

Colecție coordonată de Tereza Culianu-Petrescu

Ioan P. Couliano, *Expériences de l'extase.*
Extase, ascension et récit visionnaire de l'hellénisme au Moyen Âge

© Payot, Paris, 1984

© 2004 by Editura Polirom pentru prezenta traducere

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

*Experiențe ale extazului : extaz, ascensiune și povestire vizionară
din elenism pînă în Evul Mediu* (ed. a II-a) / Ioan Petru Culianu ;
trad. de Dan Petrescu ; pref. de Mircea Eliade ;
postf. de Eduard Iricinschi - Iași : Polirom, 2004
320 p. ; 21 cm (Biblioteca I.P. Culianu)
Bibliogr.

ISBN : 973-681-497-1

I. Petrescu, Dan (trad.)

II. Eliade, Mircea (pref.)

III. Iricinschi, Eduard (postf.)

294.518

611

Printed in ROMANIA

IOAN PETRU CULIANU

Experiențe ale extazului

Extaz, ascensiune și povestire vizionară
din elenism pînă în Evul Mediu

Ediția a II-a

Traducere de Dan Petrescu
Prefață de Mircea Eliade
Postfață de Eduard Iricinschi

POLIROM
2004

Pentru Mircea Eliade

Prefață

Sînt cît se poate de fericit să prezint această nouă lucrare a profesorului Ioan Culianu. Ani de-a rîndul am urmărit cu o atenție și un interes crescînde cercetările și publicațiile acestui tînăr savant : numeroasele-i articole de istorie a religiilor și de sociologie religioasă, scrise în patru limbi, ca și lungile și eruditele sale recenzii ce-i pun în evidență întinderea și soliditatea științei. Am citit cu cel mai viu interes primele lui cărți, publicate în Italia, în Olanda și în Franța : după o monografie critică dedicată lucrărilor mele (Assisi, 1978), studiile strînse în *Iter în silvis*, I (Messina, 1981), un volum scris în colaborare, *Religione e potere* (Torino, 1981), primul volum din *Psychanodia* (Leiden, 1983), în sfîrșit, cele două lucrări de apariție iminentă, *Eros și magie în gîndirea Renașterii* (Paris, Flammarion, 1984) și *Hans Jonas* (Roma, 1984)*.

Ca în toate cărțile sale, autorul abordează aici studiul ascensiunii extatice ca istoric al religiilor. El își limitează investigația la o arie culturală precisă și în același timp considerabilă – de la vracii greci, precursori ai lui Platon, pînă în Evul Mediu creștin –, fiind însă familiarizat și cu alte forme de ascensiune celestă, atestate în diverse șamanisme, în China, în India, în Australia etc. Ioan Culianu analizează și compară anumite tradiții extatice orientale și occidentale pentru a le degaja structurile și, pe cît posibil, a le preciza „istoria”.

* *Éros et magie à la Renaissance. 1484* a apărut într-adevăr în 1984, la sfîrșitul lunii octombrie, la Flammarion. Ultima lucrare citată, cu titlul *Gnosticismo e pensiero moderno : Hans Jonas*, a fost publicată în 1985, la „L'Erma” di Bretschneider, în colecția de „Istoria Religiilor” condusă de profesorul Ugo Bianchi și de Giulia Piccaluga (n. tr.).

Dar această exegeză beneficiază tacit de comprehensiunea prealabilă a altor tehnici ale extazului care nu sînt (și nu puteau fi) discutate aici. În istoria religiilor (ca de altfel în oricare altă disciplină istorică), comparația face posibilă distincția între fapte spirituale aparent similare și, mai mult, dezvăluie semnificația profundă a diferențelor dintre ele.

Vreme de peste șaizeci de ani, savanții au urmat interpretarea lui Wilhelm Bousset care, într-o cărțuție faimoasă (*Die Himmelsreise der Seele*, Berlin, 1901), susținuse că practicile și *theologoumena* referitoare la ascensiunea sufletului au o origine iraniană. Cercetările recente au arătat însă fragilitatea ipotezei iraniene. Ioan Culianu amintește și discută acest bogat și pasionant dosar, înainte de a-și prezenta propriile contribuții la hermeneutica și la istoria experiențelor extatice din acea regiune privilegiată care se întinde de la Eufrat pînă la Alpi și la Dunăre. Precum odinioară Wilhelm Anz, el identifică în ascensiunea sufletului doctrina centrală a gnosticismului. Cît despre originile și structura gnosticismului, Culianu scoate în relief anumite fapte neglijate pînă în prezent de specialiști și dezvoltă observații noi și importante.

După el, ascensiunea extatică a sufletului cunoaște două tipuri specifice: primul, pe care-l numește „grecesc”, comportă trecerea prin cele șapte sfere planetare (de regăsit încă la Dante, Marsilio Ficino și Pico della Mirandola). Celălalt tip, pe care autorul îl numește „iudaic” – dar care ar urca pînă la o origine babiloniană –, prevede de asemenea o ascensiune în șapte (sau, uneori, trei) etape, dar acestea nu presupun niciodată existența cerurilor planetare. Acest al doilea tip de ascensiune este atestat în numeroase apocalipse evreiești și creștine și-l regăsim în povestirile despre *mi'rāj*-ul lui Mohamed.

Este de prisos să mai subliniem importanța și originalitatea lucrării de față. Să adăugăm doar că cercetările lui Ioan Culianu interesează deopotrivă istoria generală a religiilor și istoria religioasă a Orientului Apropiat, a Mediteranei orientale și a Antichității târzii.

Mircea Eliade

Paris, august 1984

Introducere

„Căci fără vînt și fără stele nimic nu se petrece în lumea pămîntească.”

Parafraza lui Sem, 27, 26-7

Constituind urmarea unui volum în englezește¹ ce-și propunea să dea lovitura de grație teoriilor ieșite din *religionsgeschichtliche Schule* (Anz, Bousset, Reitzenstein, Cumont etc.) și privind ascensiunea celestă a sufletului în *Spätantike* (Antichitatea tîrzie), cartea de față reprezintă complementul pozitiv, constructiv, al criticilor noastre. Critici care, de altfel, după ce au făcut obiectul mai multor articole², nu vor mai fi reluate în contextul acesta – ceea ce impune ca ele să fie pe scurt prezentate în *Introducere*.

Perimate în privința fenomenologiei și originii misterelor din Antichitatea tîrzie, teoriile din *religionsgeschichtliche Schule* mai aveau un drept de monopol asupra povestirilor de ascensiuni celeste (*Himmelsreise*), care se înmulțesc și dobîndesc o importanță majoră în acest „ev de neliniște” ce caracterizează avîntul religiei creștine. În formula lor definitivă, care este aceea a lui Wilhelm Bousset³, teoriile în chestiune afirmă, în substanță, că :

- 1) originea ascensiunii celeste este iraniană ;
- 2) după acest tip original de povestire, ascensiunea se desfășoară prin *trei* ceruri ;

- 3) mai târziu, sub influența cosmologiei babiloniene, o schemă cu *șapte* ceruri i se substituie celei dintîi ;
- 4) o nouă influență iraniană se exercită asupra *Himmelsreise* în primele secole ale erei creștine, aducînd cu ea dualismul, care va fi acela al sistemelor gnostice.

Cercetările asupra dualismului religios, în special cele ale lui Ugo Bianchi⁴, au demonstrat în mod peremptoriu că dualismul zoroastrian aparține unui alt gen de dualism decît cel al sistemelor gnostice, al căror strămoș n-ar avea cum să fie. Rămînea de infirmat existența unei opoziții binare între schema cu *trei* ceruri și schema cu *șapte* ceruri, căroră Bousset le atribuia de asemenea origini diferite, ca și ideea că Persia ar fi fost patria primitivă a ascensiunii.

Or, W. Anz, predecesorul lui W. Bousset, afirmase că asiro-babilonienii nu cunoșteau defel tradiții referitoare la ascensiune, ceea ce e fals, miturile lui Adapa și Etana demonstrîndu-ne contrariul. Dacă ne vom concentra asupra celui dintîi⁵, vom vedea că pescarul Adapa este chemat la ceruri ca să dea seamă de faptele sale, că el trebuie să aibă prezență de spirit ca să scape teafăr și că în ceruri va primi un veșmînt și va fi uns – toate acestea, după o tabletă cuneiformă de la El-Amarna, datînd din secolul al XIV-lea a.C. Recunoaștem deja aici elementele a ceea ce Geo Widengren va numi o „ascensiune regală”, căreia savantul suedez îi atribuie totuși o origine iraniană.

În epoca lui Bousset, stăpînea convingerea fermă a existenței unei legături între cele șapte etaje ale templului de la Borsippa și cele șapte planete. De aceea se uita mult prea repede că în cosmologia babiloniană era întrebuițat un număr variabil de ceruri, de la unu la zece, exceptînd numărul șase. La drept vorbind, trei etaje nu erau mai puțin convenabile decît șapte. Dar nu era nici o legătură între bolțile cerești și

planete, pentru simplul motiv că babilonienii nu ajunseseră niciodată la ideea că planetele s-ar fi mișcat la distanțe diferite față de Pământ. Pentru ei, traiectoriile planetare erau *coplanare*. Doar grecii, în epoca lui Platon, au dezvoltat ipoteza *distanțelor* planetare față de Pământ, dată fiind durata respectivă a revoluțiilor lor. De aceea, era la fel de posibil să se împrumute de la Babilon o schemă cosmologică cu *trei* ceruri, ca și una cu *șapte* ceruri.

În ce privește Iranul, acesta pare a se situa cu totul în afara tradițiilor din care au ieșit povestirile de ascensiuni din elenism pînă în Renaștere. Datorită îndeosebi cercetărilor lui Philippe Gignoux și ale lui Gherardo Gnoli⁶ putem noi astăzi reconstitui poziția specifică a viziunilor iraniene, alături de aceste tradiții. Și, în timp ce *religionsgeschichtliche Schule* se sprijinea pe mărturia textelor pahlavi tardive spre a trage concluzia existenței unor povestiri vizionare iraniene dinainte de Platon, savanții zilelor noastre procedează în respectul absolut al cronologiilor⁷.

Dacă e ceva de salvat din teoriile vehiculate de *religionsgeschichtliche Schule*, e ideea lui Wilhelm Anz că ascensiunea sufletului reprezintă motivul central al gnosticismului. Într-adevăr, așa cum Hans Jonas a văzut foarte bine⁸, ascensiunea sufletului gnosticului reprezenta finalitatea existențială a gnozei. Constrîns de categoriile heideggeriene pe care le folosea, Hans Jonas a pierdut adesea din vedere originalitatea gnozei, o originalitate care se dezvăluie mai ales pornind de la textele în limba coptă ce ne-au parvenit⁹. Din nefericire, în ce privește documentarea lucrării sale, Hans Jonas este în întregime îndatorat cărții lui Wilhelm Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis*¹⁰, ceea ce implică faptul că textele gnostice nu-i spun, pe de o parte, altceva decît îi spusese lui Bousset și, pe de alta, decît

ceea ce „răspund” ele la întrebările heideggeriene privind sensul ființei. Dincolo de aceste două fascicule foarte limitate de lumină, textele gnostice rămân cufundate într-o obscuritate aproape completă, iar situația nu este decît prea puțin îmbunătățită în urma operei geniale a lui Jonas¹¹. Va trebui să ne străduim să descoperim într-o zi semnificația vizionară și rituală a textelor, ca să reconstituim practica gnostică în ceea ce are ea mai specific și original. E indispensabil să-i expunem aici părțile cele mai evidente, care interesează îndeaproape materia lucrării de față.

Am recomandat în altă parte¹² studierea atentă a „cadrelor narrative” (*narrative frameworks*) ale tratatelor originale în limba coptă. Unul din ele, cu deosebire în tratatul *Zostrianos*¹³, este extrem de semnificativ, căci ne înfățișează drumul ce-l duce pe practicantul gnostic pînă la iluminarea finală.

