatoare decît Luciferul unor Origen sau Milton.

Întrucît pentru ei esența ființei umane este un suflet angelic, divin deși căzut, bogomilii refuză principiul antropic care cere ca lumea să fie pentru oameni și oamenii pentru lume. Numai trupul aparține acestei lumi, nu și sufletul. Însă refuzul venit din partea bogomilismului nu este identic cu cel al gnosticilor sau cu negația

venită din partea maniheenilor: omenirea nu este superioară Demiurgului, Diavolul, pentru că Diavolul este și el un înger.

Contrar gnosticismului și maniheismului, însă din alte motive decât în marcionism, bogomilismul este pesimist. Îngerul inocent a fost păcălit de Cel Viclean și nu poate evada din condiția blestemată a rasei sale decât renunțând la concupiscentă și la celelalte lucrări ale Arhontelui, adică la credințele și la practicile răilor creștini – „romanii”.

NOTE

1. Cea mai bună ediție a scrierii *Interrogatio*, însoțită de o traducere în franceză și de un comentariu, aparține Edinei Bozóki, *Le Livre secret des Cathares : Interrogatio Iohannis, apocryphe d'origine bogomile*, prefață de Emil Turdeanu, Beauchesne, Paris, 1980.
2. *Le Traité contre les Bogomiles de Cosmas le Prêtre*, trad. de André Vaillant, cu un excelent studiu al lui H.-Ch. Puech (Travaux Inst. Études Slaves 21), Imprimerie Nationale-Droz, Paris, 1945.
3. Pentru alte nume, vezi Dmitri Obolensky, *The Bogomils : A Study in Balkan Neo-Manichaeism* (1948); Hall, Twickenham, 1972, pp. 166-167.
4. Obolensky, *The Bogomils*, p. 174.
5. Gerhard Ficker, *Die Phundagiagiten : Ein Beitrag zur Ketzer-geschichte des byzantinischen Mittelalters*, J.A. Barth, Leipzig, 1908. Lucrarea lui Eftimie Zigabenos, *Panoplia dogmatica*, este publicată în PG 130 col. 1289-1322a.
6. Anatelemele contra bogomililor sînt incluse în *Synodikon*-ul ortodox, un ritual anume pentru prima duminică din postul mare, celebrare restabilită de Conciliul de la Constantinopol în 843, la capătul controversei iconoclaste. Ritualul comemorează încetarea persecuției împotriva icoanelor și a susținătorilor acestora. Textul din 843 a fost revizuit succesiv de Alexis I Comnenul (împărat între 1081-1118), Manuel I Comnenul (împărat între 1143-1180) și, din nou, în secolul al XV-lea. A fost publicat și tradus de Jean Gouillard, *Le Synodikon de l'orthodoxie : Édition et commentaire*, în *Travaux et Mémoires* 2(1967), pp. 1-316. Anatelemele contra bogomililor, la pp. 228-237.
7. Vezi în special cartea, astăzi depășită, a lui Jordan Ivanov, *Livres et légendes bogomiles*, tradusă de M. Ribeyrol, cu o prefață de René Nelli, Maisonneuve-Larose, Paris, 1976, pp. 255sq.
8. *I. Ioh.* 173 V=157 D, p. 72 Bozóki.
9. *Epist.* 33 și comentariul lui Ficker, la, p. 162.
10. *Pan.* col. 1296 = *Narr.* 92, p. 11 Ficker.
11. Cosmas 72 Vaillant; *Narr.* 91 = *Pan.* col. 1296.
12. *I. Ioh.*, p. 45 Bozóki.
13. *Idem*, p. 45 Bozóki.
14. *Idem*, pp. 46-47 Bozóki.
15. *I. Ioh.*, p. 51 Bozóki.
16. O singură coadă în D.

17. *I. Ioh.* 60-63 V, p. 52 Bozóki. O glosă a manuscrisului de la Viena mai adaugă : „Cele șapte cozi sînt cele șapte păcate sau vicii prin care el [Sathanas] îi mai ademenește încă pe oameni, și anume : minciuna, adulterul, avariția, hoția, blasfemia, ura și discordia” (pp. 88-89 Bozóki).
18. *I. Ioh.* 61-63 D, pp. 54-55 Bozóki. „Șapte zile” se interpretează ca șapte zile divine, respectiv șapte secole ; *ibidem*, p. 64.
19. *I. Ioh.* 67 D.
20. *Idem*, p. 54 Bozóki.
21. *Idem*, 72 D.
22. În legătură cu originea îngerilor meteorologici, vezi cartea mea *Expériences de l'extase, de l'Hellénisme au Moyen Âge*, Payot, Paris, 1984, p. 158.
23. Nici în V, nici în D (pp. 56-57) nu este menționat aerul.
24. Glossă la V, pp. 90-91 Bozóki.
25. Cosmas 26, p. 4 Vaillant.
26. *Narr.* : , pp. 33-34 Ficker.
27. Puech, în Puech și Vaillant, *Traité*, pp. 183-184.
28. Puech, *Traité*, p. 202.
29. *Op. daem.*, PG 122 col. 824a.
30. *Narr.* 95., 21 sq. = *Pan.* col. 1293-1295.
31. *Pan.* col. 1301b.
32. Puech, *Traité*, pp. 190-192 ; vezi și Giulia Sfamini-Gasparro, „Il mito bogomilo dei due figli di Dio : Osservazioni storico-religiose”, în *Umanità e storia : Scritti in onore di Adelchi Attisani*, F. Giannini, Napoli 3, sau în *Gnostica et Hermetica*, Ateneo, Roma, 1982.
33. PG 122 col. 825.
34. *Narr.* 94 sq. = *Pan.* col. 1292-1293 ; Puech, *Traité*, pp. 178-181.
35. *I. Ioh.*, p. 58 Bozóki.
36. *I. Ioh.* 93 V.
37. *I. Ioh.*, pp. 58-60 Bozóki.
38. *I. Ioh.* 104-106V, pp. 60-61 Bozóki.
39. *I. Ioh.* 125V, p. 64 Bozóki.
40. *Epist.*, p. 37 sq. Ficker.
41. Vezi cartea mea *Out of This World : A History of Otherworldly Journeys and Out-of-Body Experience, from Gilgamesh to Albert Einstein*, Shambhala, Boston, 1991.
42. *Narr.* 92 = *Pan.* col. 1297.
43. *Narr.* 93.3 Ficker.

44. În legătură cu pierderea particulei divine – *el*, vezi Obolensky, *The Bogomils*, p. 200.
45. *Narr.* 98-99 Ficker = *Pan. col.* 1305.
46. *I. Ioh.* 131 D, pp. 66-67 Bozóki.
47. *Narr.* 93. = *Pan. col.* 1301.
48. *Narr.* 93 = *Pan. col.* 1301.
49. *I. Ioh.* 186-188 V, pp. 74-75 Bozóki.
50. *I. Ioh.* 240-242 V, pp. 82-83 Bozóki; Puech, *Traité*, p. 211, compară această *obscuritas tenebrosa* cu Focul Negru al eschatologiei maniheiste.
51. *I. Ioh.*, p. 884-85 Bozóki.
52. Obolensky, *The Bogomils*, pp. 127-129.
53. Cosmas 32. 12-18V; Puech, *Traité*, p. 209 sq; Obolensky, *The Bogomils*, pp. 131 sq.
54. Obolensky, *The Bogomils*, pp. 130-138; Puech, *Traité*, pp. 213-237, 260-277.
55. *Epist.* 38; vezi Ficker, pp. 167-170.
56. Vezi Puech, *Traité*, pp. 237-260.
57. Puech, *Traité*, pp. 168-177.
58. *Narr.* 98. 10-20 = *Pan. col.* 1262-1293; Ficker, p. 265; Puech, *Traité*, pp. 168-177; Obolensky, *The Bogomils*, 212.
59. *Narr.*, pp. 103 sq. Ficker.
60. *Narr.* 104.4-18 Ficker = *Pan. col.* 1321-1322.
61. Franjo Sanjek, *Les Chrétiens bosniaques et le mouvement cathare XII-XV siècle*, Nauwelaerts-Vander-Oyez, Brussels/Paris/Louvain, 1976, pp. 19-43.
62. *Idem*, pp. 28-29.
63. Împotriva argumentelor destul de slabe ale lui Sanjek, *op.cit.*, pp. 95 sq.
64. Sanjek, *Chrétiens bosniaques*, pp. 88-90.
65. *Idem*, pp. 97-124.
66. După Christine Thouzellier, originea acestui cuvânt e milaneză.
67. Sanjek, *Chrétiens bosniaques*, p. 145.
68. Fol. 242v.
69. Sanjek, *Chrétiens bosniaques*, p. 172.
70. Döllinger, vol. 1, pp. 242-243, n.l; de la Biblioteca Marciana, Veneția, fond Nanni.
71. Potrivit *Alexiadei* Annei Comnena; vezi Jean Duvernoy, *Le Catharisme : La Religion des cathares*, Privat, Toulouse, 1976, p. 345.

72. Rezumatul care urmează pornește de la Duvernoy (*Le Catharisme*, p. 353), care acceptă drept autentică această mărturie.
73. *Narr.* 92.13-16 = *Pan.* col. 1296-1297.
74. *I. Ioh.*, pp. 90-91 Bozóki.

Capitolul IX

Cele două religii ale catharilor

1. *Două forme de catharism*

Expansiunea occidentală a bogomilismului ridică mai multe probleme. S-ar părea că la începutul secolului al XII-lea mișcarea era deja înrădăcinată în Italia de Nord, în Provența (care nu aparținea coroanei franceze) și Franța centrală. Pe la 1167 avusese loc o sciziune importantă în bogomilismul bizantin. O biserică, cea din „Sclavonia”, a rămas credincioasă vechii doctrine moderate sau pseudodualiste ; a apărut însă încă o biserică, suficient de puternică pentru a-și impune dogma asupra catharismului provensal și asupra unei părți a catharismului lombard, care profesa un dualism radical. Centrul noii biserici era o localitate numită probabil Dragovița, care nu figurează pe harta regiunii balcanice¹. Pe la 1190 bogomilii moderați își reluaseră ofensiva în Lombardia, însă Provența le-a rămas inaccesibilă în totalitate, pînă cînd Cruciada și războiul care a dus la căderea fortăreței Montségur au dat naștere unei confuzii generale în rîndul albigenzilor rămași. Pare relativ sigur că dualismul radical a fost exportat în Provența din Imperiul Bizantin, unde originea lui era pur intelectuală (a fost născocit, probabil, într-un centru mînăstiresc, de către călugări care aveau o intensă nostalgie a originismului). Însă nu este nicidecum sigur că erezia radicală ar fi existat în Bosnia mai înainte de secolele al XIV-lea – al XV-lea.

Pe la 1190, Nazarie, episcop cathar de Concorezzo în Lombardia, primise din Bulgaria, ca o confirmare a credinței temperate, textul

scrierii *Interrogatio Johannis*, căruia avea să-i rămână fidel întreaga viață. În 1250, deși înlocuit la conducerea grupului de fostul său *filius maior* Desiderius, care dădea acum tonul, bătrînul Nazarie mai profesa încă fantaziasmul, după doctrina bogomilă „ortodoxă”². Reformată de către Desiderius, Școala din Concorezzo avea să se apropie de doctrina catolică și mai mult chiar decît bogomilismul, făcînd să se adîncească astfel prăpastia care o despărțea de cealaltă școală, a „albanezilor” radicali (probabil de la „albigenzi”) de la Desenzano, pe Lacul Garda.

Unele distincții între „moderați” și „radicali” sînt deja menționate și în cea mai veche dintre scrierile anticathare, *Manifestatio haeresis catharorum* (1176-1190) a lui Bonacursus : „Unii spun că Dumnezeu a creat toate elementele, alții că Diavolul a creat elementele ; dar părerea lor comună este că Diavolul a învrăjbit elementele”³. Textul pare să se refere mai cu seamă la două curente interpretative din interiorul bogomilismului, unul apropiat de catolicism, celălalt dualist.

Mai multe date conține lucrarea *De haeresi catharorum in Lombardia*, redactată între 1190 și 1200, căci Nazarie este menționat aici drept *filius maior* al episcopului Garattus din Concorezzo, iar același Nazarie, aflat încă în viață în 1250, nu putea fi născut înainte de 1165-1170. *De haeresi* menționează trei biserici cathare în Italia ; una la Desenzano, pe Lacul Garda (în apropiere de Verona), profesînd dualismul radical al bisericii din *Drugunthia* ; o a doua – a episcopului Caloiannes din Mantova, derivată din biserica din Sclavonia (Dalmația) ; și a treia – a episcopului Garattus din Concorezzo, provenită din Bulgaria. Sub Nazarie, urmașul lui Garattus, biserica din Concorezzo a profesat pseudodualismul bogomil în conformitate cu *Interrogatio Johannis*.

Salvo Burci din Piacenza, a cărui scriere *Supra stella (sic)* a fost începută pe 6 mai 1235⁴, face deosebirea între *albanenses* (radicali), *concorricii* (moderați) și o a treia categorie, *qui Calojani et etiam Francigenae nuncupantur* („cei numiți ai episcopului Caloiannes sau francezii”), care este un amestec al celorlalte două (*ex toto non sunt ex fide Albanensium, nec ex fide Concorricium*)⁵. Ceva mai tîrziu (circa 1250-1260), o *Brevis summula contra herrores notatos hereticorum* furnizează o listă detaliată, comparativă, a dogmelor profesate de către cele trei grupuri cathare din nordul Italiei, marcate drept A („albanezi”), B (de la Bagnolo) și C (Concorezzo)⁶. Lista,

care contrazice în mai multe puncte izvoarele anterioare, trebuie să fie consultată cu multă prudență.

Expunerea prea puțin sistematică a lui Iacob de Capellis (circa 1240)⁷ nu adaugă nimic nou acestor date. Moneta da Cremona, un dominican care a compus, între 1241 și 1244, un amplu tratat împotriva catharilor și a valdezilor, prezintă separat doctrinele „radicalilor” și „moderaților”. Informații de prima mână oferă însă Raniero Sacconi din Piacenza, în scrierea sa din 1250 *Summa de catharis et pauperibus de Lugduno*. Cathar cu oarecare greutate, Sacconi s-a convertit în 1245 la catolicism, a intrat în ordinul dominican, a colaborat la acțiunile inchizitoriale ale lui Petru din Verona, a scăpat din atentatul în care acesta din urmă și-a pierdut viața, la 6 aprilie 1252, și a devenit, între 1254 și 1259, inchizitorul-șef al Lombardiei⁸. Sacconi distinge și el între „albanezii” radicali din Desenzano și cei moderați, din Concorezzo și Bagnolo⁹. Biserica din Concorezzo era, de departe, cea mai puternică, avînd o mie cinci sute sau chiar mai mulți *perfecti* (*perfecti*, cathari confirmați) dintr-un total care, pe întreaga Europă de sud și de sud-est, nu putea depăși cifra de patru mii. Urmau „albanezii” din Verona, cu cinci sute, în vreme ce „bagnolezii”, concentrați în zonele Mantova, Brescia și Bergamo, atingeau probabil două sute. Pe lângă aceștia, mai exista și o biserică „a francezilor” la Verona și în Lombardia, avînd circa o sută cincizeci de perfecti, și cîteva comunități în Toscana (la Florența și Spoleto), însumînd o sută de perfecti¹⁰.

Albanenses, nu albanezii (care au migrat în valuri spre estul și sud-estul Italiei începînd de la mijlocul secolului al XV-lea) ci albigenzii – cei care aderaseră la doctrina catharilor provenșali din Albi (la nord-est de Toulouse) și din împrejurimi –, se împărțeau în două facțiuni: a lui Balasinanza, episcop de Verona, și a lui Ioan de Lugio (Lugano?) din Bergamo, *filius maior* și, potrivit informațiilor date de Sacconi, ulterior „uns episcop”¹¹. Tot potrivit lui Sacconi, bagnolezii erau, în principiu, de acord cu moderații din Concorezzo, cu deosebirea că, asemeni lui Nazarie, ei rămîneau fantaziaști și, asemeni catharilor, credeau în preexistența sufletului, în vreme ce, sub Desiderius, biserica din Concorezzo abandonase fantaziasmul bogomil și susținea traducianismul bogomil în locul preexistenței sufletului. În fine, Sacconi ne dă și o informație prețioasă în legătură cu bisericile din Toulouse, Albi și Carcassonne, care ar fi fost

radicale, ca și „albanenses”, în vreme ce „francezii” (din Lombardia) țineau credința bagnolezilor, iar catharii din regiunea Le Marche, Florența și Spoleto oscilau între credințele bagnolezilor și „albanezilor”, înclinînd mai degrabă spre ultimii.

Tractatus de hereticis (1266-1267) al inchiizitorului lombard Anselm din Alexandria piemonteză (în apropiere de Torino), care activase în subordinea lui Sacconi, confirma această tripartiție a catharilor italieni în *Garattenses* (de la Garattus, episcop în jurul anului 1190) la Concorezzo, *Albanenses* la Verona și *Bagnolenses* la Bagnolo, în Lombardia. Concorezzienii se împărțeau în două grupări, una a fostului lor episcop Nazarie, care rămăsese fidel doctrinei din *Interrogatio*, text primit pe la 1190 de la un episcop bulgar, cealaltă a lui Desiderius, anterior *filius maior* al lui Nazarie și apoi episcop, care se dezisese de fantazism. Anselm mai distingea trei școli și în rindurile bagnolezilor, fără a explica însă deosebiriile dintre ele.

Catharii înșiși erau perfect conștienți de diversitatea lor. Datorită surselor ereziologice, doctrinele celor trei principale biserici din nordul Italiei ne sînt suficient de bine cunoscute. Două dintre ele profesau un pseudodualism derivat direct din bogomilism ; cea de a treia, desprinsă din trunchiul acelei misterioase biserici din Dragovița, profesa un dualism radical ale cărui elemente proveneau, după cum vom vedea în curînd, din origenism.

2. Pseudodualiștii

Doctrina rezumată de Bonacursus în *Manifestatio* este cea a catharilor monarhieni sau moderați, care credeau că Diavolul este autorul trupului omenesc, în care a întemnițat, cu de-a sila, un înger de lumină. Diavolul a făcut-o pe Eva, a sedus-o și l-a zămislit pe Cain. Abel, în schimb, este fiul lui Adam și al Evei și a fost ucis de Cain. Din sângele lui s-au născut cîinii ; de aceea sînt ei credincioși omului (legendă etiologică populară). Toate cîte sînt pe lume, animate sau inanimate, au fost create de Diavol, însă Bonacursus nu face nici o distincție între *creator* și *factor*, creator și artizan. Fiicele Evei au rămas însărcinate de pe urma demonilor și au dat naștere rasei

Giganților ; aceștia au prins de veste că lumea este creată de un principiu rău. De aceea, în mînia sa, Diavolul i-a nimicît prin potop. Enoh este omul Diavolului, la fel și Patriarhii. Moise a îndeplinit voia Diavolului și a primit de la acesta Legea. David a fost un asasin, iar Ilie a fost ridicat la cer de însuși Diavolul. Însă Duhul Sfînt a vorbit deseori prin gura Profeților. Ioan Botezătorul este omul Diavolului. Concepțiunea Mariei a fost imaculată, fără intervenția vreunui bărbat. Isus n-a avut trup fizic. El nu este egalul lui Dumnezeu (subordinaționism). Crucea e semnul Fiarei din Apocalipsa lui Ioan. Pe lîngă toate acestea, se mai spune despre cathari că sînt vegetarieni, că resping sfintele taine și pe părinții Bisericii și că nu depun jurămînt.

Cu excepția povestirii populare ce explică originea cînelui, singura informație din scrierea lui Bonacursus care nu provine din *Interrogatio* se referă la modalitatea de a se acupla a celor două corpuri cerești majore : „Ei cred că Diavolul însuși este Soarele, iar Eva este Luna și că aceștia doi comit în fiecare lună un adulter, în felul în care se împreunează un bărbat cu o tîrfă. Toate stelele sînt demoni” (*Diabolum esse Solem, Lunam esse Evam, et per singulos menses dicunt eos fornicari*)¹².

De heresi catharorum nu le atribuie catharilor moderați o doctrină dualistă. De fapt, discipolii lui Caloiannes și ai lui Garattus cred într-un singur Dumnezeu atotputernic, creator al îngerilor și *al celor patru elemente*. Mai mult chiar, elementele au fost învrăjbite nu de către Diavol, ci de un înger bun al Domnului. Lucifer a păcătuit în timpul cît s-a aflat în cer, însă catharii vorbesc despre un Spirit Rău, cu patru fețe, care amintește la prima vedere de simbolurile evangheliștilor (om, pasăre, *pește* și fiară). Acest spirit sălășluiește chiar în străfundurile universului. El a fost cel care l-a sedus pe Satan cînd acest intendent l-a vizitat (după *Interrogatio*, Satan a făcut într-adevăr o vizită în Iad), iar Lucifer i-a sedus, la rîndul său, pe îngerii cerești. Nu este imposibil ca descrierea acestui Spirit Rău să fie doar o vagă amintire livrescă a descrierii Regelui maniheist al Întinericului la Augustin, contaminată cu simbolurile mult mai bine cunoscute ale evangheliștilor.

Lucifer este Dumnezeul din Vechiul Testament. El a plăsmuit din noroi trupurile lui Adam și al Evei și a introdus cu de-a sila în ele îngerii. Eva este instrumentul păcatului ; fructul oprit al Arborelui

Cunoașterii este păcatul trupesc. *De heresi* distinge în rîndul catharilor monarhieni două tipuri de teorii asupra originii fiecărui suflet omenesc în parte : unii dintre ei sînt traducianişti, asemeni bogomililor, iar alţii cred în preexistenţa sufletului (ca şi Origen). Se presupune că Dumnezeu a creat o serie de suflete noi pentru a compensa pierderea celor care nu vor avea parte de mîntuirea veşnică.

„Sclavinii” şi bulgarii au un număr de credinţe în comun, se afirmă în *De heresi* : Diavolul a fost cel care a trimis potopul şi l-a cruţat pe Noe, tot el i-a vorbit lui Avraam, a distrus Sodoma şi Gomora, i-a scos pe israeliţi din Egipt, le-a dat Legea şi i-a trimis la ei pe Profeţi. Duhul Sfînt s-a slujit de aceştia din urmă pentru a anunţa venirea lui Cristos. Însă Diavolul nu este decît slujitorul lui Dumnezeu şi acţionează cu voia acestuia.

„Sclavinii” credeau că Isus, Ioan Botezătorul şi Maria au fost trei îngeri ai Domnului, însă Iacob de Capellis, relatînd aceleaşi teze, susţine că Dumnezeu „*tres angelos misit in mundum, unus ex eis formam mulieris accepit, et hic fuit b. Virgo Maria. Alii duo angeli viriles formas sumpserunt. Unus fuit Christum, alius Johannes Evangelista*” („a trimis trei îngeri în lume, unul dintre ei a luat formă de femeie şi a fost Sfînta Fecioară Maria. Ceilalţi doi îngeri au luat chip de bărbat. Unul a fost Cristos, celălalt Ioan *Evangelistul*”)¹³. În felul acesta afirmaţia are mai mult sens, căci bogomilii îl stigmatizau pe Ioan Botezătorul drept unul dintre discipolii Diavolului. În afară de asta, „sclavinii” erau fantaziaşti.

Dimpotrivă, unii dintre „bulgarii” din Concorezzo credeau că Maria a fost o femeie adevărată şi Isus un bărbat adevărat, el murind cu adevărat, însă eliberîndu-se de trupul său în timpul Înălţării la ceruri. (Cum ar putea merge la cer acest trup este o problemă insondabilă pentru ortodocşi, care nu se poate rezolva decît printr-o suspendare a raţiunii.) Pentru aceştia, Ioan Botezătorul era trimisul Diavolului. Recunoaştem aici credinţa reformată a lui Desiderius, care învinge în lupta cu fantaziasmul lui Nazarie şi se apropie foarte mult de doctrina ortodoxă.

Nu se găseşte nici un element cu totul nou în rezumatul pe care Salvo Burci îl face credinţelor celor din Concorezzo¹⁴. Şi el cunoaşte povestea Spiritului cel cu patru feţe şi mai adaugă că Lucifer, Spiritul şi un al treilea partener – Trinitatea malignă – au învrăjbit elementele.

Această inovație derivă probabil dintr-o încercare de a explica pluralul din Geneza 1 : 26 (în latină : „*Faciamus hominem*”) drept referire la Lucifer și la asociații săi (*Lucifer fuit locutum in persona sociorum* : limba lui Burci se situează pe la jumătatea drumului dintre latină și italiană). Episodul trebuie să fie o variantă locală, deoarece nu apare în alte izvoare. În rest, „concorricii” sînt riguros bogomili, fideli textului din *Interrogatio*.

Moneta da Cremona subliniază de mai multe ori că pentru catharii monarhieni Dumnezeu este Creatorul materiei primordiale, în vreme ce Diavolul nu a făcut altceva decît s-o organizeze, el fiind Artizantul (*factor*) al lucrurilor care se văd, căci a lucrat pe un material preexistent ; de aceea, spun ei, Cristos l-a numit Prinț al acestei Lumi. Și nu-l recunosc drept Creator al lumii, întrucît afirmă că „a crea înseamnă a face ceva plecînd de la nimic”¹⁵.

Distincția *creator-factor* a jucat un rol foarte important în polemica dintre *Albanenses* și *Garattenses*, radicalii și pseudodualiștii, după cum dovedește *Cartea celor două principii* a școlii lui Ioan de Lugio (a se vedea în continuare). Iacob de Capellis susține și el că moderații „spun că diavolul nu este Creatorul, ci Meșteșugarul, deoarece el a modelat materia preexistentă a celor patru elemente așa cum olarul modelează un vas din argilă” (*diabolum vero non creatorem, sed factorem dicunt*, quia ex praejacente materia quatuor elementorum operatus est, sicut figulus ex luto vas operatur ; subl. mea)¹⁶.

Lucifer nu este un principiu lipsit de rădăcini ; el a fost creat de Dumnezeu și a păcătuit prin liber arbitru (fiind invidios pe creația lui Dumnezeu). La întoarcerea sa în cer i-a sedus pe îngerii-stele. Soarele, Luna și stelele sînt demoni, iar corpurile cerești majore comit adulter în fiecare lună, produsul acuplării lor fiind roua dimineții : *Dicunt enim quod Sol et Luna et aliae Stellae Daemones sunt, adiacentes quod Sol et Luna semel in mense adulterium committunt, quod in Astronomia legitur de coitu Solis et Lunae. Dicunt enim quod ros ex illo coitu spargitur super aërem et super terram, quod istam claritatem amittent et habebunt eam salvandi qui ex semine angelico, scilicet qui ex Adam generati fuerunt*¹⁷.

Pe lîngă acest mit, pe care l-am întîlnit deja la Bonacursus, despre catharii monarhieni ai lui Moneta ni se mai spune că sînt traducianişti, adversari ai sacramentelor, alegorizanți și subordinaționiști, ceea ce

arată că ei urmează cu rigoare învățătura din *Interrogatio*. Cristologia lor nu ne este relatată în întregime. Aflăm că unii dintre ei cred în trecerea lui Cristos prin Maria ca printr-un tub, iar alții cred că a primit totuși ceva de la ea.

Raniero Sacconi repetă aceleași lucruri în legătură cu monarhienii din Concorezzo : aceștia recunosc un singur principiu, pe Dumnezeu creator al îngerilor și al celor patru elemente *ex nihilo*. Diavolul modelează lumea vizibilă cu îngăduința lui Dumnezeu ; apoi face trupurile oamenilor și îi întemnițează în ele pe îngerii căzuți. Catharii din Concorezzo sînt traducianişti. Resping Vechiul Testament și au mari îndoieli în privința Patriarhilor „și mai ales în privința Profeților” ; mai demult îl socoteau rău pe Ioan Botezătorul, dar în vremea lui Sacconi (1250) își schimbaseră opinia. Cristologia realistă a lui Desiderius prevalase asupra fantaziasmului bogomil, însă acestei concepții îi lipsește un detaliu pentru a alcătui un tablou catolic perfect, deoarece concorezzienii susțin că Cristos și-ar fi părăsit, în timpul Înălțării la cer, trupul, într-un loc ceresc unde stau Fecioara și Apostolii, și că și-l va relua pentru ultima oară la Judecata de Apoi. Evident, Desiderius întâmpină greutăți în înțelegerea accentului pus de Chiril al Alexandriei pe înălțarea la cer a trupului lui Isus, ca să nu mai vorbim de trupul Mariei, și încearcă să rezolve problema diminuîndu-i oarecum importanța. Trupul nu își poate avea locul înaintea lui Dumnezeu, însă are un loc în cer. Era tot ce putea admite Desiderius, care se situa astfel mai aproape de ortodoxie decît unii dintre Părinții antiohieni (vezi *Introducerea*).

Potrivit lui Sacconi, monarhienii din Bagnolo erau fantaziaști ca Nazarie, însă înlocuiseră traducianismul bogomil prin doctrina originistă a preexistenței sufletului.

Anselm din Alexandria mai precizează că Nazarie împărtășea vechea teorie a zămislirii și nașterii lui Isus Cristos prin urechea Mariei și că era în asemenea măsură subordinaționist, încît respingea cu totul divinitatea lui Cristos. Dimpotrivă, cristologia lui Desiderius era realistă (trupurile Fecioarei și al lui Crist sînt făcute din carne, pătîmirea și moartea lui Cristos sînt reale). Fecioara și Ioan Botezătorul stau în Paradis în așteptarea Judecății de Apoi. La Înălțare, Cristos și-a lăsat trupul în Paradis și îl va îmbrăca pentru ultima oară cînd se va coborî să judece viii și morții. Profeții nu au fost răi, deși

Diavolul a vorbit deseori prin gura lor, iar alteleori au vorbit numai ei, ca niște ființe omenești. Ei sînt deja mîntuiți, căci au înviat la moartea lui Cristos.

Nazarie ar fi propovăduit și el povestea împerecherii dintre Soare și Lună, ale cărei produse sînt roua dimineții și *mierea*. Nazarienii se abțineau să mănînce miere.

Anselm menționează existența a trei școli de bagnolezi, dar nu se oprește decît asupra unei singure doctrine, provenită din interpretarea scrierii *Interrogatio*. Într-adevăr, în *Interrogatio* părea să se stabilească o distincție între îngerii *seduși* de Sathanas și cei pur și simplu trași după el cu coada (cozile). Inocența îngerilor implantați în trupurile de țărîină ale oamenilor pledează pentru apartenența lor la a doua categorie. Catharii din Bagnolo fac astfel diferența între îngerii care l-au urmat de bunăvoie pe Sathanas și cei care au fost antrenați fără voie în căderea lui, afirmînd că sufletele oamenilor sînt îngeri din a doua categorie. În rest, bagnolezii sînt traducianști, subordonaționiști și cred – în conformitate cu *Interrogatio* – că Diavolul este autorul fenomenelor meteorologice supărătoare.

În concluzie : catharii monarhieni din Lombardia sînt pseudo-dualiști, aderînd la o etică bogomilă și la o doctrină care derivă direct din *Interrogatio*. Ezeziologii semnaleză cîteva inovații în raport cu acest text :

- mitul Spiritului Rău ascuns în străfundul universului, care substituie pseudodualismului bogomil un dualism radical ;
- mitul împreunării Soarelui cu Luna, lipsit de consecințe doctrinale ;
- realismul cristologic al lui Desiderius și doctrina unui Paradis intermediar, care ia locul fantaziasmului bogomil „ortodox” al lui Nazarie ;
- doctrina origenistă a preexistenței sufletului, care se opune traducianismului bogomil.

În ciuda tuturor acestor transformări, care nu afectează decît unele sectoare ale comunităților monarhiene și nu au, în ansamblu, o pondere doctrinală decisivă, catharismul moderat nu este decît bogomilism în stare pură, antrenat într-un proces de amestec cu doctrina radicală, a cărei proveniență este complet diferită.

3. *Catharii radicali*

Tratatul *De heresi catharorum* le atribuie catharilor din Desenzano un dualism radical. Ei cred în doi Dumnezeu, unul în întregime bun, celălalt în întregime rău, fiecare dintre ei creator de îngeri. Lucifer este Fiul Domnului Întinericului. El se transfigurează într-un înger de Lumină pentru a urca la cerul Dumnezeului bun, unde îngerii intervin în favoarea lui, iar Dumnezeu îl adoptă pe străin și îl face intendent al Împărăției sale – „iconomul necredincios” și „nedrept” din Luca 16:5-7. Dumnezeu se va căi pentru asta, căci Lucifer îi ademenește îngerii și provoacă un adevărat război civil în cer. Dumnezeu se vede nevoit să-l alunge, împreună cu o treime dintre îngeri – cei care au luat parte la răzvrătire. Îngerii sînt alcătuiți din *trup*, suflet și spirit. Trupurile și spiritele lor rămîn în cer; doar sufletele lor cad și sînt întemnițate de Lucifer în trupuri omenești. Ca urmare, oamenii vor avea suflete angelice, dar spirite primite de la Diavol. Cristos coboară pe pămînt pentru a salva sufletele îngerești. Veșmintele, coroanele și tronurile de slavă își așteaptă în cer posesorii de odinioară. La încheierea numeroaselor transmigații dintr-un trup în altul, un suflet care se căiește sincer poate să își recapete corpul și spiritul celest.

Salvo Burci este ceva mai precis și are cunoștință de o tradiție ușor diferită: cei doi creatori coeterni au fiecare o Trinitate și o lume proprie (*habent ambo trinitatem et unusquisque habet suam creationem*)¹⁸. Fiul Domnului Întinericului a urcat pînă la cer cu îngerii lui și a pornit un război fără milă împotriva îngerilor Dumnezeului bun. I-a amăgit pe mulți dintre îngerii lui Dumnezeu și le-a luat sufletele în lumea sa, unde „ele transmigrează din corp în corp, pînă cînd ajung la cunoașterea adevărului” (*vadunt incorporando se de corpore in corpore, dum veniunt ad cognoscendum veritatem*). Îngerii au trup, suflet și spirit. Trupurile sufletelor căzute rămîn în cer, însă spiritele coboară în căutarea sufletelor și, îndată ce un spirit își găsește sufletul, îi vorbește, iar sufletul răspunde: „și îndată ce sufletul își recunoaște spiritul, el își amintește că a fost în cer și că a păcătuit și de atunci înainte începe să făptuiască binele și [se îndepărtează] de păcatul pe care l-a săvîrșit”.

Cristos, Fiul lui Dumnezeu, este un înger, născut din îngerul Maria. Trupul lui era o fantasmă, el n-a suferit, n-a murit, n-a înviat. Lumea aceasta este Iadul, iar alt infern nu există. Când toate sufletele angelice se vor fi reîntors în lumea lui Dumnezeu și își vor fi recăpătat trupurile și spiritele celeste, îngerii Răului vor porni iarăși un război împotriva lor. Acesta pare să fie unul dintre rarele exemple de dualism dialectic, circular, care ajunge din nou în punctul de plecare.

Moneta da Cremona mai cunoaște și alte detalii. Diavolul, părtaș cu Dumnezeu la veșnicie, a creat toate lucrurile vizibile, inclusiv stelele. El este divinitatea din Vechiul Testament, pe care albigenzii îl resping, cu excepția celor șaisprezece cărți ale Profeților, a Psalmilor și a celor cinci cărți ale lui Solomon. Unii dintre ei mai acceptă totuși și cărțile lui Iov și Ezdra.

Dumnezeu este autorul unei Împărății incoruptibile, cu ceruri proprii, cu Soarele, Luna, stelele și cele patru elemente ale ei. Ființele umane cerești – ale acestei Împărății – au, ca și noi, trup, suflet și spirit, însă spiritul lor nu sălășluiește în interiorul trupului.

Satan, „iconomul cel nedrept”, a urcat la cer, i-a sedus pe îngeri, a fost înfrânt de arhanghelul Mihail, a fost alungat și s-a reîntors în Împărăția sa, luând cu sine a treia parte din îngerii Domnului (o aluzie la *Apocalips* 12 : 4), pe care i-a întemnițat în trupuri omenești. Isus a venit în lume pentru a salva sufletele îngerești care, de la venirea lui, se pocăiesc, după ce au primit impoziția mâinilor sau botezul spiritual (*consolamentum* – consacrarea perfectului cathar). În momentul consacrării, fiecare suflet primește un spirit celest ocrotitor, numit *Spiritus Paraclitum* ori spirit consolator, diferit atât de *Spiritus Sanctum*, expresie desemnând spiritul personal al fiecăruia, suflet-înger, cât și de *Spiritus Principale*, care este Sfântul Spirit, a treia persoană a Trinității. Sfântul Spirit și Isus sînt creaturi divine, însă nu sînt egale lui Dumnezeu (subordinaționism). Maria este o ființă celestă, înzestrată, ca toate din specia ei, cu trup, suflet și spirit celest. Isus este și el o ființă celestă, a fost *realmente* conceput și născut ca printr-un tub de către cealaltă ființă celestă care este Maria. Isus suferă și moare *în trupul său celest*, învierea sa fiind, prin urmare, adevărată. Pentru că l-a doborât pe Diavol, Tatăl îi acordă în ceruri un loc la dreapta lui. Unii dintre catharii radicali au credința că Judecata a și avut loc. Miracolele lui Cristos nu sînt

fizice, ci spirituale. Nu există înviere a trupului de carne, ci numai a trupului *angelic sau celest*. Albigenzii neagă liberul arbitru, căci Dumnezeu însuși nu dispune de liber arbitru, astfel că nu l-ar putea acorda creaturilor sale. Profesează preexistența sufletelor, susținând că poporul psihic al lui Dumnezeu este *antiquus*, „primordial”, căci Dumnezeu nu mai creează noi suflete. Sînt împotriva sacramentelor, sînt vegetarieni, nu depun jurămint și nu ucid. Cred că Profeții, care n-au fost răi, și-au rostit profețiile într-o altă lume.

Dosarul cel mai complet asupra catharilor este alcătuit tot de Raniero Sacconi, care menționează existența a două școli : una a lui Balasinanza, episcop de Verona, și una a lui Ioan de Lugio din Bergamo, cîndva *filius maior* al celui dintîi.

Adeptii lui Balasinanza cred în două principii coetern, avîndu-și fiecare propria Trinitate (cea a lui Dumnezeu fiind subordinaționistă), propriii îngerii și propria sa lume. Diavolul merge în cer pentru a se lupta cu Mihail și cu îngerii Domnului și se înapoiază în lumea lui aducînd cu sine a treia parte dintre ei, pe care îi face prizonieri în trupuri de oameni și de animale. Îngerii transmigrează din corp în corp, în așteptarea revenirii lor finale în lumea divină. Aici apar combinate, pentru prima oară, doctrina preexistenței sufletului cu ideea, curentă în catharismul provençal, că reîncarnarea este posibilă nu numai în corpuri omenești, ci și în corpuri ale regnului animal.

Maria este un înger, trupul Mîntuitorului este imaterial, aparent ; Mîntuitorul n-a pățimit, n-a murit (fantaziasm bogomil). Minunile sale nu sînt adevărate. Toți Patriarhii și Ioan Botezătorul au fost în slujba Diavolului, care este autorul Vechiului Testament, cu excepția cărților lui Iov, a Psalmilor, a lui Solomon, a Întelepciunii, a Ecleziaștului și a celor șaisprezece Profeți. „Ei propovăduiesc că lumea aceasta nu va avea sfîrșit, că Judecata de Apoi a și avut loc și nu se va mai repeta, că Iadul, focul și osînda eternă sînt în această lume și nicăieri altundeva”¹⁹.

Tot Sacconi constituie sursa noastră principală de informații cu privire la cel mai original gînditor al catharismului, Ioan de Lugio. Născut pe la 1180, acesta a fost mai întîi călugăr cistercian, devenind ulterior *filius maior*, poate chiar episcop al bisericii cathare din Desenzano²⁰. În 1939, Antoine Dondaine a publicat *Cartea celor două Principii*, o culegere de șapte scrieri provenind din școala lui

Ioan de Lugio. Arno Borst a comentat pe larg paternitatea textelor, Christine Thouzellier a dat o ediție critică a acestora, iar René Nelli le-a consacrat un frumos studiu în care a încercat să demonstreze că la baza lor stă o doctrină augustiniană²¹. Din nefericire, calitatea consemnărilor din *Cartea celor două Principii* este extrem de îndoielnică și, cu toate că ele reușesc să facă lumină asupra dezbaterii dintre catharii moderați din Concorezzo și cei radicali din Desenzano, nu ne sînt de real folos pentru clararea doctrinei proprii lui Ioan de Lugio cu maximă certitudine. În acest scop va trebui să recurgem din nou la Sacconni.

Ioan de Lugio adoptă și adaptează dualismul celor două Principii, iar argumentele sale trebuie să fi fost din categoria celor dezvoltate pe parcursul celei mai valoroase scrieri cuprinse în *Cartea celor două Principii*, *De libero arbitrio*, care debutează cu un nemilos rechizitoriu al teodiceei moniste. Trebuie să existe două Principii – lucrarea reia un argument pe care îl aduseseră și Marcion și manicheenii –, deoarece „pomul cel bun face roade bune, iar pomul rău face roade rele” (Matei 7 : 17). Mai mult, textul îl prefigurează pe Kant, subliniind imposibilitatea logică de a edifica o teodicee coerentă : dacă Dumnezeu dispune de toate atributele pozitive – omnisciență, omnipotență, sfințenie, bunătate, dreptate – atunci el trebuie să fi știut că îngerii săi aveau să cadă și *trebuie să fi voit să-i creeze imperfecti*. Concluzia inevitabilă este că „Dumnezeu ar fi atunci... cauza supremă și principiul oricărui rău.” Școala din Desenzano intenționează să demonstreze că singura teologie coerentă nu poate fi decît dualistă, căci Dumnezeu este sau atotștiutor fără să fie bun, sau bun fără să fie atotștiutor.

Pentru Ioan de Lugio, cele două creații separate sînt procese de ordin spiritual. Cel Rău are multe nume, care sînt tot atîtea ipostaze ale Răului. În polemica sa cu moderații el repetă, la fel de des ca și adeptul său care a compus *Cartea celor două Principii*, că Artizan și Creator, *creator* și *factor* sînt exact același lucru și că nu e adevărat că întîiul creează elementele, iar cel de al doilea modelează lumea, pornind de la un material preexistent. Lumea aceasta este făcută – *creată* – de către Tatăl Diavolului (Diavolul este Lucifer însuși). Bunul Dumnezeu cîrmuiește un univers paralel, invizibil și incoruptibil. Și în lumea paralelă a lui Dumnezeu există căsătorie, luxură și adulter : bărbații acelei lumi au luat în căsătorie pe fiicele

Diavolului, zămisbind astfel neamul Giganților. Toate acestea sînt opera Diavolului, care este mai puternic decît creaturile lui Dumnezeu, și *se petrec fără voia sau îngăduința lui Dumnezeu*.

Un *Compendium ad instructionem rudium* care face parte din *Cartea celor două Principii* adaugă informația că Dumnezeu a creat, din altă materie decît din elementele schimbătoare și lipsite de rațiune ale lumii noastre, un cer și un pămînt locuite de ființe inteligente și sensibile. Astfel Dumnezeu nu e nicidecum creatorul elementelor acestei lumi, „slabe și sărace” (Galileni 4 : 9). „Există un alt *creator* sau *factor* care este Principiul și cauza morții, a pierzaniei și a oricărui rău.” Dumnezeu nu este atotputernic, căci nu are nici puterea de a face rău, nici *puterea de a se autodistrage*, nici puterea de a se dedubla. El este numit „atotputernic” doar în chip metaforic, pentru că este capabil de a săvîrși toate cele bune. Relele provin de la un Principiu al Răului, altul decît Dumnezeu ; acest principiu, Sathanas, „Puterea Întinericului” (Coloseni 1 : 12-13 ; Luca 22 : 53), este puternic în nelegiuire. Răul, împărțit între Domni și Prinți, este coetern cu Dumnezeu și nu va avea niciodată sfîrșit. De fapt, potrivit lui Sacconi, Ioan de Lugio consideră că nimic din tot ce există nu are liber arbitru, nici măcar Dumnezeu, căci altminteri voința lui Dumnezeu ar fi prevalat asupra celei a Diavolului. În consecință, Dumnezeu nu este nici omniscient, nici atotputernic. Nu există decît o singură creatură a lui Dumnezeu care n-a fost întinată de Diavol : Cristos.

Bunul Dumnezeu a înfăptuit cu adevărat tot ceea ce i se atribuie în Vechiul Testament : a provocat potopul și alte urgii pentru a contracara păcatul. Însă toate acestea nu au avut loc în lumea noastră, ci în cealaltă, în lumea Sa. Prin urmare, *Ioan de Lugio acceptă Biblia în întregimea ei drept un document istoric autentic*, însă un document care se referă nu la universul nostru, ci la un univers paralel. Tot în acest univers paralel s-au petrecut și nașterea lui Cristos, Patimile, moartea și învierea lui.

În fine, Ioan de Lugio afirmă că sufletele omenești trec dintr-un corp în altul pînă cînd se mîntuiesc, în cele din urmă – o teorie pe care ne vedem siliți s-o interpretăm drept origenism.

Din nefericire, nu este cu putință să deducem din datele oferite de ereziologi care este relația dintre cele două universuri paralele. S-ar putea ca Ioan de Lugio să fi crezut că lumea de aici este Iadul²².

Înainte de a merge mai departe este necesar să schițăm un tablou sumar și incomplet al vechiului curent de gândire din care a derivat catharismul radical : origenismul.

4. *Origenism și catharism radical*

Urme de origenism au fost descoperite la catharii radicali de către Marcel Dando (1967)²³, iar ipoteza unei relații strânse între origenism și catharism a fost adoptată de Jean Duvernoy²⁴.

Origenismul nu constă integral din doctrina inițială a lui Origen, greu de reconstituit din pricina vicisitudinilor pe care le-au cunoscut scrierile acestuia. El este o transformare a învățăturii originale, elaborată și pusă în practică de monahii egipteni în secolele al IV-lea și al V-lea și combătută în mod sistematic de ereziologi precum Epifaniu²⁵ și fostul origenist Ieronim. Un dosar al acestor dezbateri origeniste a fost întocmit de Antoine Guillaumont în cartea sa despre Evagrie din Pont (1962)²⁶.

Epifaniu îi acuză pe origeniști de patru credințe eretice principale : 1. convingerea că *trupul învierii* nu este identic trupului material ; 2. faptul că sînt *subordinaționiști* ; 3. afirmația că *sufletul omenesc* este preexistent, că aceste suflete preexistente sînt îngeri și puteri superioare, că ele au săvîrșit păcate și de aceea au fost închise în acest trup pentru a fi pedepsite și că Dumnezeu le-a trimis aici în lumea de jos, în vederea pedepsei, ca să suporte aici efectul unei prime judecăți²⁷ ; și 4. faptul că profesează doctrina platoniciană a trupului-mormînt : venind de sus, sufletul (*psyche*) s-a „răcit” (*eppsychthai*) atunci cînd a fost așezat în „îmbrăcămîntea de piele” (Geneza 3 : 21), adică în trupul pămîntesc²⁸.

Toate acestea reprezintă, pînă la un punct, idei autentice ale lui Origen. Chiar și calamburul bazat pe asemănarea dintre cuvintele grecești *psyche* („suflet”) și *psychros* („răcoare, răceală”) a fost folosit de Origen însuși²⁹. Dar, după cum a arătat P.F. Beatrice, Origen nu accepta identificarea, provenind de la Filon, a „îmbrăcămînții de piele” (*dermatinoi chitones, tunicae pelliciae*) din Cartea Genezei cu trupurile pămîntești, lucru ce era, în schimb, acceptat în

vremea lui Epifaniu de către Părinți ai Bisericii, ortodocși și de mare autoritate, precum Ambrozie din Milano³⁰.

Într-o scrisoare a lui Epifaniu din 394, celor patru acuzații de mai sus li se adaugă încă una : și anume, propovăduirea de către origeniști a credinței că „Diavolul va deveni din nou ceea ce a fost, își va recăpăta vechea poziție și se va întoarce în Împărăția cerurilor”³¹.

Într-un pamflet din 396, Ieronim găsește opt capete de acuzare împotriva origeniștilor³²: subordinaționismul, preexistența sufletelor, iertarea finală a Diavolului, doctrina „îmbrăcăminții de piele”, trupul învierii și încă trei puncte care nu figurau la Epifaniu – interpretarea alegorică a Paradisului, ideea că după alungarea din Rai oamenii și-au pierdut asemănarea cu Dumnezeu și o ultimă acuzație, pe care e cazul s-o cităm în întregime : „origenismul crede că apele despre care spune Scriptura că se află deasupra cerurilor ar fi Puteri sfinte și superioare, iar cele care sînt pe pămînt și sub pămînt ar fi Puteri potrivnice și diavolești”³³.

La acestea Ieronim mai adaugă, urmînd o informație orală, primită de la un origenist, că după ei sufletul există ca suflet numai după ce a fost întrupat ; mai înainte, el este sau înger, sau demon³⁴.

A noua incriminare, aparținînd aceluiași Ieronim, se referă la credința că „Soarele, Luna și întreg corul stelelor sînt sufletele raționale, creaturi odinioară corporale supuse acum vanității și corpurilor de foc pe care, în neștiința noastră, le numim luminători ai lumii ; și că ele vor fi eliberate de servitute și corupție pentru a se bucura de glorioasa libertate a Fiilor lui Dumnezeu”³⁵.

Într-o scrisoare din 401, păstrată de Ieronim, Teofil, patriarhul Alexandriei, la început simpatizant, apoi cel mai înverșunat prigonitor al origeniștilor din deșertul Egiptului, oferă cîteva informații de detaliu asupra trupurilor învierii și completează lista erorilor origeniste cu încă două puncte. Trupurile învierii nu sînt incoruptibile, ele rămîn „corporale” ; abia după secole de corporalitate subtilă ființa cunoaște o „a doua moarte”, care desăvîrșește distrugerea substanței corporale³⁶. Cele două noi capete de acuzare împotriva origeniștilor se referă la sfîrșitul domniei lui Cristos și la a doua sa răstignire : „Cristos va fi crucificat într-o zi din cauza demonilor și a crimelor spirituale comise de Puterile superioare”³⁷.

Un al doisprezecelea cap de acuzare este menționat tot de către Teofil, într-o scrisoare din anul 402 : potrivit origeniștilor, *Dumnezeu*

nu este atotputernic și „nu a creat ființe raționale decît în măsura în care putea să o facă”³⁸. Și, în fine, într-o scrisoare datînd din 404, patriarhul adaugă mențiunea că origeniștii sînt encratiți : ei resping căsătoria și procreația³⁹.

Cîte dintre aceste acuzații își află confirmare în lucrările lui Evagrie din Pont, cel mai important dintre origeniștii secolului al IV-lea ? Majoritatea lor, susține Antoine Guillaumont, cel mai distins cunosător al operei lui Evagrie, excepție făcînd subordinaționismul și antisomatismul, căci Evagrie consideră trupul drept cel mai important instrument al mîntuirii⁴⁰. Însă mai apare o problemă. Unele puncte ale doctrinei lui Evagrie care vor căpăta o importanță covârșitoare la catharii radicali n-au fost nici măcar menționate de ereziologi. Căci, într-adevăr, Evagrie admite o pluralitate de lumi :

Astfel există o lume pentru îngeri, o lume pentru oameni, o lume pentru demoni. Așezat într-una din lumi, orice intelect sau suflet este pe dată unit cu un trup. Cu alte cuvinte, orice natură rațională căzută posedă un trup, îngerii, ca și oamenii sau demonii. Toate aceste trupuri sînt alcătuite din cele patru elemente și sînt așadar, într-o anumită măsură, materiale. Ceea ce le deosebește unele de altele este numai proporția variabilă a acestor elemente, care este „calitatea” lor ce decurge din proporțiile și ele variabile ale celor trei părți constitutive ale sufletului⁴¹ : „La îngeri predomină intelectul și focul, la oameni predomină concupiscenta și pămîntul, la demoni – mînia și aerul”⁴².

Mai mult, „corpurile și lumile, adică universul vizibil și sensibil, au format obiectul unei a doua creații, deosebită de prima, care avusese drept obiect numai intelectele, naturile pur Inteligibile... Păcatul creaturilor raționale a fost ceea ce l-a împins pe Dumnezeu să creeze-lumea vizibilă, iar... crearea trupurilor este legată de căderea sufletelor din cer”⁴³. Însă cea de a doua creație, *creația celor văzute, nu este rea* :

Dacă facerea trupurilor, a materiei și a lumii care se vede este cu adevărat o urmare a căderii naturilor raționale, aceasta nu este doar o consecință deplorabilă și catastrofală. Dimpotrivă, a doua creație este lucrarea aceluiași Dumnezeu care a creat naturile raționale cu singurul scop ca ele să se bucure de știința lui și care, făcîndu-se

„providență mîntuitoare”... a creat, după căderea lor, trupurile și lumea pentru a le permite să se întoarcă la starea lor dintru început⁴⁴.

Mai degrabă decît o închisoare, un loc de pedeapsă ori un mormînt, trupul este așadar un instrument de eliberare și de mîntuire, voit prin înclinarea providențială și binevoitoare a lui Dumnezeu⁴⁵.

Crearea trupurilor a fost precedată de o „judecată dintîi”, care va fi urmată de multe altele⁴⁶. Judecata de pe urmă va marca și dispariția definitivă a corporalității⁴⁷; cînd totul i se va supune lui Cristos, domnia lui Cristos va lua sfîrșit⁴⁸.

Dar cum stau lucrurile cu acel origenism anatemitat în secolul al VI-lea, în 543 și 553, la al cincilea Conciliu ecumenic de la Constantinopol? La lista de mai sus nu se mai adaugă decît niște detalii, cum ar fi ideea că trupul învierii va avea o formă sferică, asemenea androginului lui Platon din *Banchetul*⁴⁹.

Bogomilismul și catharismul moderat nu au aproape nimic în comun cu origenismul, excepție făcînd poate subordinaționismul, pe care îl puteau prelua cu siguranță și din alte surse, precum și întemnițarea sufletului angelic într-un trup de țărîină. Dimpotrivă, bogomilismul este traducianist, concepe lumea ca bipartită după creația lui Dumnezeu (platonism popular sau aristotelelism), ignoră problema capitală a corporalității îngerilor, nu înmulțește numărul judecăților și nu neagă omnipotența lui Dumnezeu. Putem trage concluzia că între origenism și bogomilismul bizantin nu există raport direct, ele neîmpărtășind altceva decît doctrina trupului-mormînt – și interpretarea dată „îmbrăcăminții de piele” din Cartea Genezei 3 : 21, curentă de altfel în tradiția platoniciană.

În Italia însă, catharismul monarhian oscilează între traducianismul bogomil și preexistența sufletului (idee împrumutată de la catharii radicali), interpretată popular drept reîncarnare. Alt mit monarhian ce își poate găsi o explicație în ideea origenistă că toate astrele au o corporalitate de foc, decurgînd dintr-un păcat, este mitul împreunării Soarelui cu Luna. Ideea că cele două astre au raporturi sexuale aparține unui folclor larg răspîndit, însă ideea că ar fi demoni pare a fi o interpretare negativă a origenismului, susceptibilă de a aparține catharilor radicali. Totuși, ezeziologii indică prezența acestui mit numai în rîndul monarhienilor.