La început, Zostrianos este prezentat ca un adept care, continuînd să trăiască după preceptele riguroase ale grupului său, rămîne totuși profund nesatisfăcut. El se retrăsese complet din lumea creată de *cosmocrator* (creatorul cosmosului), ca să trăiască numai în interesul comunității celor aleși. Se despărțise de tenebrele trupului, de haosul psihic sau dezordinea mentală și de acea pasiune funestă care este concupiscenta, dorința sub toate formele ei. Veștejise în sine tot ce aparține „creației moarte” (adică lumii vizibile). Ținuse în fața comunității discursuri despre lumea hiperuraniană a eonilor, entitățile pure de lumină alcătuiind *pleroma* gnostică. Dar iată că după o vreme un element de disensiune se ivise, ce avea să ducă la îndepărtarea lui Zostrianos de secta în care predica. Într-adevăr, el era un pur intelectual – și asta era drama sa –, în vreme ce tovarășii lui exaltau partea rituală a gnozei, dedîndu-se probabil la vreo obscură practică sexuală. În plus, Zostrianos însuși era continuu vizitat de prezențe din lumea pleromatică

și medita constant la una dintre chestiunile cele mai profunde din ceea ce se poate numi „gnoza sethiană” : care este raportul dintre model (supracelest) și copie (cosmosul), dintre existența separată a eonilor : Existență, Formă și Beatitudine, și fărîmîțarea lor în lumea vizibilă, în individuarea ființării ? Să convenim că interogația lui Zostrianos apare ca una dintre cele mai grave pe care spiritul gnostic era în măsură să le formuleze. Dar Zostrianos depășise chiar și această problemă, din moment ce-și pusese întrebarea fundamentală a oricărei metafizici : *De ce există ceea ce există ?* Cum se face că din unitatea neîmpărțită a Primului Principiu s-au ivit totuși eonii distincți : Existență, Formă și Beatitudine ? Alături de *arché*, de origine, care este existența și ființa ca atare a ceea ce există, Zostrianos pune și finalitatea, *telos*, care este al treilea eon, Beatitudinea, scop al oricărei ființe individualizate.

Zostrianos se gîndește neconținut la toate acestea, zi de zi. Deși el însuși aparține celor aleși, deși este detașat de lumea infamă a creației, intelectualul Zostrianos nu-i defel satisfăcut, căci îi lipsește experiența directă a realităților meditate și propovăduite de el. Cuprins de disperare, ia calea pustiei, cu intenția de a se lăsa să moară de inaniție sau de a cădea răpus de o moarte violentă. Și iată că acest gest hotărît provoacă, în sfîrșit, intervenția lumii de Lumină, care-i trimite un mesager. Acesta îl condamnă cu asprime pentru tentativa sa de sinucidere, ce n-ar fi făcut decît să-l arunce pentru totdeauna în ciclul transmigrărilor, și îi poruncește să se întoarcă și să continue să predice, spre a-și întări frații aleși în zelul și în știința lor. Mesagerul îi oferă însă mult mai mult : o călătorie în spirit pînă în lumea eonilor, cu ajutorul unui nor luminos care parcurge rapid spațiile. E vorba de norul gnozei, de un *digest* sau de o reducere la scară a pleromei și, totodată, de o vizualizare a acelei semințe intelectuale pe care Zostrianos o

purta deja în sine însuși fără s-o știe, dar care nu se manifestase niciodată pînă atunci. Botezat – adică adoptat – în toți eonii succesivi, vizionarul urcă pînă la cuaternitatea supremă, primind de la marele Authrunios, „care domină pe culme[a]” cosmosului, răspunsul la întrebarea sa privind modelul și copia. O altă entitate de lumină, Ephesech, îi dă informații amănunțite despre structurile și funcționarea pleromei.

Gnosticul, al cărui prototip este Zostrianos, pare să se afle la o răspîntie, de unde poate urma fie calea *ritualului*, fie calea *intelectualismului*. Nu este însă decît o falsă alternativă, de vreme ce nici una din căi nu duce la nimic, pînă în clipa cînd gnosticul însuși nu este capabil să aducă la manifestare gnoza universală închisă în propriu-i eu. A fi un adevărat gnostic nu înseamnă a practica pur și simplu gnoza, ca proces ritual sau ca meditație intensă. Toate acestea sînt inutile pînă nu obții experiența directă a ceea ce cauți, adică a ceea ce *știi* deja, pentru că deja *ești* acel lucru. Asta nu înseamnă că practicarea traiului comunitar sau ascetismul anahoretic ar fi superflue, nici că eliberarea ar putea fi obținută prin sinucidere. Întîmplarea exemplară a lui Zostrianos ne învață însă că gnoza este o entitate vie, iar eforturile gnosticului sînt relative. Ceea ce contează este această întîlnire capitală cu propriul Sine transcendental, cu norul luminos care, paradoxal, este în același timp infinitul genezei lumilor și scînteia infimă de spirit închisă în om.

Sistemul din tratatul *Zostrianos*, ca și acela din *Parafraza lui Sem*, în care eonii străbătuți de vizionar apar sub formă de nori colorați, aparțin ambele unei forme de speculație gnostică pe care ereziologul Ipolit din Roma o atribuie grupului zis al „sethienilor”.

Sethienii, după Ipolit, postulează existența a trei principii : lumina, întunecimea și spiritul sau pneuma la mijloc. Aceste

principii nu se dezvăluie prin percepție imediată, ci printr-o meditație treptată ce seamănă cu învățarea unei arte. În conformitate cu concepția gnostică privind pneuma, definită în mod obișnuit ca o „rouă”, o „aspersie” sau o „mireasmă”, sau, încă, o „omezire” de lumină, sethienii concep și ei pneuma ca pe un „parfum” ce radiază pretutindeni. Cît privește întunecimea, ea este alcătuită din apă irațională (deși nu lipsită de autorefecție), care dorește febril contactul cu pneuma și lumina, pentru a nu rămîne „singură, invizibilă, obscură, neputincioasă și fără de eficacitate, nevolnică”. De aceea, își pune la lucru toate facultățile pentru a reține în ea însăși splendoarea luminii și parfumul pneumei.

Cele trei principii conțin nenumărate forțe atomice în perpetuă coliziune. Din mișcarea și din contactul lor se iscă modele sau mulaje, forme care acționează asupra substanțelor în felul unor peceți. Aceste forme reprezintă ideile feluritelor organisme vii, adică ale tuturor ființelor ce vor fi actualizate în creație. În chip deosebit, din același impact primordial dintre forțele atomice ale celor trei principii s-a ivit mulajul cerului și al pămîntului, care este un soi de matrice, asemănătoare întru totul cu matricea maternă. Într-adevăr, numai meditînd asupra formei vulvei feminine se poate percepe ori, mai bine spus, se poate *vizualiza* imaginea matricei cosmice. Toate lucrurile au ieșit dintr-un vagin de acest fel, în care era imprimată forma fiecărei ființe individuale. Și-atunci cînd matricele au generat creaturile, pe deasupra lor s-a răspîndit parfumul pneumei, vehicul al luminii superioare.

Mișcarea apelor întunecate a fost produsă de un prim principiu, un vînt teribil care a ridicat un val enorm în elementul lichid inferior, feminin. Această trombă-matrice a fost fecundată de pneuma purtătoare de lumină ; după care ea a plăsmuit omul primordial numit Noûs (Intelect), un zeu perfect

antropomorf, dar în același timp sclav al întunecimii. Lumina dorește să-l salveze, să-l elibereze de trupul său întunecat. De aceea, pune în mișcare mecanismul mîntuirii spre a-l recupera pe Noûs, un mecanism ce se suprapune cumva evenimentelor din cartea *Genezei*, interpretate speculativ. O rază de pneuma impregnată de lumină se lasă deliberat încarcerată în întunecime: este duhul plutind deasupra apelor (*Gen.*, 1, 2), agitat de un vînt în formă de șarpe (aluzie la șarpele biblic). Drama aceasta se rezolvă în crearea unui nou Om, Logosul care este Crist și care „pătrunde în tainele respingătoare ale matricei materne” pentru a-l salva pe Noûs, prizonier al întunecimii¹⁴.

Una dintre erorile fundamentale ale exegeților gnosticismului a fost aceea că ei nu au sesizat relația directă dintre conținuturile speculative de acest gen și practica gnostică. Astfel, caracterul de *experiență trăită* pe care trebuie să-l fi avut gnoza în rîndul adepților ei a fost redus la o pură generalitate. Vom vedea mai tîrziu că gnosticii aveau la dispoziție manuale conținînd descrierea obositoare a locurilor (*topoi*) în care sălășluiesc puterile celeste, cu numele lor și cu parolele necesare trecerii. Ascensiunea sufletului gnosticului era socotită a se petrece după aceste hărți eschatologice. Dar gnoza „intelectualistă”, opunîndu-se gnozei „ritualiste”, nu consta pesemne într-o simplă memorare abstractă a unor astfel de scheme. Este foarte probabil că tehnicile gnostice de meditație implicau vizualizări și scenarii fantastice despre care astăzi nu ne putem face decît o foarte palidă idee. Clototitoarea imaginație gnostică, capabilă să producă acele descrieri care, transpuse în imagini, ar fi putut ieși din fantezia unui Hieronymus Bosch, nu se putea mulțumi cu exerciții de memorare abstractă, de vreme ce o asemenea mnemotehnică n-a existat decît începînd dintr-o epocă foarte recentă¹⁵. Va fi de-ajuns să amintim aici că, atunci cînd sethienii lui Ipolit¹⁶ recomandau meditația

asupra alcătuirii pupilelor oculare și a vaginului, aceasta se referea, după toate probabilitățile, la un exercițiu pe care adeptul era cu adevărat ținut să-l practice. Imaginile puse în mișcare la astfel de exerciții sînt concret evocate în *Parafraza lui Sem*, unde elementul predominant este format din nenumărate matrice înzestrate cu ochi, vînturi-matrice și nori colorați reprezentînd eonii celești.

Doar o infimă parte se poate reconstitui din ceea ce trebuie să fi fost experiența trăită a gnozei și tehnicile de meditație utilizate de micile grupuri gnostice din Antichitatea tîrzie. Ar fi fals să credem că ei își petreceau ziua învățînd pe de rost conținutul teoretic al gnozei, așa cum ni-l transmit manuale precum *Cărțile lui Ieu* sau *Pistis Sophia*. Firește, nu era lucru ușor să-ți amintești topografia fiecărui loc de dincolo, numele și formulele fiecărui *archon* (prinț celest), parolele și incantația melodică ce le acompaña, chiar atunci cînd numărul de „vămi” – *topoi* sau *taxeis* – nu era de 365, ci de 60 sau chiar mai puțin.

Felul precis însă cum învățau gnosticii toate acestea – și este sigur că unii dintre ei o făceau – ne va rămîne în veci necunoscut.

Ceea ce știm totuși este că exercițiile lor n-aveau cum să fie abstracte. Constau probabil într-o invenție mentală, o *vizualizare* interioară care transpunea, pe lîngă etapele ascensiunii, mai multe alte conținuturi ale gnozei (ca de pildă acele vulve cosmice – matricele ideale ale tuturor lucrurilor).

Unul dintre acele exerciții, practicat de gnosticii ziși peraiți, se făcea probabil fixînd ochii pe o porțiune de cer. Prin modificarea perspectivei focale sau prin meditația asupra formei norilor (sau prin amîndouă deodată), se putea obține imaginea unui șarpe: „Dacă privind primești îngăduință, vei vedea ridicîndu-ți ochii la cer frumoasa imagine a Șarpelui încolăcit

la obârșia cerului și felul în care acesta devine principiu al oricărei mișcări pentru toate ființele ce se nasc. Abia atunci vei înțelege că nu-i ființă, nici în cer, nici pe pământ, nici în infern, care să fi apărut fără Șarpe...”¹⁷.

Ipolit este, fără doar și poate, ereziologul cel mai grijuliu în a transmite fidel doctrina adversarilor săi. De aceea probabil rămîne el singurul care a acordat o anumită importanță unei practici atît de stranii. Nu-i cunoaștem decît o singură paralelă, în gnoza ismailiților sau qarmaților, o sectă islamică ivită în Irak în secolul al IX-lea¹⁸: „Cel ce rămîne treaz în noaptea de *qadr* (noaptea revelației lui Mohamed) – spune un text de-al lor – va vedea..., dacă va privi în zori în deschiderea Lunii, imaginea lui Mohamed”¹⁹.