Analogiile dintre catharismul radical și origenism sînt atît de impresionante, încît cel dintîi nu poate fi altceva decît o transformare a celui de al doilea, transformare ce nu putea avea loc în altă parte decît în cercurile religioase ascetice din spațiul bizantin, întrucît controversa origenistă n-a avut în Occident ponderea pe care a asumat-o în Răsărit. Avem de-a face cu un fenomen de redeșteptare* – redeșteptare a unei doctrine extrem de sofisticate, reinterpretată astfel încît să poată fi larg acceptată și combinată cu un element maniheist (antagonismul celor două Principii), tot de origine livrescă însă ceva mai superficial. Au fost revitalizate în catharismul radical următoarele trăsături ale origenismului :

- preexistența sufletelor ;
- corporalitatea îngerilor ;
- dubla creație și lumile paralele ;
- judecățile multiple ;
- trupul învierii ;
- negarea atotputerniciei și a liberului arbitru ale lui Dumnezeu.

Numai subordinaționismul și căderea sufletelor în trupuri sînt idei comune origeniștilor, catharilor monarhieni (bogomili, reformați sau nu) și catharilor radicali.

5. *Catharismul provençal din secolul al XIV-lea*

Jacques Fournier (aprox. 1280-1342) a devenit episcop de Pamiers la 19 martie 1317, a fost ales cardinal și transferat la Mirepoix în 1326, iar pe 26 decembrie 1334 a devenit papă, sub numele de Benedict XII. Datorită zelului său inchizitorial din timpul cînd păstorea la Pamiers dispunem azi de informații complete asupra învățăturilor ultimului *perfect* cathar important din regiunea care devenise la vremea respectivă partea de sud a Franței – Pierre Authié⁵⁰.

Om cultivat, notar la Aix-les-Thermes, Pierre Authié se trăgea dintr-o „familie bună, de magistrați cu clientelă ilustră”⁵¹. Pe la

* În textul original : *revivalism* (n.ed.).

1295-1296, Pierre și fratele său Guillaume „erau oameni învățați, cunoșteau dreptul, aveau soții și copii și erau bogați”⁵².

Într-o zi, după ce citise, la el acasă, dintr-o carte, fiind de față și Guillaume, Pierre îi povesti fratelui său ce scrie acolo.

Citi și fratele lui puțin. Pierre îl întrebă : „Ei, ce spui, frate ? ” Guillaume îi răspunse : „Mi se pare că ne-am pierdut sufletele”. Pierre îi spuse : „Hai atunci să plecăm, frate, și să încercăm să ne mîntuim sufletele”. Acestea fiind zise, își lăsară tot ce aveau și plecară în Lombardia. Iar acolo se făcură buni creștini și căpătară puterea de a-i face buni creștini și pe alții, îndreptîndu-le sufletele spre mîntuire⁵³.

Învățătura propovăduită de Pierre Authié se adresa oamenilor simpli, care puteau fi convinși prin narațiuni mitice colorate :

Între altele, el spunea că Tatăl ceresc făcuse, la început, toate spiritele și sufletele în cer, iar spiritele și sufletele acestea erau cu Tatăl ceresc. Pe urmă Diavolul se duse la Poarta Raiului și vru să intre, dar nu putu și rămase la poartă timp de o mie de ani. Apoi intră în Rai prin înșelăciune și, cînd se văzu înăuntru, convinse spiritele și sufletele făcute de Tatăl ceresc că soarta lor nu era bună, pentru că erau supuse Tatălui ceresc, dar că, de îl vor urma pe el, le va da avuții, și anume vii, cîmpii, aur și argint, femei și alte bunuri din lumea care se poate vedea, de aici de jos⁵⁴.

Promisiunea de a da îngerilor „soții pe care să le îndrăgească”⁵⁵ este înlocuită în altă parte de introducerea în Paradis a unei femei „minunat împodobite, pe care spiritele se grăbesc s-o urmeze”⁵⁶.

Ademeniți de cuvintele acestea, spiritele și sufletele din cer îl urmară pe Diavol și toți care îl urmară se prăbușiră din ceruri. Căzură nouă zile și nouă nopți, ca o ploaie deasă. Tatăl ceresc, văzîndu-se astfel părăsit de spirite și de suflete, se ridică de pe tronul său și își puse piciorul deasupra găurii prin care cădeau spiritele și sufletele. Iar celor rămase cu el le spuse că dacă vreunul din ele se mai clintește, nu va mai avea parte de odihnă în vecii vecilor. Iar celor care cădeau le spuse : „Duceți-vă, pentru moment și *per ja* (în provensală : pentru acum) ! ” Dacă ar fi rostit „de acum

înainte”, atunci nici unul din aceste spirite (și suflete) nu s-ar mai fi mîntuit și nu s-ar mai întoarce în Rai. Însă dat fiind că a rostit *per ja*, adică „pentru o vreme”, toate spiritele acestea se vor întoarce la cer⁵⁷.

Spiritele căzute sînt înșelate și îndurerate de către Diavol, care le introduce în „tunici” materiale (traducerea latină a „îmbrăcăminții din piele” din Cartea Genezei este *tunicae pelliceae*). „În aceste trupuri sufletele uită ce au fost în ceruri și nu mai vor să le părăsească. Trupurile acestea sînt numite «tunici»”⁵⁸. Sufletul transmitează în mai multe corpuri, de oameni și de animale (aici se dă faimosul exemplu al catharului care își amintește că a fost calul unui senior și găsește potcoava pe care o pierduse între două pietre), însă după ce se încarnează într-un „bun creștin” se poate întoarce la cer⁵⁹. Pierre Authié continuă să profeseze fantaziasmul bogomil: Cristos nu a fost niciodată „adumbrit” de ceva atît de abject ca pîntecele unei femei⁶⁰. Conceptul de „adumbrire” este astfel explicat de preotul din Montailhou: „Așa cum un om aflat într-o bute stă în umbra acesteia [*umbra*, de unde *adumbrare*] fără a primi nimic de la ea, ci este numai conținut înăuntrul ei, tot astfel Cristos a locuit în Fecioara Maria fără a lua nimic de la ea și s-a aflat în ea numai precum conținutul în conținător”⁶¹.

Explicația sună destul de limpede, însă Pietre Authié nu pare să înțeleagă conceptul, căci neagă faptul că Cristos s-ar putea „adumbri” în Maria fără a lua nimic de la ea, afirmînd că acesta nici măcar nu se „adumbrește” el însuși⁶².

În rest, Pierre Authié refuză venerarea crucii și a icoanelor, botezul în „apă materială”, împărtășania, căsătoria, sărbătorile, învierea cărnii⁶³.

Catharii aveau cunoștință de două motive distincte pentru adoptarea unui regim vegetarian. Pe unul îl moșteniseră de la bogomili: să nu se introducă în corp nimic din ceea ce provine *ex coitu* – din raporturi sexuale, care sînt acțiuni diavolești. Celălalt motiv era o consecință a interpretării vulgare date de ei origenismului, ca reîncarnare a sufletului în trupuri animale. Mîncînd *ferenza* („hrană din animale”), cineva ar putea să-și mănînce propriii părinți⁶⁴. Peștii nu se află incluși printre alimentele interzise din pricini diferite: fie pentru că se spune despre ei că se nasc fără acuplare, fie pentru că nu par înzestrați cu spirit, din moment ce nu au sînge; motivul pentru care

spiritele căzute evită încarnarea în trupurile acestora este că ele sînt marcate de *legeza*, „urîtenie”, ca și reptilele și nevertebratele⁶⁵. Două dintre aceste explicații se regăsesc în *Manualul Inchizitorului*, redactat de Bernard Gui :

Ei n-ar ucide în nici un fel [*nullo modo occiderint*] vreun animal sau vreo pasăre, deoarece spun și cred că spiritele care pleacă din trupurile oamenilor neinițiați în secta și în ordinul lor – prin impoziția mîinilor, înfăptuită după rituri – își află refugiul în animale lipsite de rațiune sau chiar în păsări și trec dintr-un corp în altul⁶⁶. [Iar celălalt motiv este că] ei nu mănîncă și nici nu ating carne, nici brînză sau ouă, nici vreo ființă născută prin zămislire sau împreunare [*per viam generationis seu cohitus*]⁶⁷.

Cele trei principii negative inalienabile ale *perfectului* cathar se vădese a fi, în formularea inchizitorului Bernard Gui : *in nullo casu jurant, nullo modo occiderint, non tangunt aliquam mulierem* (nu depun jurămint, nu ucid, nu se ating de femei)⁶⁸.

Arnaut Teisseyre de Lordat, soțul fiicei lui Pierre Authié, Guillemette, își amintește că Pierre cunoștea interpretarea radicală a Prologului la Evanghelia lui Ioan cu trei ani *înainte* de a se converti și de a pleca în Lombardia : „El m-a întrebat : «Știi ce înseamnă *Toate prin El s-au făcut și fără El nimic [nu] s-a făcut ?* »” Și a explicat pasajul potrivit vechii interpretări cathare, în care *nihil* este luat nu ca adverb, ci ca substantiv : „Pierre a răspuns că înțelesul pasajului este că «fără el s-a făcut nimic», adică «toate lucrurile s-au făcut fără el»”⁶⁹, căci toate lucrurile nu sînt altceva decît nimic (*nihil* sau *unum purum nihil*, „nimicul cel mai pur”).

Această exegeză este foarte veche. O găsim pentru prima oară la un autor pe care îl combate Durand de Huesca, un fost valdez convertit în cursul unei dezbateri ținute la Pamiers, în 1207, unde discipolii lui Valdès s-au confruntat cu episcopul Diego de Osma, însoțit probabil de vicepriorul Domingo Guzmán, viitorul Sfînt Dominic⁷⁰. Summa lui Durand, reluînd tema unei lucrări anterioare (*Liber Antiheresis*), a fost scrisă în 1222-1223 și supusă Curiei spre aprobare în 1224⁷¹. Autorul cathar a cărui teză este discutată de Durand – probabil Bartholomeus din Carcassonne – afirmă : „Ioan a spus în Evanghelie : prin el s-au făcut toate lucrurile și fără el s-a

făcut *nihil*⁷², adică lumea vizibilă. Ceva mai târziu (1235), Salvo Burci le atribuia aceeași interpretare „albanezilor”⁷³.

Jacques Authié, fiul lui Pierre, „era cultivat, iar depozițiile martorilor ni-l arată cufundat în cărți sau «predicînd ca un înger»”⁷⁴. Pierre Maury de Montaillou auzise de la el aceeași versiune a mitului căderii îngerilor pe care o povestea și tatăl său. Jacques era un povestitor mai iscusit și se oprea mai mult asupra „tunicilor, adică a trupurilor din pămîntul uitării”⁷⁵: „Sfîntul Părinte le grăi spiritelor căzute: «Voi aceștia o să aveți tunici întoarse, de diverse feluri, căci o să mergeți din tunică în tunică pînă ce veți ajunge înapoi la tunica în care veți fi după dreptate și adevăr, în care vă veți putea mîntui»”⁷⁶.

Învățătura propovăduită de Pierre și de Jacques Authié, în măsura în care o putem reconstitui după mărturiile unor oameni cărora nu trebuie să le fi încredințat ei prea multe, nu conține nici un element de dualism radical, ca să nu mai vorbim de măreția sumbră a subtilităților speculației lui Ioan de Lugio. Cei doi Authié nu sînt defel moștenitorii înaintașilor lor provensali, albigenzii, ci ai învățăturilor unei biserici lombarde de la sfîrșitul secolului al XIII-lea, în care îi recunoaștem ușor pe „francezi”, alias „Sclavini” – discipolii lui Caloiannes, sau pe bagnolezii de care vorbesc ereziologii de mai târziu.

În general, doctrina profesată de cei doi Authié poate fi definită drept monarhiană, chiar dacă acest Dumnezeu ce astupă cu piciorul gaura din cer, pe unde îi fugeau îngerii, pare cam excentric. Însă ascultătorii predicilor nu se arătau înclinați spre speculații pe tema atotputerniciei sau a liberului arbitru divin. Fantaziasmul lui Nazarie este preferat realismului lui Desiderius, origenismul popular înțeles ca reîncarnare – traducianismului bogomil, iar „veșmintelor de piele” li se acordă aceeași importanță ca în vechea tradiție. În decursul celor trei ani de noviciat în Lombardia (1296-1299), Pierre Authié trebuie să fi uitat de interpretarea Prologului la Evanghelia lui Ioan, impregnată de catharism radical, pe care i-o împărtășea ginerele său pe la anul 1293.

A judeca întregul catharism numai după basmele rudimentare ce prefigurează deja trista perioadă a *perfectului* Guillaume Bêlibaste – ultimul din specia sa, dar, cu siguranță, nu și cel mai bun – este ca și cum am încerca să reconstituim teologia lui Duns Scot din istorisirile unui țăran din Languedoc, care ne-ar relata conținutul predicii

duminicale a parohului său. Nu se poate nega însă că școlile monarhiene nu păcătuiesc nici ele prin exces de intelectualism, acesta fiind apanajul aproape exclusiv al radicalilor.

6. *Dualismul cathar*

Al cincilea dintre tratatele cuprinse în *Cartea celor două Principii*, culegerea de scrieri a bisericii albigenzilor radicali, poartă titlul *Contra Garattenses (Împotriva discipolilor lui Garattus)*, Garattus fiind episcopul catharilor monarhieni din Concorezzo, oponentii ireductibili ai facțiunii din Desenzano.

Aș vrea – declară autorul anonim – să aduc la cunoștința tuturor oamenilor luminați nebunia garantenzilor. Deși ei cred, ca și alții, [„romanii”] că nu există decît un singur Creator preasfînt, nu încetează totuși să predice în multe ocazii că mai există încă un Dumnezeu – Dumnezeu rău, prinț al lumii acesteia și că el a fost, spun ei, la început o creatură a Dumnezeului bun ; însă pe urmă a corupt cele patru elemente create de adevăratul Dumnezeu și din aceste elemente a alcătuit și a construit, la începutul lumii, bărbatul și femeia și toate celelalte corpuri vizibile, din care au ieșit toate creaturile care domnesc astăzi pe suprafața pămîntului⁷⁷.

Dacă aceasta este erezia garantenzilor, se întreabă retoric autorul (iar rezumatul dat de el este absolut corect), atunci ce diferență mai există între ei și „romani” ?

Dacă e adevărat că Domnul, adevăratul Dumnezeu, a făcut la început bărbatul și femeia, păsările și animalele și toate celelalte corpuri vizibile, atunci de ce osîndiți voi zi de zi lucrarea cărnii și unirea bărbatului cu femeia, zicînd că este lucrarea Diavolului ? De ce nu mîncăți carne, ouă, brînză și toate cele create de preabunul vostru Creator ? Și de ce osîndiți atît de aspru pe cei care fac acestea, dacă voi credeți că nu există decît un singur creator, autor al tuturor acestor lucruri⁷⁸ ?

Garatenzii se află într-o contradicție flagrantă: „Voi respingeți zi de zi creația Domnului, adevăratului Dumnezeu, dacă este adevărat că acest Dumnezeu preabun și milostiv a creat și a făcut bărbatul și femeia și corpurile vizibile din lumea aceasta”⁷⁹.

Este clar că principalul punct de divergență între radicali și monarhieni îl reprezintă înțelesul termenilor *creator* și *factor*. Pentru monarhieni, Dumnezeu este *creator* a tot ceea ce există, incluzând materia primordială, în timp ce diavolul este *factor* al lumii vizibile, cu îngăduința lui Dumnezeu. În acest sens, albigenzii au perfectă dreptate atunci când îi denunță drept „romani”, adică non-dualiști. La rîndul lor, radicalii afirmă că termenii *creator* și *factor* sînt perfect echivalenți, iar Principiul Rău îndeplinește ambele roluri. El este și *creator* și *factor*, în sensul precizat în tratatul *De creatione*⁸⁰: pentru că el a *organizat* lucrurile acestei lumi⁸¹, în timp ce Dumnezeu este creatorul și făuritorul unui univers paralel⁸². *Ce anume* au avut ei de organizat, din moment ce nu exista nimic în afara lor, rămîne neexplicat. Însă nu logica radicalilor este aici în joc, ci teribila acuzație pe care ei o lansează împotriva bogomililor din Concorezzo: că nu ar fi cu adevărat dualiști, în ciuda faptului că profesează principii etice cum ar fi encratismul și vegetarianismul, care nu pot fi decît consecințe ale unei religii dualiste. Albigenzii au fost cei dintîi care au descoperit că oponenții lor nu sînt decît pseudodualiști, și că ar trebui să stea în tovărășia ortodocșilor.

Dacă am conchis, în capitolul VIII, că bogomilii erau pseudo-dualiști, de vreme ce nu atribuiam Diavolului nici un rol în crearea lumii, cu atît mai mult trebuie să subliniem caracterul non-dualist al doctrinei catharilor monarhieni, care nu conțin să insiste asupra faptului că *lucrarea Diavolului s-a înfăptuit cu îngăduința lui Dumnezeu*. Definiția acreditată a ereziei se potrivește de minune monarhienilor: eretic este cel care are o credință greșită, nu necredinciosul^{* 83}.

Mai greu de definit sînt radicalii. Este evident că temelia credinței lor o formează origenismul⁸⁴. Însă, în privința eticii și a practicilor, atît radicalii cît și monarhienii derivă din bogomilism. Acest lucru arată că n-ar fi exclus ca intelectualii-asceți care au reînviat origenismul într-un moment situat înainte de anul 1167 și, în mod cert, pe teritoriul Imperiului Bizantin, într-un spațiu unde era posibilă

* În original: *misbeliever* vs. *disbeliever* (n.ed.).

dezgroparea origenismului din cărți, să fi fost bogomili ori măcar să fi cunoscut și să fi aprobat, într-o oarecare măsură, bogomilismul.

Catharismul provensal de la începutul secolului al XIV-lea nu mai este radical. El depinde în întregime de doctrina bisericii monarhiene a „francezilor” din Lombardia.

În ceea ce privește exegeza biblică inversă, cele două religii ale catharilor continuă să activeze noi posibilități inerente sistemului și să redescopere ori numai să adopte, în același timp, vechile soluții utilizate odinioară de marcioniți, de maniheeni și, firește, de bogomili, care le sînt izvorul și modelul. Majoritatea catharilor vor continua astfel să-l identifice pe Dumnezeu din Vechiul Testament cu Diavolul, conform unei opțiuni întâlnite în gnosticism, maniheism și bogomilism. Școala lui Ioan de Lugio este revoluționară în măsura în care acceptă deopotrivă realitatea Vechiului și Noului Testament, însă într-o altă lume decît cea de aici, într-un univers paralel care, deși mult superior lumii noastre, rămîne întru totul rău, fiind coruptibil. E greu de înțeles motivul pentru care Ioan de Lugio a trebuit să recurgă la o interpretare atît de neașteptată. O cauză ar putea-o constitui raționalismul, potivît căruia miracolele nu sînt și n-au fost niciodată cu putință în lumea de aici, însă ar putea fi posibile într-o lume paralelă. Ar fi totuși arbitrar să-i atribuim lui Ioan de Lugio această înțelegere de tip protestant a tăcerii lui Dumnezeu. Trebuie să ne mulțumim, prin urmare, să observăm că cel mai profund dintre gînditorii cathari a activat una dintre cele mai puțin probabile opțiuni ale exegezei inverse, și anume inversarea inversării: Biblia este absolut falsă în privința acestei lumi (inversare extremă), dar este absolut și în mod literal adevărată în privința unei alte lumi (inversare extremă a inversării, negare a negației), la care se referă povestirile cu caracter perfect istoric din Vechiul și din Noul Testament. Din punct de vedere sistemic, aceasta este contribuția cea mai originală pe care o aduce catharismul la realizarea sistemului.

NOTE

1. Vezi *De haeresi catharorum in Lombardia*, ed. Antoine Dondaine, „La Hiérarchie cathare en Italie, I: Le *De haeresi catharorum in Lombardia*”, *Archivum Fratrum Praedicatorum* 19(1949), pp. 305-312. Cele mai multe izvoare cu privire la catharism se află adunate și traduse în Walter L. Wakefield și Austin P. Evans, *Heresies of the High Middle Ages: Selected Sources Translated and Annotated*, Columbia Univ. Press, New York, 1969, pp. 127-373. (În legătură cu biserica radicală de la „Drugunthia” – Dragovița, vezi pp. 164-165.) Alte texte privitoare la catharism sînt traduse în Robert I. Moore, *The Birth of Popular Heresy*, E. Arnold, London, 1975, pp. 88-154.

Texte în limba latină ale ereziologilor sînt cuprinse în cartea lui Ignatz von Döllinger, *Beiträge II*. Alte izvoare ereziologice importante au devenit accesibile prin Antoine Dondaine, *Un Traité néo-manichéen du XIIIe siècle: Le „Liber de duobus principiis” suivi d’un fragment de rituel cathare* (conține, de asemenea, și *Summa de Catharis et Pauperibus de Lugduno* a lui Raniero Sacconi), Istituto Storico Domenicano Santa Sabina, Roma, 1939, pp. 64-78; „La Hiérarchie cathare en Italie, II: Le *Tractatus de hereticis* d’Anselme d’Alexandrie, O.P.; III: Catalogue de la hiérarchie cathare en Italie”, în *AFP* 20 (1950), pp. 308-324. Moneta da Cremona (*Adversus Catharos et Valdenses libri V*) este accesibil numai în vechea ediție a lui Th.A. Ricchini (Roma, 1743); fragmentele cele mai importante sînt traduse în Wakefield și Evans, pp. 308-329. *Liber contra Manicheos* a lui Durand de Huesca, în care sînt cuprinse fragmente de mărturii originale, este accesibilă în ediția datorată Christinei Thouzellier: *Une Somme anti-cathare: Le Liber contra Manicheos de Durand de Huesca*, Spicilegium Sacrum Lovaniense, Louvain, 1964. Un concentrat de locuri comune despre catharism este *Manualul Inchizitorului* al lui Bernardus Guidonis: Bernard Gui, *Manuel de l’Inquisiteur*, ed. și trad. G. Mollat în colab. cu G. Drioux, vol. 1, Les Belles Lettres, Paris, 1964².

Izvoarele directe asupra catharismului sînt următoarele: *Liber de duobus principiis*, provenind din școala lui Ioan de Lugio, editată de Antoine Dondaine și, mai recent, de Christine Thouzellier – *Livre des Deux Principes* (SC 198), Cerf, Paris, 1973; a mai fost tradusă și în René Nelli, *Écritures cathares: La Cène secrète. Le*

Livre des deux Principes. Le Rituel latin. Le Rituel occitan. Textes précaharses et cathares, Denoël, Paris, 1959, pp. 69-201. Ritualul latin, asupra căruia nu ne vom opri în cartea de față, a fost editat și tradus de Christine Thouzellier, *Rituel cathare* (SC 236), Cerf, Paris, 1977. Printre izvoarele directe mai pot fi menționate și registrele Inchiziției, în special cele ale investigațiilor conduse la Pamiers (1318-1325) sub episcopul Jacques Fournier (pentru anii de la începutul secolului al XIV-lea sînt publicate o serie de extrase în Döllinger, *Beiträge II*), publicate în limba latină de Jean Duvernoy, *Le Registre d'Inquisition de Jacques Fournier*, 3 vol., Privat, Toulouse, 1965, și traduse tot de el în franceză: *Le Registre d'Inquisition de Jacques Fournier (Évêque de Pamiers) 1318-1325*, 3 vol., Mouton, Paris/La Haye/New York, 1978.

Cele mai importante studii asupra catharilor sînt în prezent cele două cărți ale lui Jean Duvernoy, *Le Catharisme : L'Histoire des Cathares*, Privat, Toulouse, 1979, și *Le Catharisme : La Religion des Cathares*, Privat, Toulouse, 1976. Alte lucrări vor fi menționate în notele ulterioare.

Bibliografii generale cu privire la catharism se găsesc în Herbert Grundmann, „Anhang : Neue Beiträge zur Geschichte der religiösen Bewegungen im Mittelalter, 1955”, în *Religiöse Bewegungen im Mittelalter*, 1960², reimprimare, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1977, pp. 487-567 ; Carl T. Berkhout și J.B. Russell, *Medieval Heresies : A Bibliography 1960-1979* (Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto, 1981).

2. Sacconi, în Moore, *The Birth*, pp. 143-144.
3. PG 104 col. 775.
4. Döllinger II, p. 52.
5. Döllinger II, p. 53.
6. Wakefield-Evans, pp. 358-361.
7. Wakefield-Evans, pp. 301 ; text în Döllinger II, pp. 273-279.
8. Moore, *The Birth*, p. 132.
9. *Idem*, p. 133.
10. *Idem*, p. 138.
11. *Idem*, p. 139 ; Arno Borst, *Die Katharer*, contestă hirotonirea lui Ioan de Lugio.
12. PL 204 col. 777 ; vezi art. meu „The Sun and the Moon” în *International Journal of Roumanian Studies* (1981-1983), pp. 83-97.
13. Döllinger II, p. 277.
14. Döllinger I, pp. 60-61.

15. Moneta, în Wakefield-Evans, pp. 317-318 (adaptarea îmi aparține).
16. Döllinger II, p. 274.
17. Vezi art. meu „The Sun and the Moon”, *loc cit.*, pp. 90-91.
18. Döllinger II, p. 58.
19. Moore, *The Birth*, p. 139 (adaptarea îmi aparține).
20. Arno Borst, *Die Katharer*, pp. 270-272.
21. René Nelli, *La Philosohie du Catharisme : Le Dualisme radical au XIIIe siècle*, Payot, Paris, 1978, pp. 73-124.
22. Wakefield-Evans, pp. 356.
23. Marcel Dando, *Les Origines du Catharisme*, Paris, 1967.
24. Duvernoy, *Religion*, pp. 295 sq. ; 344 sq.
25. Epiph., *Pan.* 64.
26. A. Guillaumont, *Les „Kephalaia Gnostika” d’Évagre le Pontique et l’histoire de l’Origénisme chez les Grecs et les Syriens*, Seuil, Paris, 1962.
27. Epiph., *Pan.* 64.4.5-6 ; vezi Guillaumont, „Kephalaia Gnostika”, p. 85.
28. Guillaumont, *op.cit.*, pp. 85-86.
29. *De principiis* II.8.3 ; vezi Henri Crouzel, *Antropologia*, p. 43.
30. Ambrosius, *Ep.* 49 : 4 ; vezi P.F. Beatrice, „Le Tuniche di pelle : Antiche letture di Gen. 3, 21” în U. Bianchi (ed.), *La Tradizione dell’Enkrateia : Motivazioni ontologiche e protologiche*, Ateneo, Roma, 1985, pp. 433-484.
31. Guillaumont, „Kephalaia Gnostika”, p. 89.
32. *Idem*, pp. 89-92.
33. *Ibid.*, pp. 90 sq.
34. *Ibid.*, p. 91.
35. *Ibid.*, pp. 93-94.
36. *Ibid.*, p. 98.
37. *Ibid.*
38. *Ibid.*, p. 101.
39. *Ibid.*
40. *Ibid.*, pp. 110-111. O bună prezentare și traducere în engleză a textelor lui Evagrie este Evagrius Ponticus, *The Praktikos : Chapters on Prayer*, trad. și introd. de John Eudes Bamberger, Cistercian Publications, Kalamazoo, MI, 1981.
41. Guillaumont, *op.cit.*, p. 108.
42. Evagrius, *Kephalaia gnostika* I. 68 ; Guillaumont, *op.cit.*, p. 108.
43. Guillaumont, *op.cit.*, p. 109.
44. *Idem*, p. 110.

45. *Idem.*
46. *Ibid.*, p. 111.
47. *Ibid.*, p. 116.
48. *Ibid.*, pp. 116-117.
49. Anathematismata V din 543 și X din 553, în Guillaumont, *op.cit.*, pp. 141, 145.
50. Ultimul dintre Perfecții cathari din sudul Franței a fost un oarecare Guillaume Bélibaste, pe drept cuvânt etichetat drept „ultimul, dar nu și cel mai bun”.
51. Duvernoy, *Histoire*, p. 322.
52. Sibille, văduva lui Raimond Peyre d’Arques, în Duvernoy, *Registre II*, p. 566.
53. Duvernoy, *Registre II*, p. 567.
54. Duvernoy, *Registre II*, p. 569 ; Textul latin în II, pp. 406-407.
55. Fournier II., pp. 406-407.
56. Fournier II., pp. 34 ; Duvernoy, *Religion*, p. 70, n. 83.
57. Duvernoy, *Registre II*, p. 569.
58. *Idem*, p. 570.
59. *Ibid.*
60. *Ibid.*, p. 571.
61. Fournier I, p. 230 ; Duvernoy, *Religion*, p. 84.
62. Duvernoy, *Religion*, p. 84.
63. Duvernoy, *Registre II*, pp. 572-573.
64. Duvernoy, *Religion*, p. 173
65. Duvernoy, *Religion*, p.192 ; Fournier II, p. 108.
66. *Manual*, 18.
67. *Idem.*
68. *Ibid.*
69. Duvernoy, *Registre II*, p. 603.
70. Thouzellier, *Une Somme*, p. 31.
71. *Idem*, pp. 36-38.
72. *Ibid.*, p. 209 ; vezi Nelli, *Philosophie du catharisme*, p. 17 ; p. 34, n. 8.
73. Döllinger II, p. 59.
74. Duvernoy, *Histoire*, p. 324.
75. Psalmul 136 : 4 ; Duvernoy, *Registre*, p. 931.
76. Duvernoy, *Registre*, p. 930.
77. *Liber de duobus principiis*, după Nelli, *Écritures cathares*, p. 175.
78. Nelli, *Écritures cathares*, p. 179.
79. *Idem*, p. 180.

80. Trad. franceză, *ibidem*, p. 119.
81. *Idem*, p. 161.
82. *Ibid.*, p. 162.
83. H. Grundmann, „*Oportet et haereses esse*” în *L'Eresia medievale*, ed. Ovidio Capitani, Il Mulino, Bologna, 1971, pp. 23-60, citat de la p. 30.
84. Influențele augustinienne au fost subliniate de Nelli, *Philosophie*, pp. 58-62.

Capitolul X

Arborele Gnozei

*Văzut-am că Cel Unic are suflet
Iar Omenirea-i doar închipuire neînsuflețită.*
Yeats

Un gangster vestit de la Chicago, din anii '30, folosea o metodă extrem de simplă cînd trebuia să ia hotărîri (cu adevărat importante, atît pentru el personal, cît și pentru alții): dădea cu banul. Cap însemna da, pajură nu. O singură dată informația s-a dovedit greșită, iar consecințele au fost fatale.

Un „pătrat aristotelic” – două aruncări cu banul – i-ar fi oferit o împătrită alegere: $+/-$, $-/+$, $+/+$, $-/-$. Combinînd două cazuri (și două „pătrate logice”) ar fi obținut șaisprezece posibilități de alegere. Mai multe cazuri combinate în secvențe binare l-ar fi pus în fața a sute, dacă nu mii, de opțiuni și s-ar fi văzut silit să dea cu banul o zi întreagă și mai bine, pentru a-și putea lua cota zilnică de hotărîri.

Însă viața constituie, aproape prin definiție, un tip de operație pe care o denumim analogă: dă impresia de flux continuu pentru că deciziile pe care ni le solicită sînt prea rapide ca să fie percepute drept „digitale”, adică drept succesiuni de comutări binare. Trecerea de la „digital” la „analog” se face pe baza unei proporții determinate, care este de unu la șapte – un proces perceput ca binar va fi, dimpotrivă, perceput drept continuu dacă are loc cu o viteză de șapte ori mai mare.

Mintea unui jucător de șah este antrenată să analizeze sute de decizii binare în ansamblul unei situații complexe. Fascinația pe care jocul de șah și alte jocuri logice o exercită asupra multora dintre noi

provine din capacitatea acestor jocuri de a pune la încercare posibilitățile de calcul ale minții care, am putea adăuga, privită la un anume nivel nici nu dispune de altceva.

Fascinația pe care o exercită religia derivă și ea – chiar dacă într-un mod mult mai neașteptat – din aceeași sursă, căci și religia, la fel ca și filozofia, știința, sau chiar literatura, este tot un proces computațional.

Gangsterul care dădea cu banul ne-a arătat că viața este un mecanism bazat pe alegeri multiple. La fel și mitul. Și în mit, ca și în viață, o alegere greșită poate fi fatală. S-a dovedit într-adevăr fatală pentru nenumărați marcioniți, maniheeni, paulicieni și cathari care, intrând în conflict cu diverse autorități, au fost prigoniți, vînați și exterminați. Însă opțiunea lor originală și fundamentală era mai aproape de metoda aplicată de gangster decît am crede. Ea consta dintr-o alterantivă simplă, binară: un singur principiu sau două principii. Ori Răul derivă din Bine și atunci Binele nu e chiar atît de bun și Răul nu e chiar atît de rău, ori Răul și Binele sînt despărțite, Răul fiind într-adevăr rău, iar Binele într-adevăr bun. Într-un fel, pare uimitor că pentru atîta lucru s-a vărsat atît de mult sînge. Și că toți acești eretici din vechime au trăit și au murit, nu altfel decît ni se întîmplă și nouă, pentru un adevăr care nu era decît una dintre multiplele opțiuni posibile.

Ar trebui oare să credem că alegerea lor era dictată de o „rădăcină existențială” obscură sau, mai simplu, de ideea pe care o aveau ei despre lume într-o vreme de „criză” economică, politică ori religioasă, o „Criză” cu majusculă? Oare n-au fost ei bolnavi, chiar nevrotici, din moment ce au situat lumea în sfera Răului sau, cel mult, au considerat-o o binecuvîntare amestecată?

Un sistem de idei nu e niciodată inocent și pentru fiecare opțiune binară din cadrul lui se dau nenumărate bătălii. Atîția buni creștini au fost descalificați de frații lor mai gălăgioși pentru o *iotă*, că nu e greu de înțeles de ce dualiștii s-au văzut urmăriți cu atîta tenacitate și persistență pînă cînd au fost, după toate aparențele, eliminați cu totul din societatea Occidentului. Sistemul însă nu a murit, iar ei aveau să-și ia o neașteptată revanșă, după cum se va arăta în capitolul XI și în *Epilogul* acestei cărți. Nu este doar imoral, ci chiar pur și simplu greu de crezut că cei care au pierdut partida de-a lungul istoriei reprezentau expresia vreunei „Crize”, că erau „bolnavi” ori

„pesimiști”. Am petrecut destulă vreme printre ei, pînă acum, ca să putem înțelege că singurul lor păcat era *gîndirea* și, cu siguranță, gîndeau uneori mult mai bine decît adversarii lor. Partida pe care ei au pierdut-o, în decursul istoriei, nu era un joc al minții, ci unul al puterii.

Morfodinamica sistemului dualist s-ar putea dovedi greu de urmărit, în special atunci cînd se ajunge la numeroasele transformări ale acestuia de la nivelul inferior, însă de la vîrf pornește cu niște reguli extrem de simple. O serie de chestiuni trebuie să fi fost rezolvate dinainte și trebuie să fi fost nevoie de un efort intelectual extraordinar pentru a se ajunge la conceperea „lunii” ca sumă totală a tuturor lucrurilor și a unei „non-lumi” din care derivă lumea. Ceva mai redus trebuie să fi fost efortul necesar pentru a stabili, pe baza experienței, eterna secvență binară „bun” – „rău”, care însoțește zorii existenței oricărui prunc, o dată cu mulțumirea și plînsul.

Aceștia erau termenii problemei : pe de o parte lumea, creată de o (nu neapărat *o singură*) cauză ; pe de alta, perechea „bun” – „rău”. La acest nivel fundamental, datul cu banul are totdeauna consecințe importante. Căci aici se ia decizia dacă lumea a fost creată de „bine” sau de „rău”, ori de „bine-și-rău”, și în ce proporție anume. Se pare că, într-un stadiu foarte timpuriu, aceștia erau termenii problemei, o problemă care a fost rulată, de atunci încolo, prin miliarde și miliarde de minți omenеști. Nici nu e de mirare că, în zilele noastre, ea ne apare atît de complexă și de absconsă încît nu reușim să înțelegem însemnătatea dualismului și îl așezăm printre ciudățeniile istoriei. În realitate, dualismul a fost ca o partidă de șah nedusă pînă la capăt, dacă ținem să persistăm în această analogie. N-a fost o partidă prost jucată, ci una pur și simplu întreruptă cu forța. Miza aflată în joc era înalt semnificativă, însă semnificația nu era situată la nivelul jocului.

Așadar, dacă afirmăm că lumea *este creată*, atunci lumea poate să fie creată de către Bine, de către Rău, de ambii sau de nici unul. Puțini adepți ai creaționismului, inclusiv printre cei din vremea noastră, au avut cutezanța de a afirma că lumea este exclusiv și în chip autentic bună, iar dacă au făcut-o, s-a găsit întotdeauna cîte un Monsieur de Voltaire să-i contrazică. Lumea este pătrunsă de vremelnicie, de suferință și angoasă ; dacă Binele e cel care a creat-o, înseamnă că a fost coruptă undeva pe parcurs. *Diavolul apare ca o*

necesitate de la primele noastre reflecții asupra experienței lumii. Și totuși, dualiștii nu exclud aprioric nici una dintre ipotezele posibile : pentru maniheeni, lumea a fost creată de Bine, în scopul de a izgoni Răul ; pentru bogomili și pentru catharii monarhieni, lumea a fost creată de Bine și organizată de Rău, însă Răul depinde de Bine ; pentru majoritatea gnosticilor și marcioniților, lumea a fost creată de un intermediar care nu e nici bun, nici rău. În gnosticism el păstrează relații atât cu Binele, cât și cu Răul, iar uneori, paradoxal, Răul derivă din el, cu toate că prin natură îi este superior intermediarului însuși. Pentru Marcion, Răul derivă tot din intermediar, însă relația dintre aceștia este încordată. Răul este Adversarul, nu chiar al Binelui, ci al intermediarului din care provine.

Unde malum ? Dacă se postulează două Principii, atunci Răul este unul dintre ele : nu are nici origine, nici început. Dacă *ex hypotesi* se stabilește un singur Principiu (iar aici totul se petrece printr-o decizie a minții, căci nici un fel de „experiență” nu ne poate informa asupra misterioaselor operații ale transcendenței), atunci Răul trebuie să derive din Bine. Pentru a-i explica apariția este nevoie de un mit, de mitul lui Lucifer cel prăbușit, al lui Iblis ori Samael. Sub aspect morfodinamic gnosticii au reinventat două mituri dualiste (al Trickster-ului feminin și al Trickster-ului masculin), pe care le-au utilizat în strînsă corelație cu scopul de a arăta imensa distanță care separă transcendența de lumea de aici. Spre deosebire de credincioșii bisericii catolice, gnosticii nu dispuneau de nici o autoritate care să le indice drumul prin jungla minții. Prin urmare, s-au folosit de toate posibilitățile pe care mintea s-a dovedit capabilă să le producă în decursul celor cîtorva secole ale existenței lor. Chiar și atunci cînd au fost puțini și persecutați de toată lumea, gnosticii s-au dovedit mai creativi, din punct de vedere mental, decît adversarii lor creștini care, în cele din urmă, atunci cînd au dispus de suficientă putere, au hotărît să canonizeze paradoxurile nerezolvate ale propriei credințe. Cea mai curajoasă decizie a fost să se îngăduie trupului fizic al lui Cristos să meargă la cer. Însă toate acestea s-au putut petrece numai cu riscul imens, pe care creștinătatea catolică și l-a asumat pînă la foarte recenta ei „ghetoizare”, cum o numește istoricul catolic italian Gianpaolo Romanato, și anume riscul ca orice non-catolic din lume care gîndește să gîndească, în mod sigur, într-alt fel. A fost, la urma urmei, un noroc faptul că gnosticii

au pierdut partida pe parcursul istoriei ; căci dacă nu s-ar fi întâmplat astfel, ei și-ar fi ales un drum pe care ar fi mers pentru totdeauna. Cum n-au avut șansa s-o poată face, li se cuvine atrăgătorul titlul de campioni ai gândirii libere în istoria Occidentului, ai libertății de a gândi nu printr-una singură, ci prin toate opțiunile posibile ale unei probleme logice.

Mulți dualiști nu și-au avut miturile proprii care să-i diferențieze de restul creștinătății. Marcion, bogomilii și catharii s-au folosit de mitul lui Lucifer : Marcion îl aplică, în conformitate cu formula ortodoxă, numai la lumea inferioară a Demiurgului, iar bogomilii și catharii supun la transformări formula ortodoxă.

Vedem cum, dintr-un sîmbure, Gnoza se preface într-un arbore care începe să se ramifice ; unele ramuri rămîn virtuale, altele cresc efectiv. Modelul generativ al sistemelor gnostice *este* de fapt un arbore, Arborele Gnozei. Din acest Arbore al Cunoașterii, în solidul lor respect față de tradiție, învățații nu gustă decît arareori ; dar după ce au făcut-o, se văd siliți să recunoască strînsa legătură dintre credințele și teoriile umane și jocurile oamenilor.

Ajunși aici, toți dualiștii occidentali, fără excepție, se simt datori să-și regleze conturile cu Cartea Genezei. Aici jocul se schimbă. Devine secvențial, ca un joc în care se înaintează pe o tablă de șah dînd cu zarul și orice careu în care ajungi prezintă un caz de alegeri multiple (de care s-ar putea să depindă și alte alegeri). Toate grupările de gnostici care au produs texte par să joace mereu, de la capăt, acest joc, rezultatele fiind astfel diferite – ele sînt transformări succesive dintr-unul într-altul.

Operația poate fi înțeleasă prin simpla utilizare a morfologiei. Intervenția morfodinamicii nu este necesară. Însă opțiunea fundamentală, care în majoritatea cazurilor constă în a susține că Vechiul Testament este Scriptura Demiurgului, nu poate fi înțeleasă decît în perspectivă morfodinamică. Am văzut că Marcion se baza în respingerea Vechiului Testament pe distincția făcută de Sfîntul Pavel între cele două regimuri de existență a lumii : *sub lege* și *sub fide*, sub Lege și sub Credință. Însă am văzut și că această respingere era motivată de o operație mentală ce urmărea găsirea în Biblie a unei confirmări a atotputerniciei și atotștiinței lui Dumnezeu, pe care n-a reușit s-o descopere. A reieșit de asemenea că singurul grup care se afla destul de aproape de iudaism pentru a continua să utilizeze

Scripturile acestuia și, în același timp, era suficient de detașat pentru a le utiliza în afara tradiției interpretative iudaice, declanșând astfel o hermeneutică rațională a suspiciunii, îndreptată în cele din urmă contra Dumnezeului biblic, au fost chiar creștinii. Pornind de la ipoteza formulată de către distinși membri ai școlii germane și ai școlii suedeze de religie, cum sînt Geo Widengren și Hans Jonas, cercetătorii au investigat posibilele rădăcini samaritene ale gnosticismului. Una peste alta, rezultatele s-au dovedit dezamăgitoare. Simon Magul a putut fi explicat într-adevăr în mare măsură pe baza credințelor samaritene. Însă trecerea de la protognosticism la gnosticismul din faza de maturitate nu putea avea loc decît printr-o dilatare a perspectivei care nu se putea realiza în cadrul samaritean. S-ar putea ca primii creștini gnostici să fi apărut pe urmele succesoriilor lui Simon ; dar s-ar putea și ca morfodinamica gnosticismului să nu fi avut deloc nevoie de Simon.

Să analizăm încă o dată termenii problemei. Există două Principii și există Vechiul Testament. Teoretic, Vechiul Testament poate aparține Binelui, Răului, ambelor sau nici unuia. Ortodocșii îl atribuie Binelui, unii dintre dualiști – Răului, majoritatea dualiștilor unui intermediar care este și bun și rău, cîțiva dintre ei unui univers paralel care nu-i nici întru totul bun, nici rău (deși este mai mult bun decît rău). Iar în cîteva cazuri, acesta este punctul de vedere care separă, de fapt și în ultimă instanță, o sectă cum ar fi bogomilii sau catharii moderați de ortodoxie ; și tot aici rezidă explicația interesului pe care un luteran militant ca Adolf von Harnack îl arată lui Marcion, în care vede campionul unui luteranism *avant la lettre*. Harnack a fost de părere că Luther ar fi trebuit să-și urmeze impulsurile din tinerețe și preferințele pentru Apostolul Pavel și să excludă Vechiul Testament dintre scrierile canonice creștine. Și n-a fost oare bătălia legată de Biblie principală dispută a lui Augustin cu abilul manihean Faustus din Milevum, a cărui impresionantă statură intelectuală avea încă efect paralizant asupra episcopului de Hippona la mulți ani după moartea adversarului ?

Din momentul în care s-a decis că Vechiul Testament este Scriptura unui dumnezeu inferior, jocul desfășurat pe tema Cărții Genezei este ușor de urmărit și este, *în întregimea lui și în mod exclusiv*, un joc logic. Dă uneori impresia că ar exista „împrumuturi”, însă nu s-au împrumutat decît niște „cărămizi” logice care intră în circulație și

perpetuează transformarea secvențială adusă de fiecare lectură a Genezei. Iar fiecare lectură este nouă și este o parte a unei „hărți a interpretării greșite” care nu se va completa niciodată. Să urmărim acest joc pe măsură ce se desfășoară.

Mai întâi tabla de joc : Cartea Genezei, alcătuită din versiuni diferite de către învățați tradiționaliști, care nu s-au gândit nici un moment la milenii de raționalism ce aveau să urmeze după ei.

În cursul unor lecții pe care le-am ținut în anul 1987 la Universitatea din Chicago, am ajuns, împreună cu studenții, la concluzia că primele două versete ale Genezei ar admite aproximativ cincizeci de interpretări diferite, începînd de la primele cuvinte : „La început a făcut Dumnezeu cerurile* și pămîntul”. Acestea au fost interpretate de unii kabbaliști ca semnificînd că cerul și pămîntul au fost create în, sau prin intermediul ipostazei aurorale numite Început. (Această interpretare include evident Prologul Evangheliei lui Ioan, iar Prologul Evangheliei lui Ioan o include sau poate o formulează pentru prima oară : „La început a fost Cuvîntul”.)

Dumnezeul creator din Geneză face mai întâi cerurile și pămîntul, apoi se vede confruntat cu o serie de lucruri ce nu fuseseră create de el : Abisul*, Întunericul, Apele. Am arătat că gnosticii moderați interpretau această situație drept o cosmogonie dualistă și reacționau violent împotriva ei, atribuind originea Întunericului și pe cea a Materiei Demiurgului sau Sophiei. Nici măcar ei, totuși, ca buni platonicieni ce erau, nu se lăsau tulburați de faptul că Abisul – interpretat ca Spațiu pur, *chora* lui Platon – se afla acolo, împreună cu Dumnezeu.

Duhul lui Dumnezeu, *ruâh ha-elôhîm*, care trebuie să fie o ipostază a lui Dumnezeu însă intervine în povestire foarte brusc, „se poartă” pe deasupra Apelor. Dumnezeu face Lumina, care contrastează cu Întunericul, face „tăria” cerului pentru a separa Apele de sus de cele de jos (indiferent de ce anume ar putea să însemne, Apele „de sus” și „de jos” constituind perpetuu subiect de noi interpretări), se ivește uscatul, Dumnezeu îi poruncește să „dea din sine” plantele, îi face pe „luminătorii” cerului, apoi le poruncește Apelor să se umple de viețuitoare. Își fac apoi apariția (ori sînt create) păsările cerului,

* Biblia ortodoxă : „cerul” (n.ed.).

** Biblia ortodoxă : „Adîncul” (n.ed.).

iar Dumnezeu poruncește pământului să „dea din sine” viețuitoarele pămîntești, apoi se adresează sieși, vorbind *la plural* (Geneza 1 : 26), pentru a-l face pe om după chipul său și îl face parte bărbătească și totodată femeiască, numindu-l stăpîn peste toate viețuitoarele. Constatînd că toate acestea sînt bune, Dumnezeu se odihnește pentru o zi.

Capitolul al doilea al Genezei provine dintr-o cu totul altă sursă și implică o versiune diferită și contradictorie asupra facerii lumii. Adam este creat din țărînă și animat de suflarea lui Dumnezeu (2 : 7). Dumnezeu face grădina orientală a Paradisului, cu Pomul Vieții și Pomul Cunoașterii (2 : 8-9). Adam este dus în Eden (2 : 15) și i se poruncește să nu mănînce din Pomul Cunoașterii Binelui și Răului (2 : 16-17). Dumnezeu face iarăși toate animalele și i le înfățișează lui Adam, care le pune nume (2 : 18-20). Apoi Dumnezeu provoacă „un somn greu peste om”, îi scoate lui Adam una din coaste și face din ea femeia (2 : 21-22). Din neant se ivește Șarpele, care îi explică Evei că nu va muri dacă mănîncă din roadele Pomului Cunoașterii, ci va fi „ca Dumnezeu, cunoscînd binele și răul” (3 : 4-5). Eva mănîncă din fruct și îi dă și lui Adam să mănînce (3 : 6). Ambii se rușinează de faptul că sînt goi și se ascund de privirea lui Dumnezeu (3 : 7-8). Dumnezeu nu știe unde sînt (3 : 9) și nici ce au făcut (3 : 11), apoi descoperă și îi blestemă pe Șarpe, femeie și bărbat (3 : 14-19), îi îmbracă în „îmbrăcăminte de piele” (3 : 21) și îi izgonește din Rai ; „iar la răsărit de grădina Edenului a pus heruvimi care să învîrtească o sabie de foc, ca să păzească drumul spre Pomul Vieții” (3 : 24), probabil, după cum sună interpretarea curentă – textul nespunînd acest lucru – pentru a-i împiedica pe oameni să devină nemuritori.

Să ne oprim o clipă și să examinăm cîteva dintre episoadele cele mai pregnante de pînă aici, careurile de pe tabla de joc a Genezei asupra cărora au zăbovit cu siguranță și dualiștii noștri.

De la bun început ei dau peste Abis, Întuneric, Ape și încearcă să le explice proveniența. Soluțiile care li se oferă sînt următoarele, pe care le explorează pe rînd :

1. Dumnezeu, pe de o parte, și Abisul, Întunericul și Apele, pe de alta, considerate separat ori laolaltă, sînt Principii distincte. Pentru ofiții lui Irineu al doilea Principiu sînt Apele ; pentru sethienii lui Ipolit, pentru maniheeni și pentru catharii radicali –

Întunericul; și, în mod tacit, Abisul constituie un al doilea Principiu pentru majoritatea gnosticilor platonicieni care nu țin să fie dualiști și, într-adevăr, ar fi fost mirați să se vadă numiți astfel.

2. Totul – inclusiv Abisul, Întunericul și Apele (Materia primordială) – este opera lui Dumnezeu.
- 2a. Însă Geneza omite să spună acest lucru. În plus, nu-i nimic rău în faptul că Dumnezeu a creat Abisul și celelalte, întrucât întreaga creație este bună (ortodocșii, bogomilii, catharii monarhieni).
3. Nu Dumnezeu, ci altcineva a creat totul, iar Geneza face o relatare corectă. E ceva în neregulă, într-adevăr, dacă Dumnezeu a creat lucruri cum ar fi Materia primordială; însă Dumnezeul din Geneză nu este adevăratul Dumnezeu (toți dualiștii și pseudo-dualiștii occidentali, cu excepția lui Ioan de Lugio); în consecință, nu este nici o greșeală dacă i se atribuie originea Întunericului și a Materiei primordiale (gnosticii).

Observăm iarăși, nu fără oarecare surpriză, că, între ortodocșii și gnosticii aparent speculativi, cei dinții iau mai puțin în serios Geneza, iar cei din urmă țin seama de litera ei. Ortodocșii sînt mai îngăduitori, deoarece ei utilizează Vechiul Testament ca pe o vastă alegorie pentru a-și susține teza că Isus Cristos este Fiul Dumnezeului din Vechiul Testament. O alegorie în plus ori în minus nu contează prea mult. Dimpotrivă, gnosticii nu contestă adevărul conținut în fiecare dintre enunțurile contradictorii ale Cărții Genezei; nu vor altceva decît s-o înțeleagă.

Un alt careu decisiv de pe tabla de șah a jocului Genezei este 1 : 26, unde referirea la Dumnezeu se face la plural. Nu sînt posibile decît puține opțiuni :

A. Premisa este că Dumnezeu este cu adevărat înaltul și slăvitul creator al ecosistemului; această premisă este comună iudaismului și creștinismului ortodox.

1. Pluralul se explică drept un *plurale maiestatis*, lipsit de un înțeles concret ;
2. pluralul înseamnă că Dumnezeu a colaborat cu alte entități la crearea omului : cu Sophia ori cu un înger.

B. Premisa este că Dumnezeu din Geneză nu este Dumnezeu ultim.

1. Pluralul este trecut sub tăcere, întrucât umanitatea a fost creată de acel Dumnezeu din Geneză, oricare ar fi el, fără nici un alt ajutor (Marcion, bogomilii, catharii – cu condiția să înțelegem prin „umanitate” corpurile fizice ale bărbatului și femeii);
2. pluralul stabilește că, oricare ar fi Dumnezeu din Geneză (fie un intermediar, fie Diavolul), el i-a creat pe oameni cu ajutorul Arhonților (majoritatea gnosticilor și maniheenii).

Să ne deplasăm acum în careul alăturat (2 : 7) : Cine i-a suflat în nări lui Adam „suflarea de viață” ? Această întrebare este dependentă de o alta : Ce este „suflarea de viață” ?

Singurele posibilități logice sînt următoarele :

1. creatorul lui Adam ;
2. altcineva decît creatorul lui Adam.

În ambele cazuri, acesta sau aceasta ar fi putut sufla în nările lui Adam :

1. propria sa răsuflare ;
2. răsuflarea altcuiva.

Situația ne oferă patru posibilități de alegere :

1. Creatorul lui Adam îi suflă lui Adam propria sa răsuflare (ortodocșii, Marcion, maniheenii) ;
2. creatorul lui Adam îi suflă acestuia în față răsuflarea altcuiva (mulți gnostici, unul din miturile bogomile) ;
3. nu creatorul lui Adam, ci altcineva îi suflă acestuia în față propria răsuflare (anumiți gnostici, alt mit bogomil) ;
4. nu creatorul lui Adam, ci altcineva îi suflă acestuia în față ceva ce nu este propria sa răsuflare (unii gnostici).

Să ne mai deplasăm cu cîteva careuri ; jocul se întetește și pe tabla de șah își face apariția, dintr-o dată, Șarpele (3 : 1). Cine este Șarpele ?

Am explorat răspunsurile la această întrebare în capitolul IV. Ar fi instructiv să mai aruncăm totuși încă o privire asupra logicii acestei alegeri multiple :

1. Șarpele este un reprezentant al adevăratului Dumnezeu (mulți dualiști) ;
2. șarpele nu este reprezentantul adevăratului Dumnezeu (ortodocșii, mulți dualiști, toți pseudodualiștii) ;
- 2a. el este reprezentantul Demiurgului, sau
- 2b. al altcuiva decît Demiurgul.