Experiența gnozei nu poate fi înțeleasă decît exercitîndu-ne la maximum facultățile poetice, așa cum foarte bine a observat Gilles Quispel²⁰. Desigur, tehnicile de meditație, visele și extazele erau cu totul altceva decît poezie. Și totuși, voină să le înțelegem, nu dispunem de nici un instrument mai potrivit ca poezia și imaginația poetică. Căci e sigur că nici chiar aparatul conceptual cel mai rafinat nu e capabil să ne dea o idee despre ce se întîmpla *realmente* într-un cerc gnostic. Pentru aceasta, trebuie să încercăm să pătrundem în jungla luxuriantă a imaginilor prezente în textele originale și chiar în rezumatele lor făcute de ereziologi. Am dat cîteva exemple, care ar putea fi lesne înmulțite.

Este din păcate peste puterile noastre să cunoaștem etapele precise ce trebuiau să-l ducă pe gnostic pînă la obținerea experienței intime a gnozei, o experiență care, realizată mental sau ritual, echivala în orice caz cu o ascensiune extatică în timpul căreia adeptul avea viziunea eonilor, sub forma unor nori colorați sau a unor *topoi* geometrice în care se tîrau figuri bizare cu nume la fel de bizare. Oricum, această experiență

nu poate fi reconstituită pornindu-se de la informațiile prea fragmentare de care dispunem și nu există nici un indiciu că situația aceasta s-ar putea vreodată schimba. Orice tentativă teoretică de a furniza o imagine, chiar aproximativă, a experienței extatice a gnosticilor este condamnată să rămână la stadiul de simplă ipoteză.

Gnosticismul este numai unul dintre curentele religioase din Antichitatea târzie pentru care *psihanodia* – ascensiunea extatică sau eschatologică a sufletului – reprezintă totodată scopul și speranța cea mai adâncă. Descrisă în povestiri vizionare paradigmatiche aparținând apocalipticii elenistice și romane, iudaice și iudeo-creștine, *psihanodia* trebuie să treacă, în experiența adeptului, de la starea teoretică la starea practică. Misterele din epoca imperială – precum gnoza și neoplatonismul pentru Imperiul târziu – se străduiesc să realizeze contactul intim, prin viziune ori alte mijloace, dintre inițiat și divinitate. Cel puțin pentru anumite mistere, se pare că ascensiunea însoțea viziunea.

Problemele privitoare la *psihanodie* au beneficiat în ultimii ani de atenția mai multor savanți. Aceștia s-au ocupat de ea într-o perspectivă cu totul nouă, care n-ar fi fost posibilă în epoca lui Wilhelm Bousset, încercând mai cu seamă să analizeze minuțios relațiile dintre *religie* și *știință* în Antichitatea târzie. Fiindcă noi înșine ne alăturăm acestui curent, căruia-i recunoaștem influența asupra elaborării cărții de față, este necesar să trecem rapid în revistă câteva lucrări deosebit de importante în domeniul ascensiunii sufletului.

Să începem cu Jacques Flamant, autorul unei enorme monografii despre Macrobius²¹, care i-a trezit gustul de a reveni în mai multe rînduri asupra împovărătoarei probleme a ordinii planetelor în univers, schimbătoare după religia și

știința epocii. Îi vom menționa lucrările când vom înfrunta noi înșine acest subiect. Într-un ultim articol, publicat în culegerea de *Acte* ale Colocviului Internațional de la Roma (24-28 septembrie 1979), despre *Soteriologia cultelor orientale în Imperiul Roman*²², Jacques Flamant a făcut mai multe observații interesante, din care vom reproduce aici esențialul.

Cei vechi, frapați de fenomenul de *izodromie* a planetelor inferioare (Mercur și Venus), au încercat să-l explice în mai multe feluri²³. Oricum, două ordini ale planetelor în cosmos au fost reținute, în funcție de locul lui Mercur și al lui Venus deasupra (ordinea „egipteană”) sau dedesubtul (ordinea „chaldeană”) Soarelui. Or, eschatologia individuală din Antichitatea târzie se construiește adesea după această schemă : „Sufletul, ca să se întrupeze pe această lume, pogoară din cer prin sferele planetare pe care le va traversa în sens invers la întoarcere”²⁴. Atribuind sistemelor „cu trei ceruri” și „cu șapte ceruri” o îndepărtată origine iraniană și, respectiv, babiloniană, J. Flamant observă totuși : „În fapt, tocmai la răspîntia secolelor al III-lea și al II-lea se înmulțesc mărturiile privind : 1) complicarea și perfecționarea ipotezelor astronomice presupunînd, toate, șapte etaje ale planetelor (sistemele cu epicicluri sau cu excentrice nefiind altceva decît perfecționări aduse sistemului cu șapte etaje) ; 2) afirmarea unei veritabile astrologii «științifice», care combina dogmele chaldeene și egiptene cu noua știință greacă ; 3) doctrinele religioase ce concepeau reîntoarcerea sufletului la cer ca o ascensiune prin cele șapte/opt sfere celeste (în acest caz, mărturiile sînt mai târzii decît la 1 și 2, numărul lor sporind în preajma erei creștine). Asta înseamnă că știința astronomică și știința astrologică din Grecia sînt deja bine dezvoltate atunci cînd apar mărturiile privitoare la *Himmelsreise* prin cele șapte sfere ;

sîntem în plină perioadă de sincretism, și să atribuim chaldeenilor, grecilor sau egiptenilor cutare ori cutare doctrină devine foarte dificil, dacă nu arbitrar”²⁵. Și Flamant conchide : „În această concepție a unui paradis celest care a supraviețuit pînă în zilele noastre măcar pentru valoarea ei de imagine, știința elenistică a fixat cadrul călătoriei sufletului. De aceea, atunci cînd Hrușciiov îl pune să spună puțin cam repede pe primul om trimis în cosmos că n-a dat acolo peste Dumnezeu, el comite o eroare grosolană : în acel *périgeios* în care naviga cosmonautul, el putea cel mult întîlni niscaiva suflete grăbite să ajungă pe Lună ca să-și înceapă de acolo ascensiunea prin ceruri...”²⁶.

Direcția aceasta ilustrată de Jacques Flamant, care pune cu acuratețe în relație reprezentările religioase cu istoria științelor din epoca în care cele dintîi aveau curs, a dat rezultate extrem de importante în cazul misterelor lui Mithra, de care ne vom ocupa la timpul potrivit. Savanți ca A. Bausani, R. Beck, R.L. Gordon, M. Guarducci și S. Insler au arătat, într-un mod ce ni se pare peremptoriu, că niște speculații astrologice uneori foarte sofisticate prezidau atît construcția cît și iconografia locurilor de cult mithraice (*mithraea*)²⁷. Împotriva acestei ipoteze s-a ridicat în mai multe rînduri glasul lui M.J. Vermaseren, după care simbolismul mithraic trebuia în chip necesar să rămîină accesibil credincioșilor neștiutori de carte²⁸. Așa cum observam în altă parte ²⁹, este însă probabil că ierarhia misterelor lui Mithra acorda importanță calculelor astrologice. Vom vedea totuși că aceste considerații nu ușurează nicidecum înțelegerea psihanodiei mithraice, admițînd că o astfel de experiență ar fi fost inclusă în ritual. În orice caz, speculațiile misteriozofice precum cele ce atribuie cultului lui Mithra o „trecere prin sferele planetare” devin mai probabile acolo unde este practică astrologia. O analiză a acestor mărturii va

forma obiectul mai multor capitole din cartea de față, într-o perspectivă metodologică larg influențată de cercetările combinate ale istoriei religiilor și ale istoriei științelor.

Lucrările lui Wilhelm Anz și ale lui Wilhelm Bousset au făcut epocă datorită simplității – uneori chiar simplismului concluziilor trase de cei doi savanți. La nivelul actual al cercetărilor, li s-ar putea oare opune niște cunoștințe la fel de clare și eficace? Lucrul este puțin probabil, dar nu constituie, pentru noi, un subiect de neliniște. La ora la care – așa cum a arătat foarte bine Carsten Colpe în două lucrări ce-și păstrează astăzi întreaga valoare³⁰ – informațiile noastre privind mai multe tipuri de ascensiune vizionară devin din ce în ce mai precise, nu mai e cu putință să se enunțe o teorie în termeni la fel de simpli. Și totuși, chiar dacă în concluziile noastre problema originii ultime a ideii de ascensiune sau a schemelor celeste nu-și mai află locul, merită să expunem concis aceste concluzii înainte de a aborda materia uneori dificilă a cercetării prezente.

Psihanodia sau călătoria celestă a sufletului reprezintă, de la presocratici pînă în zilele noastre, o experiență extatică ori eschatologică dintre cele mai răspîndite în interiorul mai multor religii sau curente religioase din toată lumea. Concentrîndu-ne exclusiv asupra tradițiilor care au influențat lumea occidentală, am constatat existența unei anumite continuități în povestirile vizionare, de la Platon pînă în Evul Mediu creștin tîrziu și de la Numenius din Apamea și Iulian Teurgul pînă la Marsilio Ficino și Giovanni Pico della Mirandola.

Ideea unei influențe orientale – îndeosebi iraniene – asupra povestirilor grecești de înălțare la cer este superfluă cînd ne gîndim la existența „șamanilor” în Grecia dinainte de Socrate. Aceste povestiri încep, pe vremea lui Platon, să contribuie la edificarea unor credințe eschatologice mereu mai conforme cu

ipotezele științifice, ceea ce duce, sub influența astrologiei, la scenariul mai mult sau mai puțin constant al unei ascensiuni desfășurate prin cele șapte sfere planetare, după ordinea „chaldeană” sau „egipteană”. Vom numi acest tip de psihanodie, pe care-l vom întâlni la gnostici și la hermetici, la Numenius, Macrobius, Servius, Proclus, Dante Alighieri, Marsilio Ficino, Giovanni Pico della Mirandola etc., *tipul grecesc*.

Dimpotrivă, în mediul iudeo-elenistic, poate sub influență babiloniană, se dezvoltă celălalt tip de ascensiune – să-l numim *iudaic* –, prin străbaterea a trei sau șapte ceruri *care nu sînt niciodată cerurile planetare*. Mărturiile privind tipul iudaic sînt mai abundente decît cele țînînd de tipul grecesc. Într-adevăr, toată apocaliptica iudaică și iudeo-creștină, mistica MRKBH sau a carului ce poartă tronul divin în viziunea lui Iezechiel, povestirile islamice despre *mi'rāj*-ul lui Mohamed, apocalipsele creștine și iudaice medievale aparțin acestui tip, ce poate fi definit drept cel mai simplu și mai patetic și, cu siguranță, cel mai puțin riguros în privința informațiilor științifice pe care le vehiculează.

Toate acestea se complică prin faptul că numeroase apocalipse tipic grecești, precum aceea a lui Er din *Republica* lui Platon sau acelea cuprinse în marile mituri eschatologice ale lui Plutarh, nu aparțin tipului „grecesc” așa cum tocmai l-am definit. Ele au totuși o influență determinantă asupra tipului „iudaic” în epoca creștină. Etichetele de „grecesc” și de „iudaic” vor putea deci fi reținute, țînînd seama de faptul că ele nu vor neapărat să indice originea „grecească” sau „iudaică” a materialelor studiate. Se poate însă vorbi de un „tip mixt” ?