Opțiunea a doua se desparte în două, după cum Demiurgul este sau nu Diavolul. Ortodocșii se despart de pseudodualiști numai în privința acestei chestiuni, căci, în rest, sînt de acord că Șarpele este un reprezentant al Diavolului, nu însă și cu punctul de vedere potrivit căruia Diavolul este *Demiurgul* acestei lumi (cu toate că ortodocșii îi conferă misteriosul titlu de „stăpînitor [archon] al acestei lumi”, după Ioan 12 : 31). Acest model va genera toate soluțiile posibile.

Morfodinamica sistemelor dualiste poate fi comparată cu un eșichier și, de fapt, poate constitui o tablă de joc a transformărilor. Căci sistemul generat de diferitele premise menționate mai sus nu este altceva decît un joc al minții – nimic mai mult, cu siguranță însă nici mai puțin decît atît.

În magazinele specializate se vînd astăzi eșichiere de joc sofisticate, cu numeroase posibilități de extindere. Teoretic, o tablă de joc poate fi extinsă la nesfîrșit, în practică însă, mintea potențialilor cumpărători își va păstra interesul pentru un anumit joc numai pe o perioadă limitată de timp. S-ar putea ca cele mai avansate dintre aceste minți să fi descoperit deja că *un singur joc este echivalentul tuturor celorlalte*, astfel încît nu e nevoie să schimbăm jocul. De ce? Mintea umană este fascinată de un joc fiindcă își recunoaște în el propriul ei mod de funcționare, iar această recunoaștere nu depinde de tipul jocului care îi este oferit.

Logica oricărui joc constă din a pune în fața minții omenеști o schemă de alegeri multiple. Mintea va porni imediat la explorarea tuturor acestor posibilități. Teoretic, nici nu mai trebuie să facă și altceva, însă în practică mintea se vede confruntată mereu cu situații în care, dintr-o pluralitate de soluții, numai una ori numai unele sînt

corecte, iar cele incorecte se pot dovedi fatale. Acest lucru explică probabil de ce mintea are tendința de a se crampona de o alegere în loc să accepte mai multe, însă există, evident, interacțiuni sociale complexe care constituie un alt motiv.

Vechile curente dualiste au făcut parte dintr-un proces de explorare mentală, atunci când din religii și din filozofii mai vechi au trebuit să fie formulate cele mai multe soluții la întrebările ridicate de apariția unei noi religii. Morfogeneza dualismului poate fi urmărită pas cu pas și înțeleasă în termenii jocului logic desfășurat în curs de aproximativ trei secole, mai înainte să devină creștinismul religie de stat în Imperiul Roman. O dată ce s-a petrecut acest lucru, soluțiile cu bătaie lungă au fost respinse, iar regulile jocului au devenit mai stricte. Gnosticilor le trecuse vremea ; acum eşichierul jocului aparținea în întregime creștinismului oficial, ale cărui virtuți persuasive nu țineau de logică, ci de putere.

Dar sistemul dualismului nu era nici pe departe epuizat. Această carte își propune să analizeze în continuare câteva dintre manifestările lui diacronice, mergînd pînă în ziua de azi.

Capitolul XI

Nihilismul modern

Unde nu-s zei, domnesc stafiile.
Novalis

1. Nașterea nihilismului

Nu avem intenția de a face aici un rezumat al dezbaterii cu privire la *nihilism*, concept care apare în 1799 și continuă să fie și astăzi o opțiune viabilă¹. Va fi suficient să schițăm în câteva cuvinte esența acestui „oaspete tulburător” (Nietzsche) care vine să bată la ușa civilizației noastre în zorii erei moderne. Va trebui să recurgem la opera filozofului german Friedrich Nietzsche (mort la 1900) pentru a elucida chestiunea „morții lui Dumnezeu”.

Mesager al noii ere, Nietzsche simte și proclamă că transcendența credinței platonico-creștine, care a dominat mai bine de două milenii civilizația occidentală, și-a pierdut valabilitatea, încetînd să mai fie o sursă de energie vitală și de creativitate. Firește, acest lucru înseamnă *eliberarea* omului de transcendență, însă ceea ce este lipsit de transcendență este neantul (*das Nichts*, sau acel *nihil* al catharilor), iar eliberarea devine „eliberare în neant” (*Befreiung in das Nichts*)². În această situație, există o singură alternativă: fie să găsim un substitut ori *Ersatz* al transcendenței – și acest substitut este credința luministă în Rațiune (*Vernunftglauben*), care nu reprezintă o „valoare tare”, fiind lipsită de orice justificare metafizică –, fie să acceptăm nihilismul ca pe o forță activă și să-i devenim instrumente. Această atitudine este definită de Nietzsche, printr-un joc de cuvinte

intraductibil, drept „deconstrucție” : „man legt Hand an, man *richtet zugrunde*”³. Verbul *richten* înseamnă „a construi”, *zugrunde* înseamnă „la pământ”, iar combinația celor două cuvinte are înțelesul de „a demola, a construi dărîmînd, a deconstrui”*.

Dacă nihilismul este starea care decurge din „deconstrucția” transcendenței și atitudinea care urmărește transcendența pentru a o „construi distrugînd-o”, atunci este îndreptățită observația că gnosticismul este reversul nihilismului, întrucît este campionul transcendenței. S-a văzut că una dintre cele mai relevante caracteristici ale gnosticismului și ale celorlalte curente ale dualismului occidental este afirmarea extremă și extremistă a transcendenței în *dauna* lumii materiale. Dacă vom stărui să numim aceste curente nihiliste, va trebui să definim nihilismul lor ca pe cel mai puternic *nihilism metafizic* din istoria ideilor occidentale. Nihilismul modern este, dimpotrivă, antimetafizic.

Aici intervine totuși o circumstanță care apropie nihilismul modern de gnosticism și le face să se asemene puternic între ele : faptul că, în scopuri diametral opuse, ambele „deconstruiesc” aceeași transcendență, și anume transcendența iudeo-platonică, așa cum și-a găsit ea întruparea pe parcursul a aproape două milenii de creștinism. Pentru dualismul occidental, aceasta este *falsa* transcendență care trebuie să fie demascată și demolată pentru a se proclama *adevărata* transcendență ; pentru nihilismul modern și această transcendență este tot *falsă*, fiind un construct mental la adăpostul căruia am ignorat, mai bine de două milenii, realitatea dură a nihilismului, și ea trebuie demascată ori „deconstruită”. Se justifică astfel numeroase trăsături pe care cele două forme de nihilism – cel metafizic și cel antimetafizic – le au în comun, cea mai evidentă dintre ele fiind atacarea constantă a Scripturilor creștine care, pentru ambele, nu sînt altceva decît întruparea unei transcendențe mincinoase.

Ca urmare, în zorii erei moderne, *sistemul exegezei biblice inverse a fost reactivat și el continuă să producă soluții în conformitate cu aceleași reguli de joc* (vezi capitolul X), aproape ca și cum nu ar fi avut lor nici o întrerupere, de la vechii gnostici și pînă la romantici. Acest lucru explică impresionantele analogii dintre mitologiile dualiste și narațiunile mitice ale romantismului. Dintr-o

* În textul original : *build down* (n.ed.).

perspectivă sistemică, se mai poate adăuga și că jocul nihilismului modern pornește de la o regulă care este exact opusul regulii ce generează scenariile dualiste, ajungând însă la concluzii identice din punct de vedere formal, în măsura în care este recunoscută nevoia de a se anihila conceptul curent (creștin) de „valoare”. Astfel, cele două sisteme diferă în prima și cea mai importantă dintre opțiunile lor – afirmarea *versus* negarea transcendenței ; totuși primul termen al acestei alternative este mai complex, întrucât afirmarea transcendenței e însoțită de negarea conceptului comun de transcendență, a celui creștin (iudeo-platonic).

Dacă sistemul nihilismului modern pleacă de la un substitut puternic al transcendenței, credința în Rațiune, el va descoperi, mai devreme sau mai târziu, că nu există valoare dacă nu există un metasistem în cadrul căruia să se definească valoarea. Aceasta este experiența trăită de filozofii existențialiști și ea este, din nou, echivalentul specular al experienței dualiste, căci ambele recunosc necesitatea transcendenței ; însă dualismul o afirmă, iar existențialismul se plînge de totala ei absență. Un scriitor ca Albert Camus a utilizat în mod constant metafore dualiste gnostice în titlul operelor sale importante : *Exilul și Împărăția*, *Străinul*, *Căderea*.

Vom analiza, în cele ce urmează, fără pretenția de a le trata exhaustiv, cîteva dintre episoadele cele mai pregnante ale exegezei biblice inverse în nihilismul romantic, pentru a trece apoi la dezbaterea modernă asupra gnozei.

2. Tradiția postmiltoniană

Cu *Paradisul pierdut* (1667), John Milton (1608-1674) a inaugurat o tradiție a narațiunilor mitologice în marginea Bibliei care va fi continuată de William Blake (1757-1827) și, la începutul secolului al XIX-lea, de romanticii englezi.

Nonconformist în viața socială și în vederile sale religioase, care au fost făcute publice abia la o sută cincizeci de ani după moartea sa, Milton a respectat, cu toate acestea, limitele stricte ale ortodoxiei în marele său poem. În ciuda măreției lui dramatice, Satan – eroul poemului – rămîne adversarul invidios al unui Dumnezeu atotputernic.

În ceea ce îi privește pe Adam și Eva, ei păcătuiesc în buna tradiție augustiniană, dintr-un liber arbitru care nu este, totuși, definit în termeni sexuali, până și în rîndul îngerilor împlinirea sexuală fiind un eveniment dezirabil.

Ar fi imposibil să întreprindem aici o analiză a narațiunilor mitologice create de William Blake sub influența platonismului lui Thomas Taylor, a experienței vizionare a lui Swedenborg și a filozofiei lui George Berkeley. Prima *Carte a lui Urizen* (1794) scrisă de Blake este o parafrază liberă a Genezei, combinată cu reminiscențe de mitologie greacă, în care terifianta ființă primordială Urizen joacă rolul creatorului biblic. Urizen, arhitect al universului, este ipostaza urii și disprețului pe care Blake însuși le încearcă față de filozofia mecanicistă a lui Newton și față de senzualismul lui Locke, fiind totodată tiranul dător de legi al Bibliei. Creația este definită drept o împuținare și o cădere în șase etape – cele șase zile ale Genezei. Narațiunea lui Blake conține o exegeză inversă strîns împletită cu elemente originale, într-o intrigă densă, asupra căreia nu putem zăbovi⁴.

Chinurile nașterii nihilismului se fac auzite pe tonuri gnostice în *Prometeu descătușat* al lui Shelley (1818-1819), scriere aparținînd de asemenea tradiției post-miltoniene. În *Prefața* sa, Shelly mărturisește că nu și l-a ales pe Satan ca personaj principal, în locul lui Prometeu, deoarece cel din urmă poate fi descris ca „nepătat de ambiție, invidie, răzbunare și dorință de mărire personală, defecte ce fac să scadă interesul nostru pentru Eroul *Paradisului pierdut*”⁵. Exegeza nihilistă se găsește încă în faza copilăriei, iar umbra lui Milton se bucură de prea mare autoritate ca să poată fi depășită. În loc de a-l reînvia pe Satan – operație înfăptuită de Byron, cîțiva ani mai tîrziu –, Shelley preferă să rămîină în cadrul mitologiei grecești, nu a celei biblice, și se pierde astfel multe prilejuri de exegeză inversă a Genezei. Cu toate acestea, în drama lui Shelley lumea este înfățișată ca supusă unui regim în mod neîndoielnic rău, și nu numai din pricina lui Jupiter, care l-a azvîrlit pe Prometeu în lanțuri și a pus să fie torturat. Jupiter nu este decît un zeu al cerului; el nu e în stare de altceva decît să se joace cu fenomenele meteorologice. Mai puternice decît Jupiter se dovedesc a fi acele divinități care guvernează viața oamenilor: „Destinul, Timpul, Întîmplarea, Norocul și Schimbarea. Lor numai / Li se supun toate lucrurile, în afară de Iubirea eternă”⁶.

Jupiter nu este cu adevărat rău ; este doar un tiran neputincios și abuziv care a ocupat tronul Stăpînitorului lumii și care va fi înlăturat de un stăpînitor mai bun – Iubirea. Asemeni Demiurgului gnostic, Jupiter nu are cunoștință de existența unei Plerome mai puternice, mai presus de el. O dată cu descătușarea lui Prometeu, tiranul va fi azvîrlit în abis, iar natura regimului lumii se va modifica în mod dramatic, fiindcă

omul rămîne
lipsit de sceptru, liber, necircumscriș, ci om
egal, neîngrădit în clase, triburi și națiuni,
scutit de teamă, de idolatrie, de ranguri – rege
peste el însuși⁷.

Această viziune peste măsură de optimistă a unei lumi în care domnește Iubirea este, în cele din urmă, binecuvîntată de Creatorul universal,

rege al sorilor și stelelor, al Demonilor și al Zeilor,
al Domniilor eteree, ce au în stăpînire
lăcașuri fericite, netulburate de vînt, în Elizeu,
dincolo de pustiul înstelat al cerului⁸.

„Binecuvîntata” și „măreața Republică” a eonilor, un fel de Pleromă formată în jurul unui Dumnezeu necunoscut, se manifestă printr-un glas anonim, încuviințînd înlăturarea despotismului Jupiter.

Sînt evidente analogiile dintre mitul creat de Shelley și mitul gnostic. În ambele cazuri, un tiran ceresc ignorant și neputincios stăpînește Pămîntul ; în ambele cazuri, un Mîntuitor trebuie să vină să salveze omenirea și trebuie să treacă prin suferință pentru a o putea mîntui ; în ambele cazuri există o Pleromă necunoscută, transcendentă, și, în ambele cazuri, demascării falsei transcendente îi urmează un nou regim al lumii. Și totuși viziunea pe care o are Shelley asupra lumii este mult diferită de cea a gnosticilor : oamenii vor fi *cu toții* mîntuiți, iar Pămîntul va cunoaște o transfigurare cînd va fi eliberat din lanțurile Puterii. Întrucît este implicată și mîntuirea fizicității și a Materiei, singurul echivalent pe terenul Antichității este eschatologia origenistă. Între romanticii care au reinventat mitul

gnostic, Shelley este singurul care simte nevoia unei transcendențe superioare care să binecuvînteze detronarea lui Jupiter-Iehova. Însă viziunea lui pozitivă asupra Pămîntului ne arată că, la fel ca toți nihilisții moderni, el investește în realitatea mundană ceea ce retrage din investițiile făcute în transcendență. Investiția nu s-a dovedit rentabilă în termenii filozofiei, cum ne mai amintesc din cînd în cînd profeții sfîrșitului lumii.

Cu *Cain. Un mister* (1821), Byron face un pas mai departe. El îl repune în drepturi pe Satan-Lucifer, atribuindu-i însă puteri ce depășesc cu mult pe cele acordate acestuia de bunul creștin Milton. Este adevărat că narațiunea este întreprinsă din perspectiva lui Cain, care ar putea fi dezamăgit de Lucifer ; geniul lui Byron știe cum să mențină finalul într-o perfectă ambiguitate.

Cain poate fi considerat cea mai bună introducere sistemică la studiul gnosticismului și al altor curente dualiste occidentale, deoarece este o extraordinară ilustrare a felului în care se poate purta un joc oricînd pe eșichierul Genezei, obținîndu-se rezultate care sînt, fiecare, o transformare a altora. Într-adevăr, Byron a jucat acest joc plecînd de la regula (nihilistă, nu gnostică) de a considera falsă transcendența Genezei și, prin urmare, necesară inversarea exegezei tradiționale. El a produs în felul acesta o narațiune perfect asemănătoare mitului gnostic.

Povestea lui Byron începe cu revelația că un Dumnezeu care a îngăduit ca oamenii să fie muritori și ca lumea să fie un loc al suferinței și al nedreptății nu poate fi bun. Lucifer acționează ca un Salvator și îi dezvăluie lui Cain secretul cel mai puternic al creației : că *există o a doua Putere*, care este bună. Această a doua putere este Lucifer însuși, care îi mai dezvăluie lui Cain încă un secret zguduitor : că nu este muritor, cum ar dori Dumnezeu ca el să creadă, ci nemuritor. Așa cum procedează și Ioan în structura narativă a *Apocrifului lui Ioan*, Cain îi pune lui Lucifer-Salvatorul mai multe întrebări, care se întîmplă să fie uneori exact cele puse și de Ioan, ca de pildă : Cine era Șarpele din grădina Edenului ? Cain crede, cum credeau și numeroși gnostici, că Șarpele era un duh, însă Lucifer neagă cu înverșunare că el însuși ar fi luat forma Șarpelui : „Șarpele era Șarpele – nici mai mult, dar nici mai puțin decît atît”. Este interpretarea dată în textul gnostic *Mărturia adevărului*, opusă interpretării din *Apocriful lui Ioan*, potrivit căreia Șarpele era reprezentantul Răului,

sau opusă interpretării contrare, ce face din Șarpe un reprezentant al Pleromei bune. Este ca și cum, în această etapă a jocului, se pot extrage cărți care permit o definire a Șarpelui în termenii de „Bun”, „Neutr” sau „Rău”, și abia ulterior jucătorul va indica cine anume este personajul Șarpelui (ar putea fi Lucifer, Sophia, Diavolul, Demiurgul ori altcineva, iar toate acestea duc la o *transformare* în cadrul jocului mental secvențial care se desfășoară de-a lungul Cărții Genezei).

Dezvăluirea pe care Lucifer i-o face lui Cain conține mai mult decât o simplă promisiune de nemurire, dar Cain trebuie să-și dea seama de caracterul etern al minții sale: „Dacă mintea va fi ea însăși/Și centru al lucrurilor dimprejur”.

Lucifer îl poartă pe Cain într-un periplu extatic prin univers, arătându-i că este alcătuit din multe lumi paralele – toate, creații ratate ale aceluiași Dumnezeu. Multiplicarea sistemelor de putere aparținând unui creator nefericit preschimbă suferința într-o dimensiune cosmică a ființei.

„Mintea” din poemul lui Byron este Rațiunea Luminilor. În consecință, mesajul poetului este că singura salvare a omenirii stă în abandonarea transcendenței despotice și acordarea unui rol central Rațiunii. Chiar dacă invențiile de ordin mitic ale lui Byron se aseamănă la suprafață cu mitul gnostic, atitudinea lui fundamentală este nihilismul modern.

Marele poet din Recanati, Giacomo Leopardi (1798-1837), care îi cerea, disperat, în 1833, lui Ahriman (Arimane), Făuritorul Lumii și „dăruitor al tuturor relelor”, să-i rezeze firul vieții înainte de a împlini treizeci și cinci de ani, prefigurează filozofia existențialistă în măsura în care se arată dezolat de abisul nihilist ce stă la pîndă sub masca plăpîndă a Rațiunii. Pentru Leopardi, Rațiunea slujește doar la înțelegerea esenței rele a Dumnezeului imanent, neputînd să-i înfrîngă puterea. Dumnezeu poate fi învins numai prin puterea morții. S-a sugerat existența unei influențe gnostice directe, însă atitudinea nihilistă a lui Leopardi se află în mod cert la polul opus în raport cu cea a gnosticilor⁹.

În 1953, René Nelli a făcut observația că marii poeți epici ai romantismului francez sînt pătrunși de un spirit maniheist¹⁰. Acest lucru ar fi valabil pentru poemul lui Lamartine (1790-1869) *Căderea unui înger* (*La Chute d'un ange*, 1837-1838)¹¹, precum și pentru *La*

Fin de Satan al lui Victor Hugo. Observația nu-i chiar adevărată în privința poemului lui Lamartine, în care un înger, îndrăgostit de frumoasa tânără Daïdha, este proiectat din dimensiunea lui spirituală într-un corp material, trece prin nenumărate umilințe și maltratări în diverse societăți umane, toate întemeiate pe nedreptate și pe legi absurde și înțelegînd, în cele din urmă, că lumea e rea se hotărăște să-și ia viața împreună cu toți membrii familiei sale. Această tragedie de suburbie pariziană, colorată superficial de nihilism, traversează multe lumi literare care abundă în eros, fac uz de dispozitive *science-fiction* și se complac în acțiuni sadice. Poemul lui Lamartine nu reprezintă o moștenire a maniheismului, ci este un precursor pesimist al romanului de consum de la începutul secolului XX.

Altfel stau lucrurile în privința poemului lui Victor Hugo *Sfîrșitul lui Satan* (din 1854-57, publicat postum în 1886)¹², care este o narațiune originală, aparținînd tradiției postmiltoniene. În 1854 Hugo se afla în exil la Jersey, practica spiritismul și primea vizitele nocturne ale unei fântome credincioase, acea „Dame blanche” care s-ar putea să fi inspirat și denumirea înghețatei omonime. La echi-nocțiul de toamnă, de la masa spiritelor îi vorbește Moartea însăși, îndemnîndu-l să scrie o operă plină de oroare și de mister; pe 22 octombrie, Moartea îi propune un titlu: *Conseils à Dieu*. La începutul anului 1855 se manifestă în cîteva rînduri Isus Cristos, criticînd, după cum era de așteptat, creștinătatea și dezvăluindu-i că Dumnezeu nici nu există. Oricum, Isus Cristos se repeta. Mai spusese același lucru și cu șaizeci de ani în urmă, într-un poem al romanticului Jean Paul. Pe 8 martie Isus Cristos conversează cu Hugo pe tema iertării, iar acesta notează: „Scriu un poem intitulat *Satan pardonné*”, adăugînd că îl începuse în luna martie 1854. Continuă *Dieu* și *La Fin de Satan* la Guernsey, unde nopțile îi sînt populate de prezențe stranii. Cele două poeme poartă amprenta acestei perioade agitate din viața sa.

La Fin de Satan nu are complexitatea mitului gnostic, reușind totuși să aducă o intrigă originală, în cadrul căreia Dumnezeu este prins de Satan în capcana propriei sale creații, pe care Dumnezeu încearcă de mai multe ori, fără succes, s-o distrugă. Este limpede că Dumnezeu nu este atotputernic, însă Adversarul său nu-l poate detrona dintr-un motiv neașteptat: ca fost înger de odinioară, Satan îl iubește cu disperare pe Dumnezeu și detestă întunericul fetid în

care este obligat să viețuiască, ceea ce echivalează cu a spune că se detestă pe sine la fel de mult pe cât își iubește vrăjmașul. În cele din urmă cei doi trebuie să ajungă la o înțelegere, pentru ca opera lui Dumnezeu să nu fie definitiv compromisă, iar Satan – dezgustat cu totul de sine și de lumea lui deplorabilă. În mod destul de ciudat, condiția reconcilierii finale a celor doi adversari va fi distrugerea lumii, privită ca un rezultat pozitiv.

3. *Gnosticismul ca model analog*

Filozofia, spunea unul dintre cei mai mari filozofi germani, este o afacere nemțească de provincie. Dezbaterea modernă asupra gnozei n-a ieșit încă din această provincie unde, alături de concepte cum ar fi „secularizare” și „nihilism”, continuă să agite spiritele. De fapt, miza ei nu-i chiar lipsită de importanță: e vorba de însuși sensul istoriei.

Numai în virtutea unei convenții se afirmă că lucrarea lui Ferdinand Christian Baur, *Die christliche Gnosis oder die christliche Religionsphilosophie* (Tübingen, 1835) a dat semnalul de începere a dezbaterii cu privire la Gnoză. În realitate, ne-am putea întoarce pînă la Gottfried Arnold (1666-1714), a cărui operă *Unparteiische Kirchen-und Ketzerhistorie* (1699) a avut, se pare, un impact decisiv asupra lui Goethe.

În orice caz, Baur este cel care declanșează moda comparațiilor între gîndirea modernă și vechiul gnosticism. Pentru el, Hegel este moștenitorul lui Valentin. În valentinism, *spiritul absolut* se află în vîrfurile piramidei Pleromei, iar eonii sînt esențe prin care Spiritul ia cunoștință de sine, creîndu-și o auto-reflectare negativă. Legătura dintre eoni este *iubirea*. Toate acestea se regăsesc la Hegel, precum și căderea Sophiei, care ia forma unei spărturi în „Împărăția Fiului Lumii”, atunci cînd apare „spiritul finit” (*endlicher Geist*), care este echivalentul sufletului inferior valentinian (*psyche*). „Împărăția Fiului Lumii” se va sfîrși prin dialectica „negare a negației”, un „proces de reconciliere” (*der Prozess der Versöhnung*) în care Spiritul absolut se recunoaște pe sine drept ceea ce este¹³.

Baur nu sesizează anticosmisul gnostic (poate nici dualismul), pus în lumină abia de către Hans Jonas, în 1934. Prin urmare, interpretarea dată de el gnozei se aplică nu numai lui Hegel, ci și, la fel de bine, creștinismului și platonismului. În știința și în hermeneutica modernă există considerabile variații în privința înțelesului gnozei înseși și n-avem aici intenția de a face nici măcar o schiță de catalogare a acestora. L-am întâlnit deja pe Eugen Heinrich Schmitt atunci când am trecut în revistă interpretările feministe ale gnozei (vezi capitolul III). Însă Schmitt inaugurează și proliferarea unor sensuri neverificate ale cuvîntului *gnoză*. În tradiție protestantă (evangelică), mai degrabă decît în tradiția lui Clement Alexandrinul care făcea și el distincție între *gnosis* și simpla *pistis* („credință”), Schmitt opune conceptul de „gnoză”, înțeles ca experiență interioară, simplei „credințe”, prin care înțelege experiența vulgară a celor care au legătură cu Biserica¹⁴. Conform acestei definiții, cel mai mare gnostic al vremurilor moderne ar fi... contele Lev Tolstoi!¹⁵

Este fără îndoială meritul primului volum al lucrării lui Hans Jonas, *Gnoza și spiritul Antichității târzii* (1934), de a fi orientat dezbaterea spre o anumită coerență. Potrivit lui Jonas, elementele constitutive ale sistemelor gnostice sînt *anticosmismul* și ideea *devoluției*, adică a fracturii catastrofale ce întrerupe evoluția eonilor. Pentru Jonas, Hegel este reprezentantul unei perspective absolut opuse celei a gnozei: o perspectivă evolutivă și procosmică.

Dovedind ambiții de ordin filozofic mai mari, *Eschatologia occidentală* (1947) a lui Jacob Taubes abordează spinoasa chestiune a destinului civilizației occidentale, de care s-au ocupat Nietzsche și Heidegger. Într-adevăr, la vremea cînd scria această carte, Taubes era el însuși heideggerian. Pentru Heidegger (*Ființă și timp*, 1927), mare iubitor de jocuri de cuvinte, sensul ființei se manifestă în ființa-spre-moarte (*Sein zum Tod*). Taubes transferă această poziție asupra procesului istoriei și declară că sensul istoriei se manifestă doar în sfîrșitul istoriei, în *eschaton*. „În *eschaton* istoria își depășește propriile limite și devine vizibilă sieși”¹⁶.

Autenticitatea „istorială” (termen opus lui „istoric” – unul din jocurile preferate de cuvinte ale lui Heidegger, care opunea adjectivul *geschichtlich*, de la *Geschichte*, termen înrudit cu *Geschick*, „destin, soartă, predestinare”, lui *historisch*, „istoric”, înțeles în sensul de „accidental”) este, în opinia lui Taubes, atributul acelor

forțe istorice care grăbesc sfârșitul istoriei lumii printr-un proces de „revoluție permanentă”. Taubes identifică astfel vârful de lance al istoriei cu tradiția gnostico-apocaliptică, pe care o consideră vocația poporului lui Israel, corespunzând caracteristicii unice a acestui popor de a fi un „popor fără spațiu”, prin urmare un „popor al timpului”, poporul unui Cer Nou și al unui Nou Pământ ce vor veni¹⁷. Acesta este motivul pentru care Israelul, ca „loc” istorial, este „loc al revoluției”¹⁸.