Numeroasele convergențe dintre tipul grecesc și tipul iudaic de psihanodie nu ajung niciodată să șteargă diferențele esențiale dintre ele. Dacă e adevărat, cum foarte bine observa Jacques Flamant, că, atunci cînd teoriile grecești despre psihanodia

planetară au ajuns la teologii chaldeenii, aceștia „n-au putut decît să se bucure de născocirea unei cosmografii care se potrivea atît de bine cu străvechea lor teologie”³¹, e vorba totuși de o întîlnire primejdioasă pentru identitatea chaldeenilor. Într-adevăr, toți cei care adoptă modelul grecesc de ascensiune se pomenesc de îndată transformați în reprezentanți ai tipului grecesc. Rămîne cu toate astea bizar că, deși cele două modele se apropie adesea pînă la o distanță infimă (de pildă în povestirile despre *mi'rāj* sau în apocalipsele medievale), trecerea care să transforme un tip în altul n-a avut niciodată loc. Atunci cînd *mi'rāj*-ul lui Mohamed vorbește de șapte/opt ceruri, el nu se referă niciodată la „cerurile astronomice”, cum mai credea încă marele savant Miguel Asín Palacios. La Dante, dimpotrivă, cerurile sînt numărate și numite după planete și cosmologia aristotelică – argument de adăugat la cele ce se opun ideii unui împrumut din *mi'rāj* în *Divina Commedia*.

Aceasta reprezintă constatarea generală cea mai importantă care se degajă din lucrarea noastră. În rest, specialiștii vor afla în ea materie de meditație asupra teoriilor perimate ale trecutului, în timp ce publicul care va voi să-i acorde atenție va obține fără doar și poate informații accesibile.

Notă cu privire la semnificația termenului de „extaz”

Istorici ai religiilor și antropologi au remarcat de mult că ar trebui evitată cu grijă folosirea termenului de „extaz”, din cauza impreciziei sale. Într-adevăr, „extaz” acoperă sfere de semnificație destul de deosebite: se dă același nume unor experiențe neasemănătoare precum acelea ale dionysiacilor din vechea Grece, ale șamanilor tunguși, ale vracilor (*medicine-men*) australieni, ale dervișilor rotitori sau ale Sfintei Tereza din Ávila.

După unii autori care-l utilizează ca echivalent pentru „transă”, cuvântul „extaz” ar desemna niște experiențe și niște tehnici care au în comun o stare de „disociație mentală”¹. După alții, el este aplicabil în trei situații diferite: „...aceea de *posesiune*, când subiectul e pradă uneia sau mai multor activități insolite; aceea de *transă* hipnotică sau mediumnică, în care subiectul e calm, dar viu în mod concret; și aceea de *catalepsie*, când subiectul e într-atîta privat de toate facultățile sale, pînă la oprirea respirației și a pulsului, încît are aparența unui mort, cu toate că, după ce se reîntoarce la viață, e capabil să-și descrie percepțiile și cunoștințele dobîndite «în spirit»”².

Verbul grec *ex-istáno* (*existáo, existămi*), din care provine substantivul *ek-stasis*, indică mai întîi acțiunea de *a deplasa, a duce în afară*, a schimba ceva sau o stare de lucruri, apoi pe

acelea de *a ieși, a părăsi, a se îndepărta, a abandona* (și de asemenea : *a lăsa, a ceda, a renunța, a evita* etc.). Elementul semasiologic comun întregii familii lexicale este acela de separare și, uneori, de degenerescență. Substantivul *ek-stasis* va însemna deci *deplasare, schimbare, deviere, degenerescență, alienare, tulburare, delir, stupoare, excitație provocată de băuturi amețitoare*. Cîmpul semantic destul de larg al cuvîntului se raportează la ideea de disjuncție, cu implicația psihosociologică de „a ieși din cadrele ce reglementează, în împrejurări istorice date, criteriile normalității”. În orice caz, se pare că ipoteza lui E. Rohde, după care *ekstasis* ar fi desemnat în vechea Grecie separarea sufletului de trup, n-are nici un temei filologic ³ : „Cuvîntul desemnează niște deviații mentale mai mult sau mai puțin accentuate, dar nu apare niciodată în contextele în care ar fi fost de așteptat să apară dacă Rohde ar fi avut dreptate” ⁴.

Oricum însă, experiența separării sufletului de trup este familiară Greciei antice. Asta presupune, după toate probabilitățile, o anumită *concepție, explicită sau implicită, despre suflet și relațiile lui cu trupul*. Au existat tentative de aplicare la credințele grecești anterioare veacului al V-lea a.C. a categoriilor fabricate de suedezul E. Arbman⁵ și urmate de elevii lui, Å. Hultkranz și J. Paulson⁶. Arbman distinge două feluri de suflete, *sufletul trupesc*, al cărui rost exclusiv este de a menține funcțiile vitale ale viului, și *sufletul liber*, care poate părăsi trupul în stare de catalepsie sau de inconștiență (transă). Concepțiile școlii suedeze au fost criticate de H. Fischer⁷, care preferă termenul de *Traumego* celui de suflet liber al lui Arbman. J. Bremmer a observat totuși că *Traumego* nu convine ariilor unde visul joacă un rol secundar în formarea concepțiilor despre suflet, precum vechea Grecie⁸. De aceea și el

optează, în ultimă instanță, pentru categoriile lui Arbman, Hultkranz și Paulson.

Iată o altă chestiune dezbătută de antropologii care nu disociază „extaz” de „posesiune” : cum este oare posesiunea teoretic posibilă – prin „pierderea sufletului” (*soulloss*) și înlocuirea lui de către spirite, sau fără pierdere a sufletului? Cu alte cuvinte, orice posesiune presupune o „deposedare”, prealabilă ori instantanee, de sine însuși? Aceasta este teoria belgianului L. De Heusch⁹, pe drept cuvânt criticată de I.M. Lewis¹⁰, care observă că explicația empirică în cauză nu este aplicabilă decît unui număr restrîns de culturi.

Am amintit aceste discuții cu singurul scop de a preciza că vom menține o distanță prudentă față de acest subiect, fără totuși a-l neglija complet. În vechea Grecie, nu există o doctrină coerentă a „sufletului liber” sau a vreunui „Traumego”, dar există în schimb o foarte bogată și foarte caracteristică fenomenologie a extazului. În sfîrșit, dintre clasele de extatici greci, singura ce ne va interesa în această lucrare, aceea legată de zeul Apollon din Hyperboreea, se bucură de o poziție specială în structurile generale ale posesiunii (v. cap. I *infra*).

Tradiția greacă a extazului apollinic, care prezintă nu puține analogii cu șamanismul din Asia centrală și septentrională, pune în joc un tip de personaj : *iatromantul*, un *medicine-man* grec capabil de toate performanțele confrăților săi asiatici, americani sau australieni, între care călătoria extatică nu e cea de pe urmă. De aici decurge un tip special de *povestire*, care transmite viziunile și cunoștințele dobîndite de iatromant în lumea de dincolo. Urme din aceste apocalipse sînt prezente în fragmentele rămase de la Empedocle, Parmenide, Aristeas etc. De la aceeași ideologie pornind a construit Platon apocalipsa lui Er din cartea a X-a a *Republicii*, unde personajul prestigios

al iatromantului e înlocuit de un *extatic involuntar*. Iatromantul clasic nu dispunea întotdeauna de facultatea de a-și controla extazele ; dar, în general, categoria aceasta de personaje era socotită a avea o anumită stăpânire asupra evenimentelor. Extaticul accidental al lui Platon reprezintă o inovație în interiorul aceleiași scheme.

Capitolul I

Iatromanții

L-am prevenit deja pe cititor că o singură clasă de extatici greci ne va interesa îndeaproape în acest expozeu. Aceasta implică existența în Grecia, înainte de secolul al V-lea, a mai multor categorii de experiențe care intră în noțiunea de „extaz”, așa cum a fost definită de Bolton și Lewis. Una din ele este dionysianismul care, după teza binecunoscută a lui H. Jeanmaire, continuă o tradiție mitico-rituală foarte veche, referitoare la divinități feminine ca Hera și Artemis¹. Dionysianismul este ceea ce s-ar putea numi un „cult extatic” tipic, care presupune un grup alcătuit din subiecți posedați involuntar (de *mania* ce emană de la zeu)². Actorii ritualului dionysiac sînt în cea mai mare parte femei, ale căror manifestări principale sînt vagabondajul („pe munți”, *oreibasia*), consumul de băuturi amestecate și dansul. Scena centrală a ritualului, pe care participanții o efectuează într-o stare de insensibilitate și inconștiență, este lacerarea unei victime animale (ori chiar umane) și ingestia, omofagă sau nu, a cărnii ei.

Nu este surprinzător că Erwin Rohde a deplorat epidemiile de coree religioasă provocate de „înclinațiile morbide” ale dionysianismului³. Prin aceasta se manifesta implicit ideea scumpă lui Nietzsche a unei opoziții între spiritul „apollinic” și spiritul „dionysiac” al elenilor. Dar, în timp ce Nietzsche vorbea de o sinteză superioară a celor două spirite, Rohde se

mărginea la constatarea că dionysianismul, pe care-l credea de origine tracă, reprezenta o degenerescență față de apollinismul funciar al Greciei.

Critica generalizărilor lui Nietzsche și Rohde a provocat o neîncredere excesivă față de dihotomia *apollinic* – *vs* – *dionysiac*. În realitate, o întregă categorie de extatici greci, ale căror manifestări sînt în contrast cu fenomenologia dionysianismului, pot fi definiți ca *personaje aflate în relație cu zeul Apollon din Hyperboreea*. După Eric R. Dodds, reprezentanții acestei clase prezintă puternice analogii cu șamanii din centrul și din nord-estul Asiei și ar putea chiar să fie numiți ei înșiși „șamani”⁴.

I.M. Lewis, care consideră că extazul implică întotdeauna „posedarea” de spirite sau de către spirite, a trasat o tipologie destul de funcțională a fenomenelor de posesiune, între care se rînduiește și șamanismul. Lewis distinge trei tipuri principale de posesiune, în funcție de relația dintre subiect și entitățile pe care el le stăpînește sau care-l stăpînesc pe el :

- 1) culte extatice : subiectul este involuntar posedat de spirite ;
- 2) șamanism : subiectul (care este, în acest caz, un „operator”) stăpînește spiritele după voie ;
- 3) vrăjitorie : operatorul care stăpînește spiritele le îndreaptă pe acestea împotriva subiectului pasiv, ce va fi posedat de ele în pofida voinței sale⁵.

Dionysianismul din Grecia intră în primul caz, acela al cultelor extatice. Faptul este cu atît mai evident cu cît Lewis însuși a descris această clasă pornind de la fenomene de posesiune rituală colectivă, precum africanul *sar*, ale cărui analogii cu dionysianismul fuseseră deja subliniate de H. Jeanmaire. Dimpotrivă, apartenența extaticilor apollinici la clasa șamanilor nu e defel de ordinul evidenței. Stabilind tipologia

iatromantului, a vrăciului (*medicine-man*) grec, vom încerca să dăm un răspuns întrebării dacă apelativul de „șaman” i se potrivește ori nu.

Înainte de a purcede la analiza tradițiilor mitologice, să reamintim cititorului că problema fenomenului extatic din Grecia a fost abordată în mai multe perspective :

- 1) indo-europenizantă ;
- 2) istorico-culturală ;
- 3) mediteraneană.

Fiindcă primele două vor fi discutate mai jos, să ne oprim o clipă asupra comparatismului mediteranean. Deja G. Hoelscher (*Die Profeten*, 1914) observa strânsa asemănare dintre *nebi'im* iudei și bacanți.

La israeliți, tradițiile referitoare la *nebi'im*, al căror nume a fost redat în traducerea grecească a Septuagintei prin cuvântul „profet”, ne prezintă aceste personaje și societățile de „fii de profeți” pe care păreau a le fi format, ca pe niște grupuri de energumeni dedați exercițiilor și aceluși soi de gimnastică religioasă aptă să provoace, prin procedeele uzuale, extazul colectiv și manifestările stranii și dezordonate ce însoțesc intrarea în transă. Spre a desemna această frenezie, foarte asemănătoare cu aceea pe care o întrețineau, pare-se, profeții din sanctuarele vechilor zei cananeeni, ebraica dispune de un cuvânt care înseamnă „a se comporta ca un *nabi*” și care, în fapt, pare a corespunde destul de exact termenului grecesc pe care-l traducem prin „a se comporta ca un bacant”⁶.

Evreii par a fi cunoscut și ei categoria iatromanților (pe care C. Grottanelli îi numește de altfel „healers and saviours”), dintre care cei mai celebri sînt Eliyah și discipolul său Elishah (prin secolul al IX-lea)⁷. Structura acestor personaje este

„pitagoreică”, iar proorocul Ilie, răpit la ceruri într-un car tras de cai de foc⁸, seamănă în chip ciudat cu Parmenide care, și el, călătorește cu carul solar dincolo de porțile Zilei și ale Noapții⁹. Se poate presupune că există o tradiție mediteraneană a iatromantului, tradiție ce trebuie cu grijă deosebită de aceea a cultelor colective. De aceea n-am putea fi de acord cu C. Grottanelli¹⁰, care nu pare a sesiza diferențele dintre grupele extatice de tip dionysiac și extaticii solitari pe care-i numim iatromanți. Aceștia prezintă mai multe asemănări cu șamanii, deși, după părerea noastră, analogiile încă nu sînt suficiente ca să li se dea acest nume.

Din punct de vedere sociologic, clasa iatromanților este alcătuită exclusiv din indivizi masculi, izolați¹¹, aflați în legătură cu zeul Apollon din Hyperboreea.

Iatromanții sînt medici (*iatroi*) și ghicitori (*manteis*), purificatori (*cathartes*) și taumaturgi. Ei sînt capabili să efectueze lungi călătorii în spațiu, „în spirit”, dar și în trup. Nu par să utilizeze substanțe euforizante sau halucinogene, cu toate că nu poate fi neglijată o asemenea posibilitate. Unele din experiențele lor s-ar explica lesne prin folosirea unor droguri psihotrope și poate chiar psihedelice. Drogați ori nu, sînt victimele a ceea ce medicina modernă numește „sindrom de abstenență”, adică evită mîncarea și, probabil, raporturile sexuale.

Un pasaj din Clement din Alexandria¹² reunește numele cîtorva dintre personajele de care vom avea a ne ocupa :

Pronosticul era practicat de marele Pitagora, de Abaris Hyperboreul, de Aristeas din Proconnesos, de Epimenide cretanul, care a călătorit la Sparta, de Zoroastru medul, de Empedocle din Acragas/Agrigent și de Phormion spartanul ; și în mod sigur de Polyarate din Thasos, de Empedotim din Siracuză și îndeosebi de Socrate atenianul.

Vor trebui excluși de pe listă Socrate și Zoroastru, care nu-i decît o ficțiune elenistică. Ținînd cont de faptul că Empedotim e un personaj inventat de Heraclide din Pont, vor trebui adăugate următoarele nume, pentru ca să avem un registru aproape complet: Bakis (numele unui individ, dar și al unei categorii de iatromanți), Cleonym din Atena, Hermotim din Clazomene și Leonym din Crotona.

Abaris vine de la Miazănoapte purtînd o săgeată care, după Licurg (secolul al IV-lea), este chiar arma lui Apollon¹³, în timp ce, după Heraclide din Pont, este proprietatea personală a zeului și are dimensiunile unei lăncii¹⁴. Pentru Porfir¹⁵ și Iamblichos¹⁶, Abaris este preot al lui Apollon Hyperboreul. El îl întîlnește pe Pitagora la Olympia¹⁷, în 568/565 după Hippostrate¹⁸, sau în 696/693 după alții. Pitagora se ridică în fața asistentei și-și arată coapsa de aur¹⁹, semn care indică în el, în ochii lui Abaris, o epifanie a lui Apollon. Preotul de la Miazănoapte îi încredințează săgeata sau, după o altă tradiție, lasă ca ea să-i fie luată de Pitagora, în semn, desigur, de supunere. La Crotona, Pitagora era în orice caz considerat Apollon Hyperboreul în persoană²⁰.

Aristeas din Proconnesos este specialistul incontestabil al treburilor nordice căci, „posedat de Apollon”, a făcut o călătorie pînă la hyperboreeni²¹, descrisă în poemul său *Arimaspeea*, care circula deja la începutul secolului al VI-lea²². Herodot povestește că acest personaj excentric a reapărut în Metapont, la 240 de ani după cea de-a doua plecare a sa, însoțindu-l pe zeul Apollon sub forma puțin cam neașteptată de corb. I-a exhortat pe locuitori să ridice un altar în cinstea zeului și o statuie pentru el însuși. Cele două monumente pesemne că au existat, căci Herodot precizează că erau înconjurate de dafini²³. Un Apollon cu o creangă de laur apare pe niște monede metapontine bătute pe la 470 a.C.²⁴, iar istoricul Atheneu

menționează și el dafinul²⁵ care, lucru curios, joacă un anumit rol în câteva povestiri locale de posesiune.

Phormion e rănit și vindecat de Dioscuri, în timp ce Leonym, dubletul lui Phormion, călătorește pînă la Insula Albă (Leuké), unde-i întâlnește pe Ahile și Ajax²⁶. Albă sau roșie, această insulă-grădină a lui Apollon, situată dincolo de oceanul occidental, este un ținut al beatitudinii postume. A. Dieterich vede în ea doar o variantă a paradisului terestru al hyperboreenilor²⁷.

Apelativul de *entheoi* atribuit adesea iatromanților li se potrivește tot atîta cît Sibilelor, dionysiacilor și maniacilor aflați sub influența lui Ares. De aici nu se poate însă deduce că toate aceste categorii aparțin „religiei lui Dionysos”²⁸. În povestirea lui Herodot, îndeosebi Aristeas este desemnat drept *phoibolamptos*, dar există și alte expresii ce li se aplică foibolepților, profeților posedați de Apollon. Ei sînt prin excelență ghicitori (*manteis*), autori de oracole (*chresmologoi*)²⁹, purificatori (*cathartes*), dar și *medicine-men* (iatroi). Un *Idealtypus* al iatromantului e alcătuit din următoarele trăsături distinctive: abstenență, previziune, taumaturgie, ubicuitate, anamneză a vieților precedente, călătorii extatice sau translări în spațiu. Fiecare caz particular se apropie mai mult sau mai puțin de acest portret ideal.

1. *Abstinența* este confirmată de legendele lui Abaris, Pitagora și mai ales Epimenide.

În călătoria sa din Hyperboreea pînă în Grecia și Italia, Abaris nu mănîncă nimic³⁰, la fel și în timpul șederii în Grecia, unde „nimeni nu l-a văzut niciodată mîncînd ceva”³¹. În lăcașu-i subteran, Pitagora este sobru³², dar Heraclide, Dicearh și Clearh³³ îi atribuie moartea prin inaniție, în felul eroului

Trophonius³⁴, al cărui nume e purtat de celebra peșteră de incubație din Lebadeea³⁵.

Epimenide, care doarme vreme de 57 de ani în caverna lui Zeus, se menține în viață cu ajutorul unei plante numite *alimos* (și nu *alimon*, care este, evident, forma de acuzativ), consumînd din ea o cantitate cît o măsline³⁶. Planta, al cărei nume e perfect redat de Cherniss și Helmbold prin englezescul *Hungerbane*, nu e neapărat o algă, așa cum ar putea-o sugera numele. După toate probabilitățile, e vorba de un drog extras din rădăcinile unei anumite plante³⁷, poate o specie locală asemănătoare cu coca din Peru, din Bolivia (*Erythroxylon coca*) și din Columbia (*E. novogranatense*), conținînd vreun alcaloid euforizant care taie senzația de foame. După informațiile lui Maxim din Tyr privind caracterul viziunilor lui Epimenide³⁸, nu se poate exclude ca acestea să fi fost produse de un halucinogen.

2. *Previziunea*. Abaris, Aristeas, Bakis, Epimenide, Hermotim și Pitagora sînt ghicitori. Informațiile despre Aristeas³⁹ și Hermotim⁴⁰ sînt generice, în timp ce în celelalte cazuri sînt mult mai amănunțite. Abaris prevede cutremure de pămînt⁴¹ și o ciumă⁴². Epimenide prevede războiul cu perșii cu zece ani în avans⁴³ și, după Pausanias, e chiar ucis de spartani din pricina profetizării unui dezastru⁴⁴. Pitagora prezice că o corabie care intra în Metapont avea un cadavru la bord⁴⁵, că o ursoaică albă își va face apariția la Caulonia⁴⁶ și că discipolii săi metapontini vor fi persecutați⁴⁷. Un grup de legende din secolul al IV-lea a.C. atribuie patru prodigii de același gen fie lui Pitagora (Andron din Efes), fie lui Ferekyde din Syros (Theopomp). Pentru că Porfir⁴⁸ sprijinea autenticitatea tradiției referitoare la Pitagora, „savanții moderni sînt cu toții pentru

ipoteza contrară”⁴⁹. În trei cazuri e vorba de previziune : Pitagora la Metapont sau Ferekyde la Syros⁵⁰ ia o gură de apă dintr-o fântână și prezice un cutremur de pământ iminent ; Pitagora la Megara sau Ferekyde la Samos prevăd că o corabie, navigînd sub vînt favorabil, se va scufunda totuși ; în fine, Pitagora prezice cucerirea Sybarisului, Ferekyde pe aceea a Messenei – și, în ambele cazuri, își previn un prieten.

3. *Magie naturală*. Abaris, autor de descîntece⁵¹, știe „să întoarcă vînturile”⁵², dar în această artă excelează Empedocle, fapt ce-i aduce porecla de „opritorul de vînt”⁵³. El închide vînturile în niște burdufe de piele, cu ajutorul „sacrificiilor hyperboreene”⁵⁴. Le promite discipolilor săi că vor putea domina vînturile și ploile și chiar readuce din Hades „forța”, adică sufletul, unui mort⁵⁵. Pitagora știe și el să potolească furtunile și grindina, să liniștească apele fluviilor și ale mării. Asta explică poate de ce un fluviu îl salută cu glas omenesc⁵⁶. I se mai atribuie alte două minuni simbolice : el face să coboare din înălțimi un vultur alb la Crotona⁵⁸ ; mușcă un șarpe veninos și-l ucide⁵⁹.

4. *Purificări*. Abaris, Epimenide, Bakis și, foarte probabil, Empedocle, sînt *cathartes*. Abaris purifică Sparta împotriva ciumei, astfel că epidemia nu mai lovește niciodată orașul. „A mai purificat și orașul Cnossos din insula Creta”⁶⁰. Epimenide este un *cathartes* prin excelență⁶¹. I se atribuie purificarea Atenei în vremea lui Solon⁶². Bakis purifică și vindecă femeile spartane pradă maniei ; i se atribuie de asemenea profeția invaziei lui Xerxes⁶³.

5. *Ubicuitate*. Bilocația le este atribuită lui Aristeas și lui Pitagora. În clipele cînd Aristeas murea la Proconnesos, tot el

își instruia discipolii în Sicilia⁶⁴. Pitagora este văzut, în aceeași zi și la aceeași oră, în două locuri diferite : la Crotona și în Metapont⁶⁵, în Thurii și în Metapont⁶⁶, sau la Metapont și la Tauromene⁶⁷.

6. *Anamneză*. Epimenide, Pitagora și Empedocle își amintesc viețile lor anterioare. Epimenide credea că este Eac, fratele lui Minos, și afirma că „a înviat de mai multe ori”⁶⁸. Pitagora, după versiunea lui Heraclide din Pont⁶⁹, ar fi fost Aithalides, socotit fiul lui Hermes. El ar fi primit de la tatăl său darul anamnezei existențelor succesive. Puțin după aceea, s-a încarnat în Euforb, care a fost ucis de Menelaos în războiul cu Troia, și apoi în Hermotim (din Clazomene), care-și amintea viața-i precedentă. Pe urmă a fost Pirus, pescar în Delos, și apoi Pitagora. Lista încarnărilor la Dicearh⁷⁰ și Clearh⁷¹ diferă față de cea a lui Heraclide : Euforb, Pyrandru, Aithalides, frumoasa prostituată Alco, și apoi Pitagora. În secolul al IV-lea însă nu se vorbea decît de trei încarnări⁷², în timp ce mărturiile mai recente menționează numai numele lui Euforb⁷³.

Pitagora era în stare să deslușească pînă și existențele precedente ale altora : el îi amintește lui Myllias din Crotona că a fost Midas⁷⁴ etc. De altfel, știe să comunice cu cei defuncți⁷⁵.

Empedocle posedă o reminiscență mai completă, fiindcă își amintește chiar de încarnările sale vegetale și animale : a fost băiat, fată, arbust, pasăre și pește în mare⁷⁶.