Taubes nu face nici o distincție între literatura apocaliptică și gnosticism. Pentru el, ca să ne folosim chiar de termenii săi, gnosticismul este ideologia „istorială” a Revoluției apocaliptice, care se manifestă în predicarea de către Isus a iminentei veniri a Împărăției lui Dumnezeu. Prin moartea și învierea lui Isus, lumea de aici este abolită, însă ea întârzie să dispară. Apostolul Pavel dă cel dintâi o expresie „gnostică” acestui paradox, transpunând mintuirea creștină de pe dimensiunea orizontală a timpului pe dimensiunea verticală a ființei și transformând sfârșitul lumii într-o evadare individuală din închisoarea acestei lumi¹⁹.

Cu începere de la Origen, Părinții Bisericii au optat împotriva autenticității „istoriale” și au condamnat sistematic fermentii concepțiilor milenariste și apocaliptice prezente în sînul creștinătății în toate timpurile²⁰. Spiritul eschatologic al creștinismului se stinge în concepția augustiniană a Bisericii, care reprezintă o răsturnare a milenarismului : Biserica este *deja* Împărăția lui Cristos pe pămînt²¹. După Augustin, milenarismul devine cu totul sectar, însă cîștigă o nouă importanță în predicile lui Gioacchino da Fiore²², a cărui interpretare a istoriei se va transforma în filozofie politică la protestantul radical Thomas Münzer, care dorește instalarea unei Biserici Spirituale pe pămînt și găsește o justificare totalitarismului bazat pe putere, atunci cînd puterea este exercitată de „cei buni”²³. Secolul Luminilor restaurează inautenticitatea restabilind Biserica, o „Biserică a Rațiunii”. În vremea lui Hegel, forța critică a creștinismului, rațiunea lui de a fi, se consumase cu totul. Aceasta este interpretarea pe care o dă Taubes afirmației lui Hegel din 1802 (*Glauben und Wissen*) potrivit căreia Dumnezeu ar fi murit. Hegel însuși este un ioachimist : aparține tradiției milenariste și își concepe propria filozofie ca pe ultima posibilă.

Taubes subliniază rolul jucat de Reformă în revelarea forțelor istoriale autentice. Pentru el, Münzer este un teocrat revoluționar, ca și Profetii Vechiului Testament. El urmărește să instaureze Legea lui Dumnezeu pe pământ, prin violență și subversiune. Dimpotrivă, Luther este un marcionit moderat, ușurat să lase în seama statului laic acea latură blestemată a existenței care cade sub incidența Legii și să-și dedice toate forțele edificării unei interiorități creștine. Dintre cei doi, Münzer ar fi mai perspicace, întrucât el prevede că, saturat de miera rugăciunii și a harului, sufletul (interioritatea, subiectivitatea) va ajunge atât de copleșit de dulceață, încât va înceta să mai existe : *Wer den bitteren Christum nicht will haben, wird sich am Honig totfressen* (Cine îndepărtează de la el amărăciunea lui Cristos va mânca atîta miere, că va muri). Într-adevăr, subiectivitatea luterană avea să se dovedească precară și toate încercările de a-l întâlni pe Dumnezeu pe terenul interiorității se vor lovi în curînd doar de înfricoșătoarea lui tăcere.

O dată cu Hegel, locul autenticității istoriale se mută definitiv din religie în filozofie, care preia misiunea revoluționară a religiei²⁴. Reprezentanții „revoluției permanente” sînt Kierkegaard și Marx : „Marx distruge lumea burghezo-capitalistă, Kierkegaard pe cea burghezo-creștină”²⁵. În timp ce Marx își publică *Manifestul comunist*, Apocalipsa societății capitaliste pe ruinele căreia își va face apariția o societate fără clase, Kierkegaard publică un manifest anticomunist (*Das Eine was nottut*). Pentru Marx, 1848 a fost anul istorial cînd și-a făcut intrarea în istorie „starea a patra” ; pentru Kierkegaard, 1848 a fost semnul tangibil al îndepărtării de Dumnezeu, al venirii Anticristului socialist²⁶. Care dintre ei avea dreptate ? După Taubes, numai o *coincidentia oppositorum* între Marx și Kierkegaard ar putea să elimine contradicția între ordinea exterioară și cea interioară. Însă o asemenea stare nu va putea fi atinsă decît în *eschaton*, ceea ce înseamnă că locul autenticității istoriale este și rămîne „revoluția permanentă” a gnosticilor²⁷.

Răscolitoarea carte a lui Taubes a provocat o dezbatere care continuă și astăzi. Cu toate că subscria la analiza efectuată de Taubes, Erich Voegelin i-a pus cel dintîi sub semnul întrebării atît premisele, cît și rezultatele²⁸.

Creștinismul, o mișcare evreiască mesianică, posedă, constată Voegelin, o tensiune interioară care provine din faptul că așteptatul

sfârșit al lumii întîrzie. De vreme ce parusia (*eschaton*) așteptată nu s-a produs, Biserica a decis să transforme eschatologia istorică în eschatologie supranaturală. Însă așteptarea sfârșitului lumii nu va dispărea niciodată din viața comunităților creștine. Un ferment anarhist și revoluționar va însoți creștinismul de-a lungul întregii sale istorii. Gioacchino da Fiore rămîne pentru Voegelin, la fel cum consideraseră și Taubes sau Löwith²⁹, personajul cel mai important pentru reînnoirea speranțelor eschatologice. Voegelin vede doctrina ioachimistă structurată în patru puncte³⁰: ideea celor trei faze ale istoriei lumii, așa cum este ea reluată de Hegel, de Marx și de ideologii celui de-*Al Treilea Reich* (invenție a unui subiect patologic: scriitorul Moeller van den Bruck, autorul unei lucrări despre Dostoievski intitulată *Das dritte Reich*, 1923); marele Conducător istoric, *Dux*, pe care îl regăsim la Marx și la Hitler (precum și, s-ar mai putea adăuga, în italianul *Duce*); Profetul unei Noi Ere, confundat uneori cu liderul (Marx, Hitler); și, în sfârșit, ideea erei eschatologice – văzută ca o comunitate de persoane autonome, aflate în contact direct cu Sfîntul Duh, fără medierea sfîntelor taine și a harului (comunism).

Voegelin denumeste „gnoză” marele curent milenarist-apocaliptic ce însoțește creștinismul încă de la origine. Atît pentru Taubes cît și pentru Voegelin, gnoza este unicul ferment al istoriei care modelează aspectul actual al Occidentului. Ca și nihilismul la Heidegger (*Holzwege: Nietzsches Satz „Gott ist tot”*), „gnosticismul” vremurilor moderne constituie, și pentru Taubes și pentru Voegelin, o forță istorială, fatală, care determină destinul popoarelor lumii antrenate în mișcarea occidentală. Însă în vreme ce Taubes califică pozitiv această forță și optează pentru „revoluția permanentă” ca să se poată atinge cît mai curînd suspendarea istoriei, care va stabili și sensul ultim al istoriei, Voegelin accentuează negativitatea radicală a acelui „gnosticism” care devine în epoca modernă tot mai important și tot mai neliniștitor³¹.

„Revoluția gnostică” are loc în etape. Una dintre ele a fost Reforma, văzută drept o invadare încununată de succes a instituțiilor occidentale de către mișcările gnostice³². Cel mai bun exemplu de invadare îl constituie puritanii englezi, care închideau gura oricărui opozant citîndu-i cuvintele lui Ioan: „Noi sîntem de la Dumnezeu, și oricine îl cunoaște pe Dumnezeu ne ascultă”³³. După Voegelin,

puritanii reprezintă o forță anticreștină deghizată drept creștinism. Însă adevăratul geniu al deghizării scripturale este Jean Calvin, ale cărui lucrări formează un Coran creștin – prin „Coran”, Voegelin înțelegea Cartea care dă răspuns tuturor întrebărilor, făcând inutilă orice cunoaștere precedentă sau ulterioară. Calvin desăvârșește ruptura în interiorul tradiției intelectuale occidentale. Alte rupturi, alte Coranuri : *Enciclopedia* lui Diderot și d’Alembert, operele lui Auguste Comte, operele lui Marx și „literatura patristică a leninism-stalinismului”³⁴. Caracterul coranic al acestor scrieri determină, potrivit lui Voegelin, excluderea activă a tot ceea ce ele pretind să înlocuiască. Deja Reforma așezase în locul argumentului și persuasiunii adevărul imuabil și indiscutabil al unei societăți totalitare³⁵. Totalitarismul înseamnă, de fapt, împlinirea căutării gnostice a unei teologii civile. Gnosticismul din zilele noastre, imanentizare a eschatonului creștin, se manifestă sub două forme distincte : marxismul, care este forma cea mai explicită și cea mai puțin subtilă, și „occidentalizarea”, formă ce implică nimicirea „adevărului sufletului” și disprețul față de problemele existențiale³⁶.

Teza lui Voegelin a fost luată foarte în serios de Philip J. Lee într-o lucrare recentă, cel puțin în privința aplicării ei la calvinism³⁷. Părinții fondatori ai Americii devin aici cutremurător de gnostici. Lee recomandă „de-gnosticizarea protestantismului” prin măsuri disciplinare. Din fericire, autorul se situează împotriva curentului dominant al protestantismului liberal american.

Fie că gnosticismul este văzut ca o mișcare pozitivă al cărei rol este să elibereze lumea de ea însăși (Taubes), fie că este socotit o forță mondială (*Weltmacht*) negativă, pe cale să distrugă lumea (Voegelin), ambele părți sînt de acord că, în cadrul acestuia, un loc de onoare i se cuvine lui Karl Marx. Pentru a demonstra descendența gnostică a lui Marx, istoricul austriac al filozofiei Ernst Topitsch abandonează tipologia istorică și încearcă stabilirea de legături istorice concrete³⁸. Prin Hegel, Marx ar fi luat cunoștință de tradițiile gnostice conținute în „Ideologia germană”, un fel de „moștenire de familie” germană care însoțește teologia luterană și impregnează întreaga istorie a filozofiei germane moderne³⁹, de la Hegel la Heidegger. O verigă importantă în transmiterea Ideologiei germane a fost pietistul Friedrich Christoph Oetinger (1702-1782), adept al Kabbalei luriene, admirator al lui Jakob Böhme și discipol al lui

Johann Albrecht Bengel (mort în 1752) – un personaj straniu, care se inspirase din teoriile lui Gioacchino da Fiore pentru a face predicții numerologice pe baza Apocalipsei lui Ioan, ajungând la concluzia că lumea se va sfârși în anul 1836. Acesta n-a apucat desigur să constate neîmplinirea prezicerilor sale, cum n-a mai apucat nici discipolul său Oetinger care, stimulat de apropierea finalului inerent (nu-l despărțea prea mult timp de el), a conceput proiectul unei Împărății milenariste în care toți să fie egali și în care proprietatea privată, Statul și banii să fie abolite. Este greu de precizat în ce măsură l-a influențat Oetinger pe Hegel, al cărui „gnosticism” se încadra inițial în teoria „alienării” (*Entfremdung, Entäusserung*): Absolutul trebuie să se înstrăineze de sine pentru a se cunoaște. Filozofia hegeliană a istoriei nu ar fi altceva decât teodiceea gnostică deghizată⁴⁰. Hegel însuși pregătește terenul pentru teoria marxistă a „alienării” muncii.

Topitsch urmărește mitul gnostic al căderii, înstrăinării și orbirii ființelor umane înșelate de Demiurg în mitul hegelian al alienării Spiritului și apoi în mitul marxist al alienării omenirii prin religie și al salvării ei prin exercițiul „științei pozitive”⁴¹. Topitsch constată de asemenea că, în teoria lui Marx, locul acelor *electi* gnostici este luat de proletari, care dețin înțelepciunea secretă a luptei de clasă, precum și o adevărată conștiință de clasă, prin comparație cu conștiința falsă, alienată ori ideologizată a tuturor celorlalți⁴².

Printre atît de numeroșii profeți ai sfîrșitului lumii care concep gnosticismul ca pe o mișcare istorică perenă ce defilează sumbru de-a lungul întregii istorii occidentale, se ridică și un glas discordant: filozoful german Hans Blumenberg⁴³. Pentru Blumenberg, ale cărui cărți sînt accesibile în traducere engleză, modernitatea nu este scena victoriei finale a gnosticismului, ci, dimpotrivă, a izgonirii lui finale. Reversul ar fi avut loc în acea epocă a „teologiei științei” (cum o etichetează în mod strălucit Amos Funkenstein⁴⁴), secolul al XVII-lea, cînd gînditori ca Descartes și Leibnitz au dezbătut – și au respins – ideea că Autorul acestei lumi ar fi un „mare înșelător” (*deceptor potentissimus*). Critici față de precaritatea poziției lui Blumenberg au fost numeroase, și Amos Funkenstein, printre alții, a demonstrat că filozofia lui Descartes n-ar fi fost conceptibilă fără influența nominalismului medieval tîrziu, mai precis a celui nominalism care, după opinia lui Blumenberg, constituie ultima „recădere” a

Occidentului în gnosticism. Pe lângă acestea, Blumenberg uită cu desăvârșire că ideile Reformei reprezintă confirmarea totală a doctrinei augustiniene a păcatului sexual originar și a predestinării, doctrină pe care, de altfel, Blumenberg o consideră „gnostică”. Prin urmare, ar fi foarte ușor de răsturnat toate considerațiile lui Blumenberg.

Problema cu care ne confruntăm în cartea de față nu este dacă toți acești esești au dreptate să extrapoleze conceptele de gnosticism și de gnoză, ci *dacă este legitim să se interpreteze ocurențele menționate (sau inventate) de ei drept produse ale sistemului gnostic*. Cu alte cuvinte, ar trebui să ne asigurăm mai întâi dacă „gnosticismele” lui Taubes ori Voegelin aparțin Arborelui Gnozei din capitolul precedent al cărții, dacă ele sînt transformări generate de aceleași principii care au generat curentele dualiste occidentale. În acest scop, ar trebui analizate atent o serie de fenomene de mare forță, cum sînt ideologiile Reformei sau idealismul clasic german cu începere de la Kant – întreprindere care, firește, nu-și poate afla locul în cuprinsul acestei cărți. Pot fi aduse obiecții la considerarea gnosticismului drept model analog corect pentru evoluționismul hegelian ori marxist, însă ceea ce contează cu adevărat este curentul hermeneutic care a luat naștere, reprezentat de Taubes, Voegelin, Topitsch, Pellicani și alții, după care modernitatea *este* gnostică. Creatoarea lor greșită-înțelegere a gnosticismului este posibilă, cu toate că s-ar putea ca ea să nu aibă legitimitate în ochii celui care caută ceva mai mult decît analogii superficiale între fenomene. Pentru acesta, singurul filozof modern care poate fi numit într-o anumită măsură gnostic este unul care nu figurează pe listele nici uneia dintre personalitățile menționate mai înainte ale „gnosticismului modern”: Immanuel Kant, cel care în mica sa carte *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (1793) își apropiază antropologia gnostică. Omul este rău prin natura sa, însă conține în fundul sufletului (*Seelengrund*) o scînteie divină de bunătate. Această scînteie îi va îngădui să devină un „Om Nou”, printr-o „revoluție morală”.

Cazul existențialismului a fost discutat în altă parte⁴⁵. Ca și romantismul, existențialismul prezintă puternice asemănări cu gnosticismul și înseamnă totuși, în cele din urmă, chiar contrariul gnosticismului: în vreme ce gnosticismul este campionul transcendenței, existențialismul este recunoașterea finală a absenței acesteia.

Nu vom zăbovi aici asupra asemănărilor dintre mitul gnostic și biologia neodarwinistă puse în evidență de Hans Jonas⁴⁶. Ne vom ocupa într-o altă lucrare de demonstrarea identității de ordin operațional dintre mitul religios și cel științific⁴⁷. Ar trebui să mai spunem un ultim cuvânt în legătură cu legitimitatea unui alt demers devenit, din nefericire, curent printre istoricii literari, care sînt gata să eticheteze, fără discriminare, drept „gnostici” pe mulți, dacă nu chiar pe toți scriitorii din lume, inclusiv pe François Villon, Franz Kafka, Marcel Proust, James Joyce, Robert Musil, Hermann Hesse, Thomas Mann și Flannery O'Connor⁴⁸.

Literatura *science-fiction* inspirată de gnosticism a avut parte de o abordare mai serioasă și în legătură cu ea a fost menționat și titlul romanului lui Philip K. Dick, *The Divine Invasion*⁴⁹. Privit mai îndeaproape, romanul ne dezvăluie că Dick s-a inspirat într-adevăr din literatura apocaliptică evreiască și iudeo-creștină (în special din *Viziunea lui Isaia*)⁵⁰, însă romanul său, care descrie coborîrea lui Dumnezeu pe pămînt prin traversarea întîiului cer, controlat de trupele Vrajmașului Beliar, și întîlnirea dintre Dumnezeu și Înțelepciunea lui în spațiul unei grădinițe de copii⁵¹, nu face uz de materiale gnostice. Ceva mai convingătoare este analogia în cazul lui L. Ron Hubbard, el însuși autor de *science-fiction*, care și-a publicat mai întîi best-sellerul *Dianetics* sub formă de roman de ficțiune în *Astounding SF*⁵². Mitul central al Scientologiei lui Hubbard prin metoda auditului dianetic pleacă de la premisa că Thetanii nemuritori încep să se plictisească și sînt dornici să joace diverse jocuri în care construiesc universuri. În cele din urmă sînt atrași în lumile pe care le-au creat, rămîn acolo, prinși în capcană, și uită cine sînt⁵³.

Și totuși, după cum a observat cu finețe Richard Smith⁵⁴, Harold Bloom este astăzi unicul autor de eseuri și de ficțiune care se identifică în mod conștient cu gnosticii, atît în calitate de critic literar, cît și ca scriitor. În *The Anxiety of Influence* (1973), Bloom afirmă că orice act de creație este *ipso facto* un act de distrugere în raport cu tradiția și este de părere că gnosticul Valentin a dat exemplul în ceea ce privește asemenea operații, în măsura în care el „se ridică împotriva autorităților care l-au precedat, pentru a-și inversa raportul cu Biblia și cu Platon, alăturîndu-se unui pretins adevăr mai vechi pe care ceilalți l-ar fi distorsionat”⁵⁵. Iar în *Agon* (1982), Bloom elogiază gnosticismul drept „deconstrucția inaugurală și cea mai puternică dintre toate, căci a desfăcut toate genealogiile,

a amestecat toate ierarhiile, a alegorizat toate relațiile microcosm/macrocosm și a respins orice reprezentare a divinității ca non-referențială”⁵⁶. Cu ochiul expert al teoreticianului literar, Bloom descoperă într-adevăr că gnosticismul dă semnalul unei exegeze inverse a Scripturilor, îndreptată contra tradiției.

Rămîne întrebarea dacă Bloom poate fi calificat drept un scriitor „gnostic” de opere de ficțiune, în care caz ar fi și singurul ce nu pune probleme. Narațiunea din *The Flight to Lucifer*⁵⁷, care ar arăta minunat pe un ecran tehnicolor, nu este evident producția unui gnostic, chiar dacă se referă la planeta gnosticilor – Lucifer. „Planeta gnosticilor” este considerată aici, în sens literal, una dintre planetele universului, pe suprafața căreia gnosticii sînt grupați pe etnii: mandeenii, conduși de Enosh, locuiesc la răsărit de Fluviu; pe malul vestic al Fluviului se află sethienii; la apus de ei sînt maniheenii, urmați de marcioniții care îl au drept șef pe Cerdo; dincolo de ei este Kenoma Apelor Noptii, dincolo de care sînt arimaneenii. La nord de maniheeni sînt sciții și hyperboreenii, cărora le este îngăduit, ca șamani, să-și găsească locul pe planeta dualiștilor. Peste civilizația subterană din Siniavis domnește Saklas, Demiurgul cu cei șapte Arhonți ai săi. Olam, eonul pleromei de nord, care pătrunsese cîndva în mărul mîncat de Adam, îi poartă pe Seth Valentinus cel lipsit de memorie și pe puternicul Protoantrop Thomas Prescors spre planeta Lucifer, printr-un încîlcit labirint de găuri negre. Pe Lucifer, Prescors este ispitit de Ruha, sora lui Saklas, de seducătoarea ei mamă Achamoth și de demonesa arimaneană Nekbael, cea care își ucide iubiții în chinuri groaznice și delicioase. Saklas încearcă să distrugă puternica triadă prin potop, la fel cum distrusese odinioară omenirea. Însă cele trei fug, îndreptîndu-se spre Hyperboreea, unde șamanul Aristeeas, fost cîndva om de rînd în Proconnesus, zboară în chip de corb, iar Abaris șamanizează și el, scoțînd țipete ascuțite de pasăre. Această narațiune despre ignoranță, premoniție, vise și revelații uimitoare se încheie cu distrugerea reciprocă dintre Prescors și Saklas și cu redobîndirea memoriei de către Valentinus.

Fantezia lui Bloom nu derivă dintr-o pornire anticosmică de tip gnostic. Este un excelent roman SF din care a fost, totuși, înlăturată trăsătura elementară a tuturor „sistemelor alexandrine” din care făcea parte cîndva gnosticismul: verticalitatea straturilor opresive ale universului, dincolo de care se întrevade nedeslușit promisiunea eliberării.

NOTE

1. Pentru nașterea nihilismului, vezi Th. Süss, „Der Nihilismus bei F.H. Jacobi”, în Dieter Arendt, *Der Nihilismus als Phänomen der Geistesgeschichte in der wissenschaftlichen Diskussion unseres Jahrhunderts*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1974, pp. 65-78; Ludwig Landgrebe, „Zur Überwindung des europäischen Nihilismus” în Arendt, *op.cit.*, pp. 19-37. O istorie a conceptului de nihilism și o antologie de texte pregnante ne este oferită de Giorgio Penzo (ed.), *Il Nichilismo da Nietzsche a Sartre*, Città Nuova, Roma, 1976. Sinteza unei părți din acest capitol poate fi găsită în articolul meu „The Gnostic Revenge: Gnosticism and Romantic Literature” în Jacob Taubes (ed.), *Gnosis und Politik (Religionstheorie und Politische Theologie, 2)*, Fink-Schöningh, Paderborn, 1984, pp. 290-306.
2. Landgrebe, *art. cit.*, p. 32.
3. Nietzsche, *Wille zur Macht* XV 152, citat de Landgrebe, p. 33.
4. Vezi și Richard Smith, „The Modern Relevance of Gnosticism”, în J.M. Robinson (ed.), *The Nag Hammadi Library in English* (ed. revăzută), Harper & Row, San Francisco, 1988, pp. 532-549, în special p. 534.
5. P.B. Shelley, *The Poetical Works*, London and New York, f.a., p. 201.
6. *Idem*, p. 230.
7. *Ibid.*, p. 243.
8. *Ibid.*, p. 255.
9. Pentru Leopardi, vezi mai ales art. meu „The Gnostic Revenge”, *loc. cit.*, pp. 300-302.
10. René Nelli, citat în articolul meu „Les Fantasmies du nihilisme”, *Romanistische Zeitschrift für Literaturgeschichte* 4 (1980), p. 423.
11. Lamartine, *Oeuvres poétiques complètes*, ed. F.-M. Guyard (Pléiade 65), Gallimard, Paris, 1963, pp. 803 sq.
12. Victor Hugo, *La Légende des Siècles. La Fin de Satan*, ed. J. Truchet (Pléiade 82), Gallimard, Paris, 1950. În legătură cu redactarea acestei opere, vezi Jean Gaudon, *Victor Hugo: Le Temps de la contemplation. L'Oeuvre poétique de Victor Hugo des „Misères” au „Seuil du gouffre” (1845-1856)*, Flammarion, Paris, 1969; și Hubert Juin, *Victor Hugo, II: 1844-1870*, Flammarion, Paris, 1984.
13. Analiza lui Baur a fost dusă mai departe în singura carte a lui Jacob Taubes (1923-1987), scrisă înainte de treizeci de ani, *Abendländische*

- Eschatologie*, Francke, Bern, 1947, pp. 159-161. Taubes și-a extras informațiile despre gnoză din lucrarea lui Hans Jonas *Gnosis und spätantiker Geist I* (1934), iar despre filozofia modernă („stînga hegeliană”) din Karl Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche : Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts*, 1941 ; F. Meiner, Hamburg, 1978⁷. De Karl Löwith vezi și *Meaning in History : The Theological Implications of Philosophy of History*, Univ. of Chicago Press, Chicago, 1949.
14. Eugen Heinrich Schmitt, *Die Gnosis : Grundlagen der Weltanschauung einer elderen Kultur*, E. Diderichs, Leipzig und Jena, 1903, vol. 1, p. 3.
 15. Schmitt, *Die Gnosis*, vol. 1, p. 9.
 16. Taubes, *Eschatologie*, p. 3.
 17. *Idem*, p. 5 sq.
 18. *Ibid.*, p. 15.
 19. *Ibid.*, p. 71.
 20. *Ibid.*, pp. 75-76.
 21. *Ibid.*, p. 79.
 22. În legătură cu eschatologia medievală și îndeosebi cu Gioacchino de Fiore, vezi excelenta carte a lui Bernard McGinn, *Visions of the End și The Calabrian Abbot*.
 23. Taubes, *Eschatologie*, p. 86.
 24. *Idem*, pp. 163-164.
 25. *Ibid.*, p. 167.
 26. *Ibid.*, p. 190.
 27. *Ibid.*, pp. 192-193.
 28. Eric Voegelin, *The New Science of Politics : An Introduction*, 1952, Univ. of Chicago Press, Chicago, 1974²; vezi, de asemenea, lucrarea sa *Wissenschaft Politik und Gnosis*, Kösel, München, 1959.
 29. Löwith, *Meaning*, pp. 145-159.
 30. Voegelin, *New Science*, pp. 111-113.
 31. *Idem*, pp. 124-128.
 32. *Ibid.*, p. 134.
 33. *Ibid.*, pp. 137-138.
 34. *Ibid.*, p. 140.
 35. *Ibid.*, p. 142.
 36. *Ibid.*, pp. 163-178. Aceste idei sînt rezumate de către Voegelin în mica sa carte publicată în germană *Wissenschaft Politik und Gnosis* (1959), al cărei obiectiv este de a analiza analogiile culturale dintre

- filozofia modernă și gnoză descoperite de către F.C. Baur. Reprezentanți ai gnozei moderne (care este o putere mondială, o *Weltmacht*) sînt Hegel, Marx, Nietzsche și Heidegger.
37. Philip. J. Lee, *Against the Protestant Gnostics*, Oxford University Press, London/New York, 1987.
 38. Ernst Topitsch, „Marxismus und Gnosis”, în vol. *Sozialphilosophie zwischen Ideologie und Wissenschaft*, 1961 ; Luchterhand, Neuwied und Berlin, 1966², pp. 261-296 ; „Entfremdung und Ideologie : Zur Entmythologisierung des Marxismus”, în același volum, pp. 297-327.
 39. *Idem*, p. 262.
 40. *Ibid.*, p. 283.
 41. „Entfremdung”, *idem*, pp. 300-320.
 42. Un adept original al lui Voegelin și al lui Topitsch este sociologul italian Luciano Pellicani, autorul cărții *I Rivoluzionari di professione : Teoria e prassi dello gnosticismo moderno*, Vallecchi, Firenze, 1975, care combină punctele de vedere ale acestor doi autori cu teoria lui Karl Mannheim asupra intelectualului *freischwebend* – oscilînd între cei care au și cei care n-au și adoptîndu-le, pe rînd, poziția. Pellicani observă cu îndreptățire că Marx și mai ales Lenin au atribuit rolul *electi-* lor gnostici nu proletarilor înșiși, ci intelectualilor luminați, care se presupune că vor acționa în calitate de lideri ai proletarilor. Pellicani vede aici o tentativă încununată de succes din partea intelectualilor de a prelua puterea de stat, legitimîndu-se ca fiind în slujba celor mulți (însă) neluminați, ale căror interese sînt servite în felul acesta. O dată cu Revoluția sovietică, conducerea intelectualilor degenerază rapid într-o clică totalitară birocratică. Și alți politicieni europeni, cum ar fi Alain Besançon și Augusto del Noce împărtășesc, într-o anumită măsură, premisele lui Pellicani : vezi Giovanni Filoramo, *Il Risveglio della gnosi ovvero diventare dio*, Laterza, Bari, 1990, pp. 11-21.
 43. Hans Blumenberg, *Säkularisierung und Selbstbehauptung* (ed. revăzută a lucrării *Die Legitimität der Neuzeit*, 1966), Suhrkamp, Frankfurt, 1974. În legătură cu Blumenberg, vezi Odo Marquard, „Das gnostische Rezidiv als Gegenneuzeit”, în Taubes (ed.), *Gnosis und Politik*, ed. cit., pp. 31-36 ; Wolfgang Hübener, „Das «gnostische Rezidiv» oder wie Hans Blumenberg der spätmittelalterischen Theologie den Puls fühlt” în Taubes, *op.cit.*, pp. 37-53.
 44. Amos Funkenstein, *Theology and the Scientific Imagination : From the Middle Ages to the Seventeenth Century*, Princeton Univ. Press, Princeton, NJ, 1986.