7. *Operațiuni iatromagice*. Empedocle, am văzut deja, afirmă implicit că e capabil să recupereze din Hades sufletul unui defunct. Nu degeaba îl numește Heraclide din Pont „vraci și clarvăzător”, *iatromant*⁷⁷. După Diogenes Laertios⁷⁸, cuvîntul *apnous*, pe care-l regăsim în titlul tratatului heraclidean *Peri apnou*, reprezintă și numele unei cărți dedicate de Empedocle

prietenului său Pausanias. *Apnoos* înseamnă „neînsuflețit” și deci cea mai bună traducere a lui *apnous* ar fi „catalepsie”. Heraclide îi face, în același context, următoarea descriere: „E vorba de o boală care menține trupul vreme de treizeci de zile fără respirație și fără puls”. În tratatul său, Heraclide povestea că Empedocle, după ce a salvat o femeie cataleptică⁷⁹, a dat un banchet. În ziua următoare a dispărut și, după ce au ascultat întâmplarea povestită de unul dintre ei, convivii și mai ales Pausanias au tras concluzia că Empedocle fusese chemat la ceruri de un glas divin, adică efectuase, încă în viață fiind, *o translatio ad deos*. Există de asemenea, desigur, versiunea scepticilor, al cărei colportor este Hippobotes. După aceasta, Empedocle, doritor să treacă drept zeu, s-a sinucis aruncându-se în Etna, însă vulcanul i-a zvîrlit afară o sanda de bronz⁸⁰. Pentru C. Grottanelli, versiunea lui Hippobotes nu reprezintă altceva decât raționalizarea unui *pattern* mediteranean arhaic privind ascensiunea unui profet. Unul din cele mai vechi exemple de asemenea legende ne este dat de povestea lui Ilie, care și el își lasă în urmă mantia⁸¹. Două tentative ratate de același gen îi sînt atribuite unuia din cele mai curioase spirite dintre elevii lui Platon, Heraclide din Pont⁸². În sfîrșit, versiunile retragerii lui Pitagora⁸³ și a lui Zalmoxis⁸⁴ în niște *megara* construite sub locuințele lor respective, ca să-i facă pe ceilalți să creadă că efectuaseră o călătorie în Hades, sînt la fel de raționalizate ca și cele dintîi. Oricum, Pitagora ar fi dispărut din Metapont fără să lase vreo urmă, precum zeii⁸⁵. Grigorie al Nazianzului povestește că Aristeas, Empedotim și Trophonius s-ar fi ascuns în niște „lăcașuri de nepătruns” (*adyton*)⁸⁶. Cît despre Zalmoxis, el ar putea fi o divinitate a cavelnelor⁸⁷ ca atîtea altele, ca acel Zeus din Ida, de exemplu, în grota căruia doarme Epimenide. Trophonius, care este un *Zeus chthonios*⁸⁸, a dat numele celebrei

peșteri de incubație din Lebadeea, în care postulantul pătrundea cu picioarele înainte, fiind adică omologat unui defunct⁸⁹.

8. *Călătorii extatice*. Epimenide din Creta doarme vreo câțeva zeci de ani⁹⁰ în aceeași cavernă în care Minos își vizita la opt ani o dată tatăl, pe Zeus⁹¹. Epimenide își dădea numele de Eac, făcându-se astfel frate cu Minos. Cretanii îl numeau *néos koures*, ceea ce implică o relație strânsă cu Zeus⁹². Expert în catalepsie, Epimenide l-ar fi însoțit pe Pitagora în caverna din Ida, în momentul când acesta se întorcea din călătoria la Magi⁹³. Iamblichos îl dă drept elev al lui Pitagora, dar asta nu era deloc necesar⁹⁴ : autor de oracole și de poeme teogonice, Epimenide era adorat de cretani ca un zeu⁹⁵. Personajul avea deci prin el însuși o structură „pitagoreică”, precum Empedocle și Aristeas. După Plutarh, incubația lui în peșteră ar fi durat 57 de ani⁹⁶. Ca să se mențină în viață, Epimenide consuma câte puțin din planta *alimos*⁹⁷, ceea ce i-a permis să atingă venerabila vîrstă de 157 de ani. În timpul catalepsiilor, sufletul lui îi vizita pe zei, le asculta vorbele și stătea dinaintea Adevărului și a Dreptății⁹⁸. Nu vom fi defel surprinși să aflăm că un glas din ceruri îl îndemna să dedice sanctuar nu Nimfelor, ci lui Zeus⁹⁹ : „peștera nimfelor” este prin excelență un loc de incubație. Profetul și purificatorul apollinic Bakis doarme într-o cavernă asemănătoare¹⁰⁰. Cui trebuia să fi adus sacrificii catalepticul Epimenide dacă nu Nimfelor ? Iar Aristeas, fiul lui Apollon și al Cyrenei, învățăcel al Nimfelor, oare nu ridica și el în cele din urmă un templu în cinstea lui Zeus mai curînd decît într-a celor ce-i dăduseră învățătură¹⁰¹ ?

Sufletul lui Hermotim din Clazomene¹⁰² își părăsea adesea trupul „într-o stare între moarte și viață”, ca să se ducă în locuri îndepărtate, unde înregistra evenimentele locale. Dușmanii săi,

Cantharizii, îi arseră trupul neînsuflețit, împiedicînd astfel întoarcerea sufletului în receptaculul său (*remeanti animae veluti vaginam ademerint*). Plutarh precizează¹⁰³ că tocmai soția lui Hermodor (= Hermotim) i-a livrat trupul dușmanilor lui, care „suferă pedeapsa” fărădelegii lor „încă și acum în Tartar”. Apollonios adaugă amănuntul destul de interesant că nici o femeie nu e admisă în templul lui Hermotim, în amintirea trădării soției lui¹⁰⁴. Pentru M. Detienne¹⁰⁵, Hermotim era doar o figură marginală, un fel de anomalie socială, într-o cultură care nu recunoștea vreo valoare experienței sale. Că nu e deloc așa o dovedește numele dușmanilor lui, Cantharizii. *Kantharos* este atributul lui Dionysos¹⁰⁶, iar într-un ținut în care organizațiile dionysiace apar de peste tot, Cantharizii trebuie să fi fost o *hetairia*, o confrerie dionysiacă¹⁰⁷. Un alt detaliu pare să indice drumul cel bun : asasinii îl surprind pe Hermotim gol (*gymnos*) ; or, în vremea elenismului, cei ce-și practicau arta *goi* erau mediumurile¹⁰⁸. Hermotim din Clazomene, departe de a fi o figură marginală, era, dimpotrivă, un medium foarte prizat pentru talentele lui, pînă într-atîta încît suscita gelozia puternicei confrerii extatice a Cantharizilor. Or, în principiu, el n-avea cum să-și facă geloși decît *concurenții*, și mai ales dacă nu urma aceleași metode ca ei ca să obțină un rezultat asemănător în formă, dar superior în calitate. Hermotim ar putea fi un extatic nedionysiac asasinat de o confrerie dionysiacă.

Aristeas moare pe neașteptate în prăvălia unui postăvar din Proconnesos, dar dispăre în chip misterios de îndată ce postăvarul îl părăsește ca să-i anunțe familia. Cineva îl întâlnește pe drumul spre Cyzicus. După șase ani, Aristeas se întoarce la Proconnesos, își scrie *Arimaspeea* și apoi dispăre pentru 240 de ani¹⁰⁹. Mărturia lui Maxim din Tyr, pe care J.D.P. Bolton are tendința de-a o respinge, se integrează de minune în

fenomenologia iatromantului grec. Sufletul lui Aristeas ar fi avut facultatea de a-i părăsi trupul sub forma unei păsări. În călătoriile sale extatice, el parcurge distanțe enorme, ajungând astfel pînă la hyperboreeni¹¹⁰. După Pliniu, forma asumată de sufletul liber al lui Aristeas era aceea a unui corb¹¹¹.

Translația în spațiu este una din cele mai importante facultăți ale iatromanților. Ei o efectuează „în trup” (Abaris, Empedotim, Museu, Phormion, poate Parmenide) sau „în spirit” (Aristeas, Epimenide, Hermotim, Cleonym).

Heraclide din Pont¹¹² povestește că Abaris ar fi călătorit din Hyperboreea pînă în Grecia și în Italia călare pe o săgeată. Aceeași tradiție este semnalată de Porfir¹¹³ și Iamblichos¹¹⁴. Chiar dacă nu apare la autorii tardivi, această versiune trebuie să fi fost, după E.R. Dodds, mai veche decît „versiunea raționalizantă a lui Herodot”¹¹⁵. Pentru K. Meuli, Abaris este un șaman tipic, fiindcă săgeata zburătoare ar face parte din dotarea șamanului scit¹¹⁶. Ea este de aur, pentru că Apollon Hyperboreanul al grecilor trebuie să fi fost o divinitate celestă a popoarelor fino-ugrice (voguli și ostiaci), care avea antebrațele de aur¹¹⁷. În acest caz, Dodds este cu totul de acord cu Meuli : el amintește că șamanii buriati utilizează săgeți pentru a readuce sufletele celor bolnavi, ca și în timpul funeraliilor ; că se practică divinația în funcție de traiectoria săgeților ; în fine, că „sufletul exterior” al șamanului tătar poate locui într-o săgeată, în timp ce alți șamani zboară prin aer călare pe un toiag, la fel ca vrăjitoarele pe coada de mătură. J. Bremmer respinge toate aceste analogii, cu dreptate, se pare¹¹⁸. Anticipînd rezultatele investigației noastre, va trebui să remarcăm că structurile „șamanismului” grec se dovedesc complet autonome față de șamanismul nord-asiatic ori scitic¹¹⁹. Credințele pe care le analizăm dezvăluie o *solidaritate* totală între ele, o coeziune intrinsecă imposibil de explicat prin teoria contactelor

culturale din secolul al VII-lea. Existența unui iatromant precum Empedocle n-are nimic ciudat în lumea greacă, pentru că ea este fundamental legată de conceptul de *apnous*, de catalepsie. De aceea Empedocle poate să-și revendice, ca oricare *medicine-man*, puțința de a recupera sufletul unui cataleptic. În cazul lui Abaris, care, în cele mai autentice tradiții, zboară pe săgeata lui Apollon, putem vedea un strămoș ce revine din ținutul luminos al morților folosind „arma” cea mai potrivită și mai rapidă în situația dată : raza de soare, „brațul” însuși al lui Apollon. Să ne amintim că Parmenide, ca și proorocul Ilie, călătorea într-un car solar. Dimpotrivă, W. Burkert a demonstrat, în contra lui K. Meuli, cum „coapsa de aur” a lui Pitagora face parte dintr-un alt complex de credințe referitoare la Magna Mater anatoliană¹²⁰.

Legendele lui Phormion și Leonym din Atena aparțin sferei medicinei homeopatice și a eroului vindecător (*hieros iatros*)¹²¹.

Phormion, deja menționat de Cratinus¹²², este protagonistul unei povestiri a lui Theopomp¹²³ păstrate în *Lexiconul Suda*. Născut la Crotona, el e rănit într-o bătălie la Sagra, probabil de unul dintre Dioscuri, care luptaseră de partea locrienilor¹²⁴. Un oracol îi spune să se ducă în Sparta, unde prima persoană care-l va pofti la masă îl va vindeca. Abia sosit în Sparta, întâlnește un tânăr care-l invită la el acasă unde, aflând ce voia Phormion, îi închide rana cu puțină rugină luată de pe lancea lui. Pînă aici, legenda este calchiată pe aceea a lui Telephos, vindecat în același fel de cel care-l rănisese, adică de Ahile¹²⁵. Dar, în clipa cînd Phormion părăsește casa personajului, în care-l recunoaștem lesne pe același Dioscur ce-l rănisese la Sagra, el se pomenește deodată la Crotona, în fața casei sale. Altă dată, pe cînd celebra teoxenia (foarte probabil în prezența Dioscurilor înșiși), doi oaspeți necunoscuți îl poftiră la Cyrene ca să-l întâlnească pe Battus. Ridicîndu-se de la locul lui,

Phormion ține în mână un bețișor de laser. Regele Battus, întemeietorul cetății Cyrene, introdusese acolo riturile Dioscurilor¹²⁶. Laserul (o rășină extrasă din *silphium* sau *laserpitium*) era principalul obiect de comerț al cyrenienilor¹²⁷: când Phormion se pomenește dintr-o dată cu bețișorul în mână, cititorul trebuie să priceapă că, în scurtul moment al transei, el se dusese *realmente* la Cyrene¹²⁸.

O altă legendă homeopatică despre *hieros iatros* îl are ca protagonist pe Leonym din Atena. El e rănit, în aceeași bătălie de la Sagra, de Ajax, care lupta de partea locrienilor¹²⁹. Oracolul de la Delphi îi recomandă să se ducă pe insula Leuké, unde-i găsește pe Ahile și pe Ajax. După care se întoarce acasă, vindecat.

Insula albă unde eroii morți își continuă viața este un paradis solar echivalent cu tărîmul homeric de lumină, Lykia¹³⁰, unde e dus Sarpedon după moarte. *Aithiopsis* este numele ei după alte tradiții¹³¹. Pentru A. Dieterich, există o relație foarte strînsă între insula Leuké (Lykia, Aithiopsis), Insula Preafericiților¹³², Hyperboreea¹³³ și stîncile Leucade. Hermes aduce în fața Leucadelor sufletele celor ce vor să intre în Ținutul Morților¹³⁴. Apollodor¹³⁵ povestește că, după procedeele expiatorii apollinice, un condamnat la moarte trebuia să fie aruncat din înaltul Leucadelor. O povestire similară se referă la sfîrșitul lungii existențe a hyperboreilor. Aceștia, ajunși la capătul vieții, se aruncă de pe stîncile Leucade. Un pasaj din Euripide¹³⁶ pare a demonstra că, pe vremea lui, expresia „a se arunca de pe Leucade” însemna pur și simplu „a muri”. Nu e absurd să tragem de aici concluzia că Leucadele deschid calea către insula Leuké, că moartea este o cale, dacă nu cumva singura, către Insula Preafericiților. Or, caracterul solar al insulei pare să sugereze că diversele ei reprezentări (Leuké, Aithiopsis, Hyperboreea), chiar dacă nu sînt absolut identice la origine, s-au confundat

într-o perioadă destul de timpurie, pînă la a converge într-un motiv unic : un paradis terestru situat într-o insulă occidentală (sau nordică), ce nu poate fi atins decît după trecerea pragului morții, stîncile Leucade¹³⁷.

Zeul Apollon Hyperboreanul este el oare cu adevărat un zeu nordic? A.H. Krappe îl identifică cu zeul din Abalo, „insula merelor” (a Hesperidelor), Avalonul medieval¹³⁸. Însă istorisiri și referiri privitoare la Insula Preafericiților nu se regăsesc numai la greci și la celți și nici numai la indo-europeni. Ipoteza unui împrumut nu se impune. Pe de altă parte, indienii cunosc în populația din Uttar (*Uttara-Kurus*) echivalentul perfect al hyperboreilor. Și aici ipoteza unui împrumut pare superfluă.

Revenind la personajele noastre, o adnotare la legenda lui Leonym ne informează că raportul dintre medicină și Ținutul Morților nu este întâmplător. Vizitarea insulei Leuké nu provoacă numai vindecarea lui Leonym, ci și pe aceea a lui Stesichor, care primește de la cel dintîi mesajul frumoasei Elena : el își va recăpăta vederea după ce-și va compune palinodia¹³⁹. În fond, de unde altundeva ar fi putut dobîndi Stesichor puțința de a vedea lumina dacă nu de la eroina în al cărei nume se regăsește ideea de strălucire?

Cleonym din Atena este protagonistul unei povestiri a lui Clearh din Soloi, elev al lui Aristotel¹⁴⁰. Schema povestirii nu transcende datele platoniciene primite¹⁴¹ și nu implică nici o inovație față de ele¹⁴². Cleonym este un cataleptic ca și Er, Epimenide, Hermotim și Aristeas. Sufletul lui, eliberat de lanțurile trupului, contemplă de sus pămîntul. Ajuns într-un loc consacrat zeiței Hestia, printre demoni-femei, el întîlnește sufletul unui siracuzan, și el cataleptic. Un glas misterios le poruncește să asiste la judecata defuncțiilor, care are loc sub controlul Furiilor. Apoi glasul le poruncește să se întoarcă pe

pămînt. Înainte de a se despărți, cele două suflete își promet unul altuia să se caute și să se întâlnească, de astă dată în carne și oase.

Cornelius Labeon¹⁴³ povestește o întâmplare similară :

... duos uno die fuisse defunctos et occurrisse invicem in quodam compito, deinde ad corpora iussos fuisse remeare et constituisse inter se amicos esse victuros, atque ita esse factum donec postea morerentur.*

P. Mastandrea¹⁴⁴ traduce cuvîntul *compitum* prin „delimitare între două proprietăți private, unde se puteau înfrunta sferile de acțiune ale Larilor protectori și unde se celebrau rituri în cinstea defuncțiilor care aspirau la divinizare”. După Mastandrea, înțelesul pasajului ar fi deci următorul : cei doi cataleptici se cunoșteau deja în viața pămîntească, unde erau vecini ; din cauza unei certe de proprietate, nu nutreau unul pentru altul cine știe ce sentimente binevoitoare. Mastandrea crede că cei doi nu s-ar fi putut duce la ceruri fără să se fi împăcat mai întîi pe pămînt între ei.

Interpretarea aceasta ni se pare exagerată. Cuvîntul *compitum*, pe care Bolton îl traduce cu „*a sort of crossroads*”¹⁴⁵ înseamnă „încrucișare, răscruce”¹⁴⁶. E mult mai rezonabil să credem că :

* „[Labeon povestește că] doi oameni au murit în aceeași zi și s-au întâlnit la un fel de răspîntie ; apoi li s-a poruncit să se întoarcă în trupuri(le lor) și ei au hotărît să fie prieteni și așa s-a și întîmplat pînă cînd, mai tîrziu, au murit.”

N. ed. : Traducerea din limba latină a acestui citat, ca și a celor ce urmează în prezentul volum, a fost făcută – cu excepțiile evidente din text – de Ana Cojan. Traducătorul cărții și editorul îi aduc cuvenitele mulțumiri.

- 1) cei doi cataleptici nu se cunoșteau înainte de experiența lor extatică ;
- 2) ei se întâlnesc la încrucișarea drumurilor care duc în cer și în infern :
- 3) li se poruncește să se reîntoarcă în trupuri ;
- 4) înainte de a se despărți, își promet să se întâlnească pe pământ și să fie prieteni pînă în clipa morții.

Eroarea de traducere a lui Mastandrea este evidentă : el consideră că forma *constituisse* depinde de *iussos* ! În realitate, numai *iussos* și *remeare* formează o sintagmă autonomă, care depinde de *fuisse* (construcție ipotetică). Predicatele *fuisse* și *constituisse* introduc două coordonate copulative, precum celelalte două dinainte (*fuisse... et occurrisse... deinde... fuisse... et constituisse*). Eliminînd falsa problemă introdusă de Mastandrea, ajungem la o povestire întru totul asemănătoare cu aceea a lui Clearh.

Empedotim din Siracuză¹⁴⁷ este un personaj fictiv creat de Heraclide din Pont într-unul din dialogurile sale pierdute, foarte probabil în *Abaris*. Numele vine de la doi cataleptici celebri, *Empedocle* și *Hermotim*. Din fragmentele păstrate la Servius, în *Suda*, la Proclus, Philopon și Olympiodor, cîteva din isprăvile vizionare al căror protagonist a fost Empedotim se mai pot reconstitui.

Răpit de o forță divină, el are viziunea a trei porți și a trei căi celeste, situate aproximativ în semnul Scorpionului (poarta lui Heracles, care duce la zei), între Leu și Cancer și între Vărsător și Pești¹⁴⁸. Ideea a *trei* porți este nouă în raport cu configurația lumii eschatologice din *Republica*, X, și nu coincide nici cu reprezentarea mai tîrzie a lui Numenius și a neoplatonicienilor, care vorbesc de numai *două* porți, situate în semnele polare ale Capricornului și Cancerului¹⁴⁹. Este probabil că

titlul satirei lui Varro, *Triodites Tripulios, peri aretês ktéseos*, conține o aluzie la viziunea lui Empedotim¹⁵⁰. Dar e imposibil să identificăm acest *triodos* cu *compitum* de la Labeon, îndărătul căruia se întrevește pur și simplu încrucișarea infernală din *Gorgias* (542a).

Proclus¹⁵¹ povestește o altă versiune cu Empedotim. Acesta, aflându-se într-un loc pustiu, asistă la apariția fulgurantă a lui Pluton și a Persefonei și contemplă judecata sufletelor.

Sînt puține elemente noi în celelalte mărturii ale diverșilor autori¹⁵² : după Bolton, se pare că Heraclide opera o generalizare a eschatologiei celeste, eliminînd Hadesul subteran din miturile lui Platon¹⁵³. Bolton însă exagerează cu siguranță influența lui Heraclide asupra spiritului din *Spätantike*.

Museu, după Onomacrit, zboară prin aer¹⁵⁴, în timp ce Parmenide călătorește cu un car, însoțit de Heliade (fiicele lui Helios), pe calea divinității (Soarele însuși), ce-l duce pe „omul care știe... cît de departe îi dorește inima”, oricum „departe de urmele mulțimii”. Dincolo de porțile Zilei și ale Noptii, el întîlnește *Zeita*, poate pe nimfa Hypsipyle¹⁵⁵, care-i făgăduiește să-l învețe despre toate lucrurile, despre Adevăr și Părere.

Aristeas este probabil călătorul extatic căruia tradiția i-a conservat cel mai bine isprăvile, datorită celebrității poemului său *Arimaspeea*¹⁵⁶ pe care autorii mai recentîi nu l-au citit, căci dispăruse încă dinainte de întemeierea bibliotecii din Alexandria. Gellius, care se lăuda că găsise un exemplar la Brindisium, se inspire din aceeași compilație grecească folosită de Pliniu.

Sufletul lui Aristeas era capabil să-și părăsească trupul după voie¹⁵⁷, sub formă de corb¹⁵⁸. *Arimaspeea* nu poate să fi fost altceva decît povestirea unei călătorii extatice, în lumea unde doar „călătorii eterului” se simt la ei acasă. Toate mărturiile par să indice acest lucru ; degeaba am încerca să reconstituim traseul aerobatului pe hărțile geografice. Aristeas nu

contempla ceea ce se află pe mapamondul nostru, ci pe acela al altei lumi.

Ne este imposibil să analizăm aici conținutul poemului *Arimaspeea*. Oricum, preafericirii lui hyperborei, care ajung la vârsta de o mie de ani, seamănă ca două picături de apă cu poporul mitic *Uttara-Kurus* din izvoarele indiene¹⁵⁹. Și populația aceasta locuiește într-o regiune temperată, dincolo de un munte înalt; nu cunoaște boala și suferința, membrii săi sînt oameni pioși și veseli care mor la vârsta de 11 000 de ani (o mie, după tradiția budistă). Hyperboreii și *uttarakuru* seamănă cu locuitorii Insulelor aeriene ale Preafericirilor din *Phaidon* și din *Gorgias*. Grecii cunoșteau tradiția indiană, poate prin Megasthene, de vreme ce Pliniu¹⁶⁰ vorbește de *attacori*, aflați în nordul asiatic, întru totul aidoma hyperboreilor. În timp ce Ptolemeu¹⁶¹ îi citează pe *ottorokorrai*, al căror nume elimină orice posibilitate de coincidență fortuită. Preferăm să credem că nu există nici o filiație între tradiția indiană și textul poemului *Arimaspeea*: amîndouă ilustrează aceeași credință într-un Paradis nordic. Fărîme din această credință au supraviețuit în vechea Grecie, fără a forma totuși un corpus coerent. Grădina Zeilor se află în ținutul hyperboreilor, deasupra regiunilor ploii și vîntului, în cerul olimpien¹⁶². Și o grădină asemănătoare îi primește poate pe eroii și pe poeții morți¹⁶³. Sofocle¹⁶⁴ vorbește de grădina lui Phoebus, situată la marginea pămîntului, unde țîșnește fluviul Noptii, acolo unde se află și grădina ori insula¹⁶⁵ fermecată a Hesperidelor¹⁶⁶, acolo unde se înalță palatul nemuritorilor¹⁶⁷. Oamenii nu au nicidecum acces la acel loc. Tărîmul de lumină le este rezervat eroilor care au pășit dincolo de punctul dureros de trecere al Leucadelor.