45. Vezi cartea mea *Gnosticismo e pensiero moderno* : Hans Jonas, L'Erma di Brettschneider, Roma, 1985, pp. 119 sq.
46. *Idem*, pp. 123-125.
47. Ioan Culianu, *A History of Mind, I : Religion* (în pregătire).
48. Vezi art. meu „The Gnostic Revenge”.
49. Richard Smith, „The Modern Relevance”, pp. 545-546.
50. În legătură cu această apocalipsă, vezi descrierea și bibliografia din cartea mea *Out of this World : A History of Otherworldly Journeys and Out-of-Body Experiences, from Gilgamesh to Albert Einstein*, Shambhala, Boston, 1991.
51. P.K. Dick, *The Divine Invasion*, 1981 ; reimprimare, Grafton Books, London, 1989.
52. David A. Halperin, „Gnosticism in High Tech : Science Fiction and Cult Formation”, în D. A. Halperin (ed.), *Religion Sect and Cult*, J. Wright, Boston, 1983, pp. 257-266, în special p. 264.
53. Vanessa Weber, „Modern Cults and Gnosticism : Some Observation on Religious and Totalitarian Movements” în Halperin (ed.), *Religion Sect and Cult*, pp. 31-44, în special p. 42.
54. Smith, „The Modern Relevance”, *loc. cit.*, p. 547.
55. Citat în Smith, „The Modern Relevance”, p. 547.
56. *Idem*, p. 547.
57. Harold Bloom, *The Flight to Lucifer : A Gnostic Fantasy*, Farrar, Straus & Giroux, New York, 1979.

Epilog

Jocurile oamenilor

*Mintea își este sieși lume, și într-însa
Poate să facă Cer din Iad și Iad din Ceruri.
Milton, Paradisul pierdut*

Concluziile cărții de față depășesc cu mult acel interes de amatori de anticariat cu care privim, majoritatea dintre noi, gnosticismul și celelalte curente ale dualismului occidental. Am arătat în *Introducere* că principalele dezbateri teologice care au dus la stabilirea doctrinei creștine sînt jocuri ale minții pe care oamenii le-au practicat vreme de secole, jocuri nu mult diferite de șah (poate doar ceva mai puțin complexe), care n-ar fi trebuit să aibă nici un fel de consecințe pentru cei implicați în ele și pe care nu le putea cîștiga de fapt nimeni, căci, spre deosebire de șah, ele nu prevedeau o regulă de șah-mat. Cu toate acestea însă, ele au dus la distrugerea fizică și morală a multor oameni și au fost cîștigate prin exercițiul puterii.

Dualismul occidental a fost și el un joc al minții, care s-a suprapus peste cel creștin, făcînd uz de multe din elementele (și din personajele) acestuia pentru a se implementa. Ar fi putut fi un joc fără consecințe externe, deoarece exista în propria sa dimensiune logică. Și totuși, vreme de mai bine de un mileniu și-a condamnat la pieire jucătorii, dîndu-i pe mîna celor aflați la putere.

Teologia creștină timpurie și dualismul occidental au fost „obiecte ideale”, adică sisteme funcționînd într-o dimensiune logică, fără să aibă nimic intrinsec în comun cu jocurile de putere ce se jucau în numele lor și care aparțineau unor alte dimensiuni ale realității. Cum s-a petrecut interacțiunea sistemelor în decursul istoriei – este altă poveste.

Matematica haosului, teoria fractalilor și alte discipline matematice au dezvăluit caracterul organizat al acelor fenomene care au o aparență cât se poate de anarhică, iar matematicianul Rudy Rucker (*Mind Tools*, 1987) a mers pînă la a da o definiție matematică celui mai anarhic fenomen dintre toate : subiectivitatea individuală. Practic nici un sector al lumii și al existenței umane nu poate să nu fie definit ca un joc mental, cu reguli certe și deseori cu rezultat incert. Printre obiectele ideale sau jocurile mentale avînd ca obiect idei, devine astfel *previzibil* că nu numai religia, ci și filozofia și științele sînt jocuri de natură perfect similară și alcătuite pe baza aceluiași principiu binar. Aceleași probleme pe care le-au înfruntat mitologiile dualiste din vechime aveau să le înfrunte mai tîrziu filozofia clasică germană și știința modernă. Cartea de față nu a demonstrat decît prea puțin acest lucru, însă altele îi vor urma, a căror principală preocupare va fi să arate cum funcționează alte jocuri ale minții, mai mult din domeniul științei decît din cel al religiei.

Se numără printre concluziile acestei cărți și unele care se cuvin explorate în continuare. Una dintre ele este că jocurile minții au necesarmente mecanisme similare (pentru că modul de lucru al minții omenеști și capacitatea ei au rămas neschimbate de cel puțin șaizeci de mii de ani) și, prin urmare, sistemele care au fost îndeajuns rulate în timp vor avea tendința să se suprapună, nu numai în formă ci și în substanța lor. Avînd la dispoziție date complexe, ar trebui să putem demonstra că porțiuni ale hărții sistemului budist se suprapun peste porțiuni de sistem creștin, peste porțiuni de idealism german, peste porțiuni de gîndire științifică modernă, pentru că toate sistemele sînt infinite și tind să exploreze toate posibilitățile de care dispun. În consecință, atunci cînd se vor fi extins suficient, hărțile realității întocmite de ele vor coincide cu siguranță.

Pe mulți îi va șoca descrierea religiei ca un joc al minții, iar mulți credincioși se vor simți îndepărtați de ceea ce ar putea să pară o diminuare a credinței lor. N-ar trebui să se îndeplinească așa. Aceștia ar trebui mai curînd să ia seama la faptul extraordinar că, din perspectivă sistemică, nu există contradicție între religie și știință (care sînt, în egală măsură, jocuri ale minții) și, mai mult chiar, n-ar trebui să existe nici între religii vreo contradicție, deoarece, acolo unde dispunem de date suficient de complexe, se poate demonstra că religiile corespund între ele nu numai ca mod de operare (care este

modul de operare al minții omenеști), ci și în privința teritoriilor pe care le explorează. Și chiar atunci cînd religiile nu se suprapun, ele pot fi totuși considerate ca dezvoltarea morfodinamică a unor anumite reguli fundamentale, perfect inteligibile și uneori chiar raționale.

Dacă se va întîmpla să nu fie bine primită de fundamentalistii vreunei religii, cartea de față își va afla mîngîiere la gîndul că o vor întîmpina cu bunăvoință oamenii devotați ecumenismului și, în mod sigur, cei care observă posibilele consecințe ale valului, poate inevitabil, de particularisme locale ce bîntuie lumea de astăzi. Practicat de cine nu trebuie și unde nu trebuie, un asemenea joc poate pune serios în pericol două dintre cele mai nobile cuceriri la care au ajuns gîndirea și societatea occidentală : că libertatea de a gîndi totul pînă la ultimele consecințe n-ar trebui niciodată să sufere imixtiunea vreunei autorități ; și că pericolele libertății nu scad atunci cînd libertatea e suprimată.

Bibliografie

- Acta Archelai*, ed. Charles Henry Beeson (GCS 16), Hinrichs, Leipzig, 1906.
- Barbara Aland, „Marcion : Versuch einer neuen Interpretation”, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 70 (1973), 420-27.
- , ed., *Gnosis : Festschrift für Hans Jonas*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1978.
- Prosper Alfarcic, *L'Évolution intellectuelle de Saint Augustin*, Nourry, Paris, 1918.
- , *Les Écritures manichéennes*, I-II (Nourry : Paris, 1918-19).
- Al-Nadīm : Bayard Dodge, *The Fihrist of al-Nadīm : A Tenth-Century Survey of Muslim Culture*, Columbia Univ. Press, New York, 1970.
- , Gustav Flügel, *Mani, seine Lehre und seine Schriften : Ein Beitrag zur Geschichte des Manichäismus* (Brockhaus, Leipzig, 1862).
- Wilhelm Anz, *Zur Frage nach dem Ursprung des Gnostizismus : Ein religionsgeschichtlicher Versuch* (TU XV.4), Hinrichs, Leipzig, 1897.
- Apocryphon Johannis*, ed. și trad. Soren Giversen, Prostant Apud Munksgaard, Copenhagen, 1963.
- Dieter Arendt, *Der Nihilismus als Phänomen der Geistesgeschichte in der wissenschaftlichen Diskussion unseres Jahrhunderts*, Wissenschaftlich Buchgesellschaft, Darmstadt, 1974.
- Rose Horman Arthur, *Feminine Motifs in Eight Nag Hammadi Documents*, University Microfilms International, Ann Arbor, MI, 1979.
- Jes P. Asmussen, *Xuâstvânîft : Studies in Manichaeism*, Prostant Apud Munksgaard, Copenhagen, 1965.
- , *Manichaeian Literature : Representative Texts Chiefly from Middle Persian and Parthian Writings*, Scholars' Facsimiles and Reprints, Delmar, NY, 1975.
- Augustin din Hippo, „Saint Augustine : The Writings Against the Manichaeans and Against the Donatists”, în Philip Shaff, ed., *A Select Library of the*

- Nicene and Post-Nicene Fathers*, vol.7, reluare a ed. din 1887, Eerdmans, Grand Rapids, MI, 1979.
- , *Opere*, vol. VI.2., ed. J. Zyche (CSEL, 25), Freytag : Leipzig, 1892.
- , *Ceuvres de Saint Augustin*, vol. 17 : *Six traités anti-manichéens*, ed. și trad. R. Jolivet și M. Jourjon, Desclée de Brouwer, Paris, 1961.
- É.-Ch. Babut, *Priscillien et le Priscillianisme*, Champion, Paris, 1909.
- Bernard Barc, „Samael-Saklas-Yaldabaoth : Recherche sur la genèse d'un mythe gnostique”, în *Colloque international*, 123-50.
- BCNH : vezi Bibliothèque Copte de Nag Hammadi.
- P.F. Beatrice, „Le tuniche di pelle : Antiche letture di Gen. 3,21”, în Ugo Bianchi, ed., *La Tradizione dell'Enkrateia : Motivazioni ontologiche e protologiche*, Ateneo, Rome, 1985.
- Robert Berchman, *From Philo to Origen*, Scholars Press, Chico, CA, 1984.
- Carl T. Berkhout and J.B. Russell, *Medieval Heresies : A Bibliography 1961-1979*, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto, 1981.
- Karlmann Beyschlag, *Simon Magus und die christliche Gnosis* (WUNT 16), Mohr/Siebeck, Tübingen, 1974.
- Ugo Bianchi, *Il Dualismo religioso : Saggio storico ed etnologico*, L'Erma di Bretschneider, Roma, 1958.
- , ed., *The Origins of Gnosticism*, Brill, Leiden, 1967.
- , *Prometeo Orfeo Adamo : Tematiche religiose sul destino, il male, la salvezza*, Ateneo & Bizzarri, Rome, 1976.
- , *Selected Essays on Gnosticism, Dualism and Mysteriosophy*, Brill, Leiden, 1978.
- U. Bianchi și H. Crouzel (ed.), *Arché e Telos : L'Antropologia di Origene e di Gregorio di Nissa*, Vita e Pensiero, Milan, 1981.
- Bibliothèque Copte de Nag Hammadi, Series published by the Univ. of Laval Press, Toronto, and Peeters, Louvain, Belgium.
- Charles Bigg, *The Christian Platonists of Alexandria*, Clarendon Press, Oxford, 1886.
- Matthew Black, „An Aramaic Etymology of Ialdabaoth?”, în A.H.B. Logan și A.J.M. Wedderburn, ed., *The New Testament and Gnosis : Essays in Honor of R. McL. Wilson*, T. & T. Clark, Edinburgh, 1983, 69-72.
- E.C. Blackman, *Marcion and His Influence*, SPCK, London, 1948 ; reluare, AMS Press, New York, 1978.
- Harold Bloom, *The Flight to Lucifer : A Gnostic Fantasy*, Farrar, Straus & Giroux, New York, 1979.
- , *Kabbalah and Criticism*, Continuum, New York, 1983.
- Hans Blumenberg, *Säkularisierung und Selbstbehauptung*, 1996, ed. revăzută la *Die Legitimität der Neuzeit*, Suhrkamp, Frankfurt, 1974.

- Alexander Böhlig (ed.), *Gnosis III : Der Manichäismus*, Artemis, Zürich/München, 1980.
- Arno Borst, *Die Katharer*, Stuttgart, 1953.
- Wilhelm Bousset, „Die Himmelsreise der Seele”, *Archiv für Religionswissenschaft* 4 (1901), 136-69 și 229-73 (reprint, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1971).
- , *Hauptprobleme der Gnosis* (FRLANT 10), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1907.
- Mary Boyce, *A Reader in Manichaean Middle Persian and Parthian*, Brill, Leiden, 1975.
- Edina Bozóki, *Le Livre secret des Cathares : Interrogatio Iohannis, apocryphe d'origine bogomile*, préface par Emile Turdeanu, Beauchesne, Paris 1980.
- F.M. Braun, „Marcion et la gnose simonienne,” *Byzantion* 25-27 (1955-57), 632-48.
- R. van den Broek, „The Present State of Gnostic Studies,” *Vigiliae Christianae* 37 (1983), 41-71.
- Peter Brown, *The Body and Society : Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity*, Columbia Univ. Press, New York, 1988.
- Peter Bryder, *The Chinese Transformation of Manichaeism : A Study of Chinese Manichaean Terminology*, Plus Ultra, Löberöd, 1985.
- Cahiers de l'Hermétisme : Kabbalistes chrétiens*, Albin Michel, Paris, 1979.
- Cahiers de l'Hermétisme : Sophia ou l'Âme du Monde*, Albin Michel, Paris, 1983.
- Henry Chadwick, *Priscillian of Ávila*, Clarendon Press, Oxford, 1976.
- Clement din Alexandria : Clemens Alexandrinus, *Stromata și Excerpta ex Theodoto*, ed. O. Stählin și L. Früchtel (GCS), 2 vol., Hinrichs, Leipzig, 1960.
- Colloque international sur les textes de NH*, Québec, aug. 1978 (BCNH 1), 1981.
- The Cologne Mani Codex (P. Colon. inv. nr. 4780) „Concerning the Origin of His Body”*, trans. Ron Cameron and Arthur J. Dewey, Scholars Press, Missoula, MT, 1979.
- Carsten Colpe, *Die religionsgeschichtliche Schule : Darstellung und Kritik ihres Bildes vom gnostischen Erlösermythus*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1961.
- F.M. Cornford, *Plato's Cosmology : The Timaeus of Plato Translated with a Running Commentary*, Kegan Paul, London, 1937.
- I.P. Culianu, „L'«Ascension de l'âme» dans les mystères et hors des mystères”, în Ugo Bianchi și M.J. Vermaseren, eds., *La Soteriologia dei culti orientali nell'Impero romano*, Brill, Leiden, 1982, pp. 276-302.

- , *Psychanodia I : A Survey of the Evidence Concerning the Ascension of the Soul and Its Relevance*, Brill, Leiden, 1983.
 - , *Expériences de l'extase, de l'Hellénisme au Moyen Âge*, Payot, Paris, 1984.
 - , „Feminine versus Masculine : The Sophia Myth and the Origins of Feminism”, în H.G. Kippenberg, ed., *Struggles of Gods*, Mouton, Berlin, New York, Amsterdam, 1984, 65-98.
 - , *Gnosticismo e pensiero moderno : Hans Jonas*, L'Erma di Bretschneider, Rome, 1985.
 - , „Gnosticism : From the Middle Ages to the Present”, în L.E. Sullivan, ed., *Hidden Truths : Magic, Alchemy, and the Occult*, Macmilan-Collier, New York and London, 1989, pp. 63-68.
 - , „A Historian's Kit for the Fourth Dimension”, *Incognita* 1 (1990), 113-29.
 - , „A Corpus for the Body”, *Journal of Modern History*, March, 1991.
 - , *Out of This World : A History of Otherworldly Journeys and Out-of-Body Experiences, from Gilgamesh to Albert Einstein*, Shambhala, Boston, 1991.
- Henri Crouzel, *Bibliographie critique d'Origène*, 2 vol., M. Nijhoff, La Haye, 1971-82.
- Franz Cumont, *Recherches sur le Manichéisme I : La cosmogonie manichéenne d'après Théodore bar Khônaï*, Lamertin, Bruxelles, 1908.
- Nils A. Dahl, „The Arrogant Archon and the Lewd Sophia : Jewish Traditions in Gnostic Revolt”, în *The Rediscovery*, 2 : *Sethian Gnosticism*, 689-712.
- Oskar Dähnhardt, *Natursagen : Eine Sammlung naturdeutender Sagen Märchen Fabeln und Legenden*, ed. O. Dähnhardt, vol. 1 (1907) : *Sagen zum Alten Testament* (reluare, Burt Franklin, New York, 1970).
- De resurrectione (Epistula ad Rheginum)*, M. Malinine, H.-Ch. Puech, G. Quispel, and W. Till (ed.), Rascher, Zürich and Stuttgart, 1963.
- François Decret, *Mani et la tradition manichéenne*, Seuil, Paris, 1974.
- Le Deuxième Traité du Grand Seth*, ed. și trad. Louis Painchaud (BCNH 6), 1982.
- John M. Dillon, *The Middle Platonists*, Cornell Univ. Press, Ithaca and London, 1977.
- Ignaz von Döllinger, *Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters*, vol. 1 : *Geschichte der gnostisch-manichäischen Sekten im frühen Mittelalter* ; vol. 2 : *Dokumente vornehmlich zur Geschichte der Valdensier und Katharer* (1890 ; reed. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1968).
- Antoine Dondaine, *Un Traité néo-manichéen du XIIIe siècle : Le 'Liber de duobus principiis', suivi d'un fragment de rituel cathare*, Istituto Storico Domenicano Santa Sabina, Roma, 1939.

- , „La Hiérarchie cathare en Italie, I: Le «De haeresi catharorum in Lombardia»”, *Archivum Fratrum praedicatorum* 19 (1949), 305-12.
- , „La Hiérarchie cathare en Italie, II: Le 'Tractatus de hereticis' d'Anselme d' Alexandrie, O.P. : III: Catalogue de la hiérarchie cathare en Italie,” *AFP* 20 (1950), 308-24.
- Jean Doresse, *The Secret Books of the Egyptian Gnostics*, 1960 ; New York and London, 1970² ; ediția engleză a lucrării *Les livres secrets des gnostiques d'Égypte*, Plon, Paris, 1958.
- Hermann Dörries, *Die Theologie des Makarios/Symeon*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1978.
- M.P. Dragomanov, *Notes on the Slavic Religio-Ethical Legends : The Dualistic Creation of the World (1892-94)*, trad. E.W. Count, Mouton, La Haye, 1961.
- Jean Duvernoy, *Le Registre d'Inquisition de Jacques Fournier*, 3 vol., Privat, Toulouse, 1965.
- , *Le Registre d'Inquisition de Jacques Fournier (Évêque de Pamiers) 1318-1325*, 3 vol., Mouton, Paris, La Haye, New York, 1978.
- , *Le Catharisme : La Religion des Cathares*, Privat, Toulouse, 1976.
- , *Le Catharisme : L'Histoire des Cathares*, Privat, Toulouse, 1979.
- Otfried Eberz, *Sophia und Logos oder die Philosophie der Wiederherstellung*, Reinhardt, München und Basel, 1967.
- Mircea Eliade, *Zalmoxis, the Vanishing God : Comparative Studies in the Religions and Folklore of Dacia and Eastern Europe*, trans. W.R. Trask, Univ. of Chicago Press, Chicago, 1972.
- Mircea Eliade și I.P. Culianu, *Dictionnaire des religions* (în colaborare cu H.S. Wiesner), Plon, Paris, 1990.
- Epiphanius, *Anchoratus und Panarion*, ed. K. Holl (GCS), 3 vol., Hinrichs, Leipzig, 1915-33.
- , *The Panarion of Epiphanius of Salamis Book I (Sects 1-46)*, trans. Frank Williams (NHS 35), 1987.
- Essays on the Nag Hammadi Texts in Honor of Alexander Böhlig* (NHS 3), 1972.
- Essays on the Nag Hammadi Texts in Honor of Pahor Labib* (NHS 6), 1975.
- Euangelium veritatis*, ed. M. Malinine, H.-Ch. Puech and G. Quispel, Rascher, Zürich, 1956.
- Evagrius Ponticus, *The Praktikos : Chapters on Prayer*, trans. and intro. by John Eudes Bamberger, Cistercian Publications, Kalamazoo, MI, 1981.
- F.T. Fallon, *The Enthronement of Sabaoth : Jewish Elements in Gnostic Creation Myths* (NHS 10), Brill, Leiden, 1978.
- Gerhard Ficker, *Die Phundagiagiten : Ein Beitrag zur Ketzergeschichte des byzantinischen Mittelalters*, J.A. Barth, Leipzig, 1908.

- Giovanni Filoramo, *A History of Gnosticism*, Basil Blackwell, Oxford, 1990.
- , *Il Risveglio della gnosi ovvero diventare dio*, Laterza, Bari, 1990.
- Jacques Flamant, *Macrobie et le Néoplatonisme latin*, Brill, Leiden, 1976.
- Werner Foerster, *Gnosis : A Selection of Gnostic Texts*, ed. R. Mc.L. Wilson, vol. 1 : *Patristic Evidence* ; vol. 2 : *Coptic and Mandaean Sources*, Clarendon Press, Oxford, 1972-74.
- Jarl E. Fossum, *The Name of God and the Angel of the Lord : Samaritan and Jewish Concepts of Intermediation and the Origin of Gnosticism* (WUNT 36), Mohr/Siebeck, Tübingen, 1985.
- , „Gen. 1,26 and 2,7 in Judaism, Samaritanism, and Gnosticism”, *Journal for the Study of Judaism* 16 (1985), 202-39.
- , „The Origin of the Gnostic Concept of the Demiurge”, *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 61 (1985), 145-52.
- J.-Cl. Fredouille, *Tertullien et la conversion de la culture antique*, Études Augustiniennes, Paris, 1972.
- W. H. C. Frend, *The Rise of the Monophysite Movement*, Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1972.
- , *The Rise of Christianity*, Fortress Press, Philadelphia, 1984.
- J.G. Gager, „Marcion and Philosophy”, *Vigiliae Christianae* 26 (1972), 53-59.
- Nina G. Garsoian, *The Paulician Heresy : A Study of the Origin and Development of Paulicianism in Armenia and the Eastern provinces of the Byzantine Empire*, Mouton, La Haye, Paris, 1967.
- Jean Gaudon, *Victor Hugo : Le Temps de la contemplation. L'Oeuvre poétique de Victor Hugo des „Misères” au „Seuil du gouffre” (1845-1856)*, Flammarion, Paris, 1969.
- Marija A. Gimbutas, *The Goddesses and Gods of Old Europe, 6500-3500 B.C. : Myths and Cult Images*, 2nd ed., Univ. of California Press, Berkeley, 1982.
- Soren Giversen, ed., *The Manichaean Coptic Papyri in the Chester Beatty Library : Facsimile Edition*, 4 vol., Patrick Cramer, Geneva, 1986-88.
- Gnosis : Festschrift für Hans Jonas*, ed. Barbara Aland with Ugo Bianchi, Martin Krause, James M. Robinson, and Geo Widengren, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1978.
- Gnosis and Gnosticism : Papers Read at the VIIth International Conference of patristic Studies (Oxford, Sept. 1975)*, ed. Martin Krause (NHS 8), 1977.
- Gnosticisme et monde hellénistique*, ed. Julien Ries, Yvonne Janssens și J.-M. Sevrin, Institut Orientaliste, Louvain-la-Neuve, 1982.
- Deirdre J. Good, *Reconstructing the Tradition of Sophia in Gnostic Literature*, Scholars Press, Atlanta, GA, 1987.

- The Gospel of the Egyptians. The Holy Book of the Great Invisible Spirit*, ed. A. Böhlig, F. Wisse, and P. Labib (NSH 4), 1975.
- Jean Gouillard, *Le Synodikon de l'orthodoxie : Édition et commentaire*, în *Travaux et Mémoires* 2 (1967), 1-316.
- Robert M. Grant, *Gnosticism and Early Christianity*, Columbia & Oxford Univ. Press, New York and London, 1959.
- , „Place de Basilide dans la théologie chrétienne ancienne”, *Revue des Études Augustiniennes* 25 (1979), 201-16.
- , *Gods and the One God*, Westminster Press, Philadelphia, 1986.
- Herbert Grundmann, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter*, 1960²; reprint, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1977.
- , „Oportet et haereses esse”, în Ovidio Capitani, ed., *L'Eresia medievale*, Il Mulino, Bologna, 1971, 23-60.
- Bernard Gui, *Manuel de l'Inquisiteur*, ed. și trad. G. Mollat și G. Drioux, vol. 1, Les Belles Lettres, Paris, 1964².
- Antoine Guillaumont, *Les „Kephalaia Gnostika” d'Évagre le Pontique et l'histoire de l'Origénisme chez les Grecs et les Syriens*, Seuil, Paris, 1962.
- , „Messaliens”, în *Dictionnaire de Spiritualité*, vol. 10, pt. 2 (1979), col. 1074-83.
- Ilsetraut Hadot, „Die Wiederlegung des Manichäismus im Epiktetkommentar des Simplicios”, *Archiv für Geschichte der Philosophie* 51(1969), 31-57.
- Heinz Halm, *Die islamische Gnosis : Die extreme Schia und die Alawiten*, Artemis, Zürich, 1982.
- D.A. Halperin, ed., *Religion Sect and Cult*, J. Wright, Boston, 1983.
- Adolf von Harnack, *Marcion : Das Evangelium vom Fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte der Grundlagen der katholischen Kirche* (1921, 1924²) și *Neue Studien zu Marcion* (1923; reprint, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1985).
- Charles W. Hedrick and Robert Hodgson, Jr. (eds.), *Nag Hammadi, Gnosticism, and Early Christianity*, Hendrickson, Peabody, MA, 1986.
- Hippolytus, *Refutatio omnium haeresium*, ed. M. Marcovich (Patr. Texte u. Studien 25), De Gruyter, Berlin și New York, 1986.
- R. Joseph Hoffmann, *Marcion : On the Restitution of Christianity. An Essay on the Development of Radical Paulinist Theology in the Second Century* (AAR 46), Scholars Press, Chico, CA, 1982.
- Victor Hugo, *La Légende des Siècles. La Fin de Satan*, ed. J. Trunchet, Pléiade 82, Gallimard, Paris, 1950.
- L'Hypostase des Archontes*, ed. și trad. Bernard Barc (BCNH 5), 1980.
- Moshe Idel, „Jewish Reactions to the Expulsion from Spain”, în *The Expulsion from Spain and the Holocaust : The Jewish Community's*

- Response*, Memorial Foundation for Jewish Culture, New York, 1990, 18-25.
- Irenaeus of Lyon: Irénée de Lyon, *Contre les hérésies*, ed. și trad. A. Rousseau și L. Doutreleau, 9 vol., Cerf, Paris, 1969-79.
- Jules Isaac, *Genèse de l'antisémitisme : Essai historique*, Calmann-Lévy, Paris, 1956.
- Jordan Ivanov, *Livres et légendes bogomiles*, trad. M. Ribeyrol, pref. René Nelli, Maisonneuve-Larose, Paris, 1976.
- Jorunn Jacobsen Buckley, *Female Fault and Fulfillment in Gnosticism*, Univ. of North Carolina Press, Chapel Hill, 1986.
- Hans Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist*, vol. 1: *Die mythologische Gnosis*; vol. 2, pt. 1: *Von der Mythologie zur mystischen Philosophie*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1934-1954; 1964, ed. cu o pref. de J. M. Robinson.
- , *The Gnostic Religion : The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*, Beacon Press, Boston, 1963².
- Hubert Juin, *Victor Hugo*, II: 1844-1870, Flammarion, Paris, 1984.
- Kabbalah: *The Early Kabbalah*, ed. and intro by Joseph Dan, trans. Ronald C. Kiener, preface by Moshe Idel, Paulist Press, New York, 1986.
- J.N.D. Kelly, *Early Christian Doctrines*, Harper & Row, San Francisco, 1960; 5th ed., 1978.
- Karen L. King (ed.), *Images of the Feminine in Gnosticism*, Fortress Press, Philadelphia, 1988.
- A.F.J. Klijn, *Seth in Jewish, Christian and Gnostic Literature*, Brill, Leiden, 1977.
- Gottfried Koch, *Frauenfrage und Ketzertum im Mittelalter : Die Frauenbewegung im Rahmen des Katharismus und des Waldensertums und ihre sozialen Wurzeln (12.-14. Jahrhundert)*, Akademie, Berlin [Est], 1962.
- L. Koenen, „Das Datum der Offenbarung und Geburt Manis“, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 8 (1971), 247-50.
- L. Koenen und Cornelia Römer, *Der Kölner Mani-Codex : Abbildungen und diplomatischer Text*, Habelt, Bonn, 1985.
- Helmut Koester, *History and Literature of Early Christianity (Introduction to the New Testament, 2)*, Fortress and De Gruyter, Philadelphia, Berlin, New York, 1982.
- Klaus Koschorke, *Die Polemik der Gnostiker gegen das kirchliche Christentum* (NHS 12), 1978.
- Hans Joachim Krämer, *Der Ursprung der Geistmetaphysik : Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin*, Schippers, Amsterdam, 1964.

- M.A. Kugener și F. Cumont, *Recherches sur le Manichéisme II : Extrait de la CXXIIIe Homélie de Sévère d'Antioche ; III : L'Inscription de Salone*, Lamertin, Brussels, 1912.
- Lamartine, *Œuvres poétiques complètes*, ed. F. -M. Guyard (Pléiade 65), Gallimard, Paris, 1963.
- Philip J. Lee, *Against the Protestant Gnostics*, Oxford Univ. Press, New York and London, 1987.
- Hans Leisegang, *Die Gnosis*, 1924 ; Kröner, Stuttgart, 1955.
- Paul Lemerle, *L'Histoire des pauliciens d'Asie Mineure d'après les sources grecques*, în *Travaux et Mémoires* 5 (1973), 1-144.
- La Lettre de Pietre à Philippe*, ed. și trad. J.-É. Ménard (BCNH 1), 1977.
- Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Plon, Paris, 1958.
- , *Anthropology and Myth : Lectures 1951-1981*, trans. R. Willis, Basil Blackwell, Oxford, 1987.
- , *The Jealous Potter*, trans. B. Chorier, Univ. of Chicago Press, Chicago, 1988.
- S.N. Lieu, *Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China : A Historical Survey*, Manchester Univ. Press, Manchester, 1985.
- Hannjost Lixfeld, *Gott und Teufel als Weltschöpfer*, Fink, München, 1971.
- A.H.B. Logan and A.J.M. Wedderburn (eds.), *The New Testament and Gnosis : Essays in Honor of R. McL. Wilson*, T. & T. Clark, Edinburgh, 1983.
- Milan Loos, *Dualist Heresy in the Middle Ages*, Academia-M. Nijhoff, Prague, 1974.
- Karl Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche : Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhundert*, F. Meiner, Hamburg, 1978.
- , *Meaning in History : The Theological Implications of the Philosophy of History*, Univ. of Chicago Press, Chicago, 1949.
- Gerd Lüdemann, *Untersuchungen zur simonianischen Gnosis*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1975.
- George MacRae, „The Jewish Background of the Gnostic Sophia Myth”, *Novum Testamentum* 12 (1970), 86-101.
- Manichaean Manuscripts in the Chester Beatty Collection*, vol. 1 : *Manichäische Homilien*, ed. Hans Jacob Polotsky with a contribution by Hugo Ibscher, W. Kohlhammer, Stuttgart, 1934.
- A Manichaean Psalm-Book*, ed. by C.R.C. Allberry with a contribution by Hugo Ibscher, W. Kohlhammer, Stuttgart, 1938.
- Manichäische Handschriften der staatlichen Museen Berlin*, vol. 1 : *Kephalaia* (lieferung 1-10), ed. Hans Jacob Polotsky (pp. 1-103) și Alexander Böhlig (p. 130ff), cu colaborarea lui Hugo Ibscher, W. Kohlhammer, Stuttgart, 1935-40.

- Raoul Manselli, *L'Eresia del male*, Morano, Torino, 1963.
- Anne McGuire, „Virginity and Subversion: Norea Against the Powers in the HA”, in Karen L. King, ed., *Images of the Feminine*, 239-58.
- Mohammed Mokri, „Introduction” la Nur Ali-Shah Elahi, *L'Ésotérisme kurde*, trad. M. Mokri, Albin Michel, Paris, 1966.
- Robert I. Moore, *The Birth of Popular Heresy*, E. Arnold, London, 1975.
- , *The Origins of European Dissent*, Lane, London, 1977.
- E. Muehlenberg, „Marcion's Jealous God”, in D.F. Winslow, ed., *Disciplina nostra: Essays in Memory of Robert F. Evans*, Philadelphia Patristic Foundation, Cambridge, MA, 1979, 93-133 and 203-5.
- Nag Hammadi: *The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices*, Brill, Leiden, under the auspices of the Department of Antiquities of Egypt: *Introduction*, 1984; *Codex I*, 1977; *Codex II*, 1974; *Codex III*, 1976; *Codex IV*, 1975; *Codex V*, 1975; *Codex VI*, 1972; *Codex VII*, 1972; *Codex VIII*, 1976; *Codices IX and X*, 1977; *Codices XI, XII, and XIII*, 1973; *Cartonnage*, 1979.
- Nag Hammadi and Gnosis: Papers Read at the First International Congress of Coptology (Cairo, Dec. 1976)*, ed. R. McL. Wilson (NHS 17), 1981.
- Nag Hammadi Codex I (The Jung Codex), I: Introduction, Texts, and Translation; II: Notes*, ed. Harry W. Attridge (NHS 22), 1985.
- Nag Hammadi Codex II, 2-7, together with XIII, 2; Brit. Lib. Or. 4926(1) and P. Oxy. 1, 654, 655, 2 vols.*, ed. Bentley Layton (NHS 20-21), 1989.
- Nag Hammadi Codices V, 2-5, and VI with Papyrus Berolinensis 8502, 1 and 4*, ed. D.M. Parrott (NHS 11), 1979.
- Nag Hammadi Codices IX and X*, ed. B.A. Pearson (NHS 15), 1981.
- Nag Hammadi Codices XI, XII, XIII*, ed. Ch.W. Hedrick (NHS 28), 1988.
- Nag Hammadi Studies: Series published by Brill, Leiden.
- Rodney Needham, ed., *Right and Left; Essay on Dual Symbolic Classification*, Univ. of Chicago Press, Chicago, 1973.
- , *Symbolic Classification*, Goodyear, Santa Monica, CA, 1979.
- René Nelli, *Écritures cathares: La Cène secrète. Le Livre des deux Principes. Le Rituel Latin. Le Rituel occitan. Textes précathares et cathares*, Denoël, Paris, 1959.
- , *La Philosophie du Catharisme: Le Dualisme radical au XIIIe siècle*, Payot, Paris, 1978. NHS: *Vezi Nag Hammadi Studies* (series published by Brill, Leiden).
- R.A. Norris, *The Christological Controversy*, Fortress Press, Philadelphia, 1980.
- Dmitri Obolensky, *The Bogomils: A Study in Balkan Neo-Manichaeism*, 1948, Hall, Twickenham, 1972.

- Micha Odenheimer, „Kabbalah as Experience: Moshe Idel's Critique of Gershom Scholem”, *Jewish Action*, Summer 5750/1990, 27-30.
- Origen, *De principiis*, ed. H. Görgemaus and H. Krapp, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1985.
- Origen, *The Commentary in S. John's Gospel*, ed. A.E. Brooke, 2 vol., Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1896.
- L.J.R. Ort, *Mani: A Religio-Historical Description of His Personality*, Brill, Leiden, 1967.
- Elaine H. Pagels, *The Johannine Gospel in Gnostic Exegesis: Heracleon's Commentary on John*, Abingdon Press, Nashville and New York, 1973.
- , *The Gnostic Gospels*, Random House, New York, 1979.
- , *Adam, Eve, and the Serpent*, Random House, New York, 1988.
- Paulicianism: *Les Sources grecques pour l'histoire des pauliciens d'Asie Mineure: Texte critique et traduction*, par Ch. Astruc, W. Conus-Wolska, J. Gouillard, P. Lemerle, D. Papachrysantou, J. Paramele, in *Travaux et Mémoires 4* (Centre de Recherche d'Histoire et Civilisation Byzantine), De Boccard, Paris, 1970, 1-227.
- Birger A. Pearson, „Friedländer Revisited: Alexandrian Judaism and Gnostic Origins”, *Studia Philonica* 2 (1973), 23-31.
- , „Jewish Haggadic Traditions in the Testimony of Truth from NH (IX.3)”, in J. Bergmann, K. Drynjev, and H. Ringgren, eds., *Ex Orbe Religionum: Studia Geo Widengren oblata*, Brill, Leiden, 1973, vol.1, 457-70.
- , „Biblical Exegesis in Gnostic Literature”, in Michael Stone, ed., *Armenian and Biblical Studies*, Jerusalem, 1976, 70-80.
- , „Gnostic Interpretation of the Old Testament in the Testimony of Truth”, *Harvard Theological Review* 73 (1980), 311-19.
- , „The Problem of «Jewish Gnostic» Literature”, in Charles W. Hedrick and Robert Hodgson, Jr., eds., *Nag Hammadi, Gnosticism, and Early Christianity*, Hendrickson, Peabody, MA, 1986, 15-36.
- Luciano Pellicani, *I rivoluzionari di professione: Teoria e prassi dello gnosticismo moderno*, Vallecchi, Firenze, 1975.
- PHEME PERKINS, „Sophia as Goddess in the NH Codices”, in Karen L. King, ed., *Images of the Feminine*, 96-112.
- Simone Pétrement, *Le Dualisme chez Platon, les Gnostiques et les Manichéens*, 1947; reed., G. Monfort, Brionne, 1982.
- , *Le Dieu séparé: Les Origines du gnosticisme*, Cerf, Paris, 1984.
- Philo, with an English translation by F.H. Colson and G.H. Whitaker, 10 vol. Heinemann and Putnam, London and New York, 1929.

- Photii: *Opera Omnia*, urm. de Petri Agrorum Episcopi, Bartholomaei Edessenii Opuscula. Ed. by J.-P. Migne. Tomus 4 (*Patrologiae cursus completus*, Series Graeca, ed. by J.-P. Migne, Tomus 54), coll. 1305/6-1349/50.
- H.-Ch. Puech, *Le Traité contre les Bogomiles de Cosmas le Prêtre*, trad. André Vaillant, cu un studiu de H.-Ch. Puech, Travaux Inst. Ét. Slaves. 21, Imprimerie Nationale-Droz, Paris, 1945.
- , *Le Manichéisme : Son fondateur, sa doctrine*, Civilisations du Sud, Paris, 1949.
- , *En Quête de la Gnose I : La Gnose et le Temps*, Gallimard, Paris, 1978.
- , *Sur le Manichéisme et autres essais*, Flammarion, Paris, 1979.
- Gilles Quispel, *Gnosis als Weltreligion*, Origo, Zürich, 1951.
- , *Gnostic Studies I-II*, Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut in her Nabije Oosten, Istanbul, 1974-75.
- Paul Radin, *The Trickster : A Study in American Indian Mythology*, 1956 ; Schocken Books, New York, 1972.
- The Rediscovery of Gnosticism : Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale, New Haven, Conn., March 1978*, vol. 1 : *The School of Valentinus* ; vol. 2 : *Sethian Gnosticism*, Brill, Leiden, 1980-81.
- Helmer Ringgren, *Word and Wisdom : Studies in the Hypostatization of Divine Qualities and Functions in the Ancient Near East*, Ohlsson, Lund, 1947.
- James M. Robinson, „From the Cliff to Cairo : The Story of the Discovery and the Middlemen of the Nag Hammadi Codices”, în *Colloque international*, 21-58.
- , „The NH Library and the Study of the NT”, în A.H.B. Logan and A.J.M. Wedderburn, eds., *The New Testament and Gnosis : Essays in Honor of R. McL. Wilson*, T. & T. Clark, Edinburgh, 1983, 1-19.
- James M. Robinson, gen. ed., *The Nag Hammadi Library in English*, rev. ed., Harper & Row, San Francisco, 1988.
- Kurt Rudolph, *Die Mandäer I : Prolegomena. Das Mandäerproblem*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1960 ; *Die Mandäer II : Der Kult* (1961), și *Theogonie, Kosmogonie und Anthropogonie in den mandäischen Schriften : Eine literarische und traditions-geschichtliche Untersuchung* (1965).
- , „Sophia und Gnosis : Bemerkungen zum Problem «Gnosis und Frühjudentum»”, în K.W. Tröger, ed., *Altes Testament-Frühjudentum-Gnosis*, Berlin, 1980, 221-37.
- Steven Runciman, *The Medieval Manichees : A Study of the Christian Dualist Heresy*, Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1947.

- W.G. Rusch, *The Trinitarian Controversy*, Fortress Press, Philadelphia, 1980.
- J.B. Russell, *Dissent and Reform in the Early Middle Ages*, Univ of California Press, Berkeley, 1965.
- François M.-M. Sagnard, *La Gnose valentinienne et le témoignage de Saint Irénée*, Vrin, Paris, 1947.
- J.M.A. Salles-Dabadie, *Recherches sur Simon le Mage I: L'Apophasis megalè*, Gabalda, Paris, 1969.
- E.P. Sanders, *Paul, the Law, and the Jewish People*, Fortress Press, Philadelphia, 1938.
- Franjo Sanjek, *Les Chrétines bosniaques et le mouvement cathare XII^e-XV^e siècle*, Nauwelaerts-Vander-Oyez, Brussels, Paris, Louvain, 1976.
- H.H. Schaefer, „Urform und Fortbildungen des manichäischen Systems“, in *Vorträge der Bibliothek Warburg 1924-25*, Teubner, Leipzig – Berlin, 1927.
- Hans Martin Schenke, *Der Gott „Mensch“ in der Gnosis: Ein Religionsgeschichtlicher Beitrag zur Diskussion über die paulinische Anschauung von der Kirche als Leib Christi*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1962.
- Carl Schmidt, ed. and trans., *Koptisch-gnostische Schriften, Erster Band: die Pistis Sophia. Die Beiden Bücher des Jeû. Unbekanntes altgnostisches Werk*, rev. ed. Walter Till, Akademie, Berlin [Est], 1954.
- , ed., *Pistis Sophia*, translation and notes by Violet Macdermot (NHS 9), 1978.
- , ed., *The Books of Jeu and the Untitled Text in the Bruce Codex*, translation and notes by Violet Macdermot (NHS 13), 1978.
- H. Schmidt-Glintzer, ed., *Chinesische Manichaica*, Harrassowitz, Wiesbaden, 1987.
- Walter Schmithals, *Gnosticism in Corinth: Investigations of the Letters to the Corinthians*, trans. J.E. Steely, Abingdon Press, Nashville, 1971.
- Eugen Heinrich Schmitt, *Die Gnosis: Grundlagen der Weltanschauung einer uralten Kultur*, vol. 1: *Die Gnosis des Altertums*, vol. 2: *Die Gnosis des Mittelalters und der Neuzeit*, E. Diderichs, Leipzig – Jena, 1903-7.
- G. Scholem, *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism, and Talmudic Tradition*, JTS, New York, 1970.
- , *Sabbatai Swi: The Mystical Messiah 1626-1676*, Princeton Univ. Press, Princeton, NJ, 1973.
- , *Origins of the Kabbalah*, ed. R.J. Zwi Werblowsky, trans. A. Arkush, Jewish Publication Society-Princeton Univ. Press, Princeton, NJ, 1987.
- D.M. Scholer, *Nag Hammadi Bibliography 1948-1969*, Brill, Leiden, 1971.

- Louise Schottroff, *Der Glaubende und die feindliche Welt : Beobachtungen zum gnostischen Dualismus und seiner Bedeutung für Paulus und das Johannesevangelium*, Neukircher, Neukirchen-Vluyn, 1970.
- Alan F. Segal, *Two Powers in Heaven : Early Rabbinic Reports About Christianity and Gnosticism*, Brill, Leiden, 1977.
- , „Ruler of This World : Attitudes About Mediator Figures and the Importance of Sociology for Self-Definition”, în *Jewish and Christian Self-Definition*, vol. 2 : *Aspects of Judaism in the Graeco-Roman World*, Fortress Press, Philadelphia, 1981, pp. 245-68.
- A.F. Segal and N.A. Dahl, „Philo and the Rabbis on the Names of God”, *Journal for the Study of Judaism* 9, 1-28.
- Giulia Sfameni Gasparro, *Gnostica et Hermetica*, Ateneo, Rome, 1982.
- M. b. Abd al-Karim al-Shahrastānī, *Kitab al-milal : Les dissidences de l'Islam*, ed. fr. și introd. de J.-Cl. Vadet, P. Geuthner, Paris, 1984.
- Folkert Siegert, *Nag Hammadi-Register : Wörterbuch zur Erfassung der Begriffe in den koptischen-gnostischen Schriften von NH, mit einem deutschen Index* (WUNT 26), Mohr/Siebeck, Tübingen, 1982.
- Reinhardt Staats, „Messalianism and Antimesalianism in Gregory of Nyssa's *De Virginitate*”, *Patristic and Byzantine Review* 2 (1983), 27-44.
- G.C. Stead, „The Valentinian Myth of Sophia”, *Journal of Theological Studies* n.s. 20 (1969), 75-104.
- Victor Stegemann, „Zu Kapitel 69 der Kephalaia des Mani” (1939), in Geo Widengren, ed., *Der Manichäismus*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1977, 214-24.
- Werner Strothmann, ed., *Makarios-Symposium über das Böse*, Harrassowitz, Wiesbaden, 1983.
- Gedaliahu A. G. Stroumsa, *Another Seed : Studies in Gnostic Mythology* (NHS 24), 1984.
- Studi copti*. Recenzii sub coord. lui Tito Orlandi și Giancarlo Mantovani (secțiunea „Gnosticismo”), în *Vetera Christianorum*, 1978.
- , *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions* (Festschrift Quispel), ed. R. van den Broek and M.J. Vermaseren (EPRO 91), Brill, Leiden 1981.
- Lawrence E. Sullivan, „Lévi-Strauss, Mythologic, and South American Religion”, în F.E. Reynolds and R.L. Moore, eds., *Anthropology and Study of Religion*, CSSR, Chicago, 1984, 147-76.
- , „Tricksters : An Overview”, în *The Encyclopedia of Religions*, Macmillan, New York, 1987, vol. 15, 45-46.
- Werner Sündermann, *Mitteliranische manichäische Texte kirchengeschichtlichen Inhalts*, Akademie, Berlin [Est], 1981.
- Michel Tardieu, *Le Manichéisme*, PUF, Paris, 1981.

- , *Écrits gnostiques : Codex de Berlin*, trad. și coment. Michel Tardieu, Cerf, Paris, 1984.
- , „Sabiens coraniques et «Sabiens» de Harran”, în *Journal Asiatique* 274 (1986), 1-39.
- Michel Tardieu et Jean-Daniel Dubois, *Introduction à la littérature gnostique I : Histoire du mot „gnostique”. Instruments de travail. Collections retrouvées avant 1945*, Cerf-CNRS, Paris, 1986.
- Jacob Taubes, *Abendländische Eschatologie*, Francke, Bern, 1947.
- , ed., *Der Fürst dieser Welt : Carl Schmitt und die Folgen*, Fink-Schöningh, Paderborn, West Germany, 1983.
- , ed., *Gnosis und Politik (Religionstheorie und Politische Theologie, 2)*, Fink-Schöningh, Paderborn – München, 1984.
- Tertullian of Carthage : Tertulliani, *De anima*, ed. with introduction and commentary by J. H. Waszink, Meulenhoff, Amsterdam, 1947.
- , *Adversus Marcionem*, cura et studio Aem. Kroymann (CCL 1 : Tertulliani Opera, Pars I), Brepols, Turnhout, Belgium, 1954, 437-726.
- , *Adversus Marcionem*, ed. C. Moreschini, Istituto Editoriale Cisalpino, Milano e Varese, 1971.
- , *Contre les Valentinien*, ed. J. -Cl. Fredouille, 2 vol., Sources Chrétiennes 280-81, Cerf, Paris, 1980-81.
- Tertullian (Pseudo), *Adversus omnes haereses*, ed. Aem. Kroymann, în *Tertulliani Opera*, vol. 2 (CCL 2), Brepols, Turnhout, Belgium, 1944, 1399-1410.
- Les Textes de NH : Colloque du Centre d'Histoire des Religions (Strasbourg, 23-25 Oct. 1974)*, ed. J.-E. Ménard (NHS 7), 1975.
- Christine Thouzellier, *Une Somme anti-cathare : Le Liber contra Manicheos de Durand de Huesca*, Spicilegium Sacrum Lovaniense, Louvain, 1964.
- , *Le Livre des Deux Principes*, Cerf, Paris, 1973.
- , *Rituel cathare* (SC 236), Cerf, Paris, 1977.
- W. Till, ed., *Die gnostischen Schriften des koptischen Papyrus Berolinensis 8502*, ed., trad., introd. Walter C. Till (Texte und Untersuchungen 60), Akademie, Berlin [Est], 1955.
- Ernst Topitsch, *Sozialphilosophie zwischen Ideologie und Wissenschaft*, Luchterhand, Neuwied – Berlin, 1966.
- Les Trois Stèles de Seth, Hymne gnostique à la Triade*, ed. et trad. Paul Claude (BCNH 8), 1983.
- M.J. Vermaseren, ed., *Die orientalischen Religionen in Römerreich*, Brill, Leiden, 1981.
- Eric Voegelin, *The New Science of Politics : An Introduction*, Univ. of Chicago Press, Chicago, 1974⁹.

- , *Wissenschaft Politik und Gnosis*, Kösel, Munich, 1959.
- Walter L. Wakefield and Austin P. Evans, *Heresies of the High Middle Ages : Selected Sources Translated and Annotated*, Columbia Univ. Press, New York, 1969.
- Michael Allen Williams, *The Immovable Race : A Gnostic Designation and the Theme of Stability in Late Antiquity* (NHS 29), 1987.
- R. Williams, *Arius : Heresy and Tradition*, Darton, Longman & Todd, London, 1987.
- Robert Smith Wilson, *Marcion : A Study of a Second Century Heretic*, James Clarke & Co., London, 1933.
- Harry Austryn Wolfson, *The Philosophy of the Church Fathers*, 2 vol., Harvard Univ. Press, Cambridge, MA, 1956, (1976³).
- Edwin M. Yamauchi, *Pre-Christian Gnosticism : A Survey of the Proposed Evidence* (1973 ; reprint, Baker Book House, Grand Rapids, MI, 1983).
- Frances Young, *From Nicaea to Chalcedon : A Guide to the Literature and Its Background*, Fortress Press, Philadelphia, 1983.
- R.C. Zaehner, *Zurvan : A Zoroastrian Dilemma*, Clarendon Press, Oxford, 1955.

Cuprins

<i>Cuvînt înainte</i>	7
<i>Cuvînt de mulțumire</i>	15
<i>Introducere</i>	19
Capitolul I. Dualismul : o cronologie	47
Capitolul II. Mituri despre gnosticism : o introducere	83
Capitolul III. Mitul gnostic 1 : Înțelepciunea căzută	111
Capitolul IV. Mitul gnostic 2 : Demiurgul ignorant.....	141
Capitolul V. Abolirea Legii și a tatălui real :	
Marcion din Sinope	207
Capitolul VI. Mitul maniheist	227
Capitolul VII. Paulicianismul sau marcionismul popular	263
Capitolul VIII. Bogomilismul : un pseudodualism	275
Capitolul IX. Cele două religii ale catharilor	297
Capitolul X. Arborele Gnozei	329
Capitolul XI. Nihilismul modern.....	341
<i>Epilog : Jocurile oamenilor</i>	363
<i>Bibliografie</i>	367

În colecția
BIBLIOTECA IOAN PETRU CULIANU
au apărut :

Arta fugii. Povestiri
Călătorii în lumea de dincolo
Gnozele dualiste ale Occidentului
Pergamentul diafan. Ultimele povestiri
Jocurile minții. Istoria ideilor, teoria culturii, epistemologie
Sorin Antohi (coordonator), Ioan Petru Culianu. *Omul și opera*
Eros și magie în Renaștere. 1484
Iocari serio. Știință și artă în gândirea Renașterii
Cult, magie, erezii. Articole din enciclopedii ale religiilor
Hesperus (roman)
Experiențe ale extazului
Dialoguri întrerupte. Corespondență Mircea Eliade – Ioan Petru Culianu
Mircea Eliade
Ted Anton, *Eros, magie și asasinarea profesorului Culianu*
Jocul de smarald (roman)
Păcatul împotriva spiritului. Scrieri politice
Religie și putere
Arborele Gnozei. Mitologia gnostică de la creștinismul
timpuriu la nihilismul modern
În pregătire :
Gnosticism și gândire modernă : Hans Jonas
Tozgrec (roman)
Psihanodia
Studii românești I. Fantasmеle nihilismului. Secretul doctorului Eliade

www.polirom.ro

Redactor : Tereza Culianu-Petrescu
Coperta : Angela Rotaru-Serbenco

Bun de tipar : noiembrie 2005. Apărut : 2005
Editura Polirom, B-dul Carol I nr. 4 • P.O. Box 266
700506, Iași, Tel. & Fax (0232) 21.41.00 ; (0232) 21.41.11 ;
(0232) 21.74.40 (difuzare) ; E-mail : office@polirom.ro
București, B-dul I.C. Brătianu nr. 6, et. 7, ap. 33,
O.P. 37 • P.O. Box 1-728, 030174
Tel. : (021) 313.89.78 ; E-mail : polirom@dnt.ro



Tipografia S.C. PRINT MULTICOLOR S.R.L. Iași
Str. Bucium nr. 34, Iași 700265
tel. (0232)21.12.25, 23.63.88, fax. (0232)21.12.52