Solidaritatea credințelor cu privire la extaticii greci ne invită să reconsiderăm teoria contactelor culturale, care a fost

susținută, cu mai multă sau mai puțină insistență, de Alföldi, Meuli și Dodds. În primul rînd, va trebui să răspundem chestiunii dacă iatromanții greci sînt ori nu „șamani”. În al doilea rînd, va trebui să decidem dacă, șamani ori nu, aceste personaje sînt în Grecia la ele acasă sau prezența lor se explică prin influența scită din cursul secolului al VII-lea a.C.

Am văzut că iatromanții par „posedați” de către zeul Apollon : sînt *phoiboleptoi* (sau *phoibolamptoi*). Ce implică această „posesie” apollinică ? Se pare că principala ei trăsătură este călătoria sufletului. Lucan¹⁶⁸ povestește cazul unei matroane romane „posedate de Apollon” : sufletul ei zboară pe deasupra pămîntului, în timp ce trupul rătăcește pe străzile orașului. „Posesie”, „posedare”, nu este termenul cel mai adecvat spre a descrie ce i se întîmplă acestei femei, cum nu este, de altfel, nici în cazul lui Aristeas, Epimenide sau Hermotim. Aceste „răpiri” nu corespund absolut deloc cu „posesia” șamanică. Șamanul, cotropit de spirite, izbuteste să repurteze o victorie strălucită asupra lor, devenindu-le, la rîndul lui, stăpîn. Povestea lui e aceea a unui „*wounded surgeon*”¹⁶⁹, a unui posedat care devine posedant a ceea ce-l posedă. Nimic din toate acestea la iatromanții greci, care altminteri sînt totuși capabili de aceleași performanțe ca șamanii, inclusiv aceea de a întoarce din drum un suflet ce se îndreaptă spre Hades.

E.R. Dodds, reprezentantul cel mai ilustru al teoriei „șamanice”, explică apariția personajelor noastre în Grecia, către secolul al VII-lea, prin două elemente distincte : 1) elementul autohton = figura unui *theios aner* ; 2) elementul șamanic provenit din contactul cultural cu sciții.

Este totuși foarte îndoielnic că se poate cu adevărat opera o distincție între acești doi factori. Ce ar mai rămîne din tradiția lui *theios aner* fără „elementele importate” de care vorbește Dodds ? Ce ar fi Empedocle fără însușirile care-l fac atît de

asemănător cu un șaman: acelea de vindecător magic, de „opritor al vînturilor”, de personaj care-și amintește existențele sale precedente?

Dimpotrivă, deși Meuli a acordat prea mult credit teoriilor Școlii de la Viena, nu este autorul acelor „speculații riscate” pe care i le atribuie Dodds. Meuli credea, precum însuși Dodds, că șamanismul grecilor era importat prin coloniile de la Marea Neagră¹⁷⁰, dar nu excludea nici posibilitatea ca iatromanții să fi fost autohtoni în Grecia. Cercetările lui W. Burkert și ale lui E.A.S. Butterworth par să-i dea dreptate în această privință¹⁷¹.

În concluzie, credem că apelativul de „șamani” nu li se potrivește iatromanților greci, căci ei nu se încadrează absolut deloc în fenomenologia posesiei șamanice: nu stăpînesc spiritele de care au fost posedați. Însă, pe de altă parte, sînt capabili de aceleași performanțe ca adevărații șamani. În sfîrșit, iatromanții n-au pătruns în cultura greacă într-un anumit moment: au crescut o dată cu ea, au un loc de seamă în chiar această cultură, reprezentînd o trăsătură caracteristică a ei dintre cele mai șocante, deși mai puțin individualizate.

Marile mituri eschatologice ale lui Platon¹⁷² cresc pe solul fertil al vechilor credințe referitoare la iatromanți. Er, personajul central al mitului din *Republica*, X, este un cataleptic de aceeași speță ca pacienții lui Empedocle loviți de *apnous*. Experiența care-i îngăduie să acceadă la misterele sufletului și ale universului este de același ordin ca și la Aristeas, Epimenide și Hermotim.

Mitul hyperboreilor și al Insulei Preafericiților se regăsește la Platon, în pasajele cosmologice și eschatologice din *Phaidon* și din *Gorgias*. Vom analiza în capitolul următor ideile grecești despre eschatologia celestă dinainte de Platon. Dispunem de

prea puține date pentru a putea aprecia măsura exactă a invenției platoniciene în raport cu tradiția populară sau esoterică anterioară. Altfel spus, e imposibil să stabilim cu precizie pînă la ce punct transformă Platon datele tradiționale și pînă la ce punct inovează față de ele. Chestiunea influențelor orientale în eschatologia platoniciană este de asemenea foarte controversată¹⁷³, iar teza „minimalistă” susținută de Jula Kerschensteiner ni se pare mult mai convingătoare decît teza „maximalistă” a unui Reitzenstein sau a unui Bidez. Oricum ar fi însă, n-avem a discuta aici această chestiune încurcată.

La prima vedere, Platon operează un transfer către înălțimi al eschatologiei tradiționale; cu alte cuvinte, el plasează Paradisul terestru al hyperboreilor într-o zonă celestă. Este puțin probabil ca această idee să derive din pitagorism, de vreme ce exista deja pe timpul lui Homer. De altfel, problema localizării Paradisului rămîne în Occident deschisă pînă în secolul al XVIII-lea, cînd Paradisul încă mai era căutat într-o insulă apuseană. Se prea poate ca, de altfel, concurența dintre aceste două reprezentări – aceea a unui Paradis accesibil căutării orizontale și aceea a unui Paradis celest accesibil numai sufletelor dezincarnate, în elevație verticală – să dateze dintr-o epocă foarte îndepărtată.

Pentru Platon, Pămîntul este un corp sferic aflat în centrul universului¹⁷⁴. Oamenii trăiesc pe fundul scobiturilor Pămîntului, în timp ce suprafața acestuia ajunge pînă la cerul înstelat. Din pricina neputinței noastre de a zbura din adîncile crevase terestre, ignorăm existența „pămîntului adevărat”. Experiența emergenței noastre în lumea de sus ar fi comparabilă cu aceea a unui pește scos din apă. Trecerea de la un element grosier la un element mai subtil este foarte primejdioasă, ea implică „puterea de a suporta vederea” Adevăratei Lumini, a Adevăratului Cer, a Adevăratului Pămînt.

Pământul pe care trăim noi este friabil ; celălalt, din contra, este incoruptibil, făcut din pietre prețioase indiscutabil superioare, prin calitatea lor, bijuteriilor de pe lumea aceasta. Este plin de aur și argint, de pomi și animale minunate, de oameni care se deplasează pe aer cum ne deplasăm noi pe mare. Oamenii aceia, care au eterul deasupra capetelor așa cum noi avem aerul, se bucură de o climă dulce, nu sînt niciodată bolnavi, iar organele lor de simț sînt superioare alor noastre în măsura în care eterul este superior aerului. În templele lor sălășluiesc zeii în persoană, ei pot fi văzuți față către față, iar vorbele și profețiile lor se lasă auzite.

Această viziune din *Phaidon* se precizează în *Gorgias* (523a sq.) : locuitorii Adevăratului Pământ trăiesc pe niște insule înconjurate de oceanul aerului. Sînt Insulele Preafericiților.

Capitolul II

Demonizarea cosmosului și dualismul gnostic

Schimbarea care a avut loc, de-a lungul elenismului și al epocii romane, în perspectivele cosmologice, antropologice și eschatologice ale perioadei clasice a făcut obiectul cercetărilor unor savanți prestigioși precum M.P. Nilsson, W. Nestle și E.R. Dodds¹. Noul *Zeitgeist* comportă transcendența radicală a divinității, multiplicarea sistemelor de intermediari între aceasta și lume, ca și tema aproape unitară a eschatologiei celeste².

Începînd din secolul I p.C., eschatologia celestă se combină cu „demonizarea” cosmosului³, care își cunoaște expresia triumfătoare în diferitele sisteme gnostice, aparținînd fie tipului „siro-egiptean” (sethian), fie tipului „iranian”⁴.

Între primele mărturii ce atestă, în secolul al V-lea a.C., propagarea ideilor privind relațiile suflete-astre și acelea care, în secolul I p.C., ne informează despre caracterul demonic atribuit sferelor astrale, trebuie să plasăm (între secolele al IV-lea și al II-lea a.C.) apariția unei reprezentări intermediare: Infernul ceresc.

Aceste trei probleme necesită, din cauza amplitudinii materialelor puse în joc, fiecare o discuție separată, fără a uita însă de legătura lor – istorică și fenomenologică – naturală. Infernul ceresc și apoi ceea ce s-a numit „demonizarea cosmosului” au

devenit posibil numai prin eschatologia cerească; la fel, reprezentarea unui Infern astral, dacă nu explică întru totul demonizarea cosmosului, formează totuși o verigă importantă de legătură între primul și ultimul membru din seria noastră de fenomene.

1. *Eschatologia celestă*, chiar dacă reprezintă un motiv de dată mai veche, nu se impune decît o dată cu miturile lui Platon⁵. Originea și transformările ei au dat loc la nenumărate discuții, pe care le vom rezuma în paginile următoare.

Cea dintîi aluzie, în Grecia, la nemurirea cerească pare a fi epitaful războinicilor uciși în 432 la Potideea: „Eterul le-a primit sufletele, pămîntul trupurile”⁶. Idei analoge apar în versurile fals atribuite lui Epiharmiu, cunoscute de Euripide⁷, și în *Pacea* lui Aristofan (reprezentată la Dionysiile din 421)⁸. În fine, un întreg complex mitic și ideologic răspîndit în secolul al V-lea pune în legătură sufletul omenesc, nemuritor ori nu, cu înălțimile cerești⁹.

L. Rougier¹⁰ a susținut ipoteza originii pitagoreice a credinței în imortalitatea celestă a sufletelor. „Revoluția științifică” pitagoreică ar fi fost descoperirea astronomiei geometrice, care „va consta în a arăta că se poate da seamă de toate particularitățile mișcărilor aparente ale planetelor combinînd un mic număr de mișcări circulare și uniforme, fiecare din ele la fel de simplă și regulată ca revoluția diurnă a cerului [stelelor] fixe”¹¹. Această descoperire va avea ca rezultat proiecția traiectoriilor planetare pe sfere, în timp ce pentru astronomia babiloniană traiectoriile erau coplanare. Meritul pitagoreicilor ar fi constat în aceea că ei au pus problema distanțelor medii ale planetelor față de Pămînt¹², problemă ce-și va găsi o soluție în numărătoarea științifică a lui Eudoxiu din Cnid, autor al sistemului sferelor omocentrice reformat de Callipos din Cyzic

și integrat de Aristotel în fizica sa¹³. „Astronomia geometrică a pitagoreicilor” ducea la o teorie dualistă a lumii, la opoziția substanțială dintre *lumea celestă* a mișcărilor circulare uniforme și *lumea sublunară* a mișcărilor rectilinii accelerate. Corpurile sublunare sînt amestecuri supuse corupției, în timp ce corpurile supralunare sînt alcătuite din foc sau din eter incoruptibil¹⁴. Sufletul înrudit cu astrele este de origine supralunară și de esență ignee¹⁵. Căzut din cer în urma unei greșeli originare (aici Rougier nu exclude influența orfică asupra pitagorismului)¹⁶, sufletul își va reintegra patria celestă după moartea fizică¹⁷. În fine, pitagoreicii ar fi cunoscut și doctrina metensomatozei, ideea unui purgatoriu sublunar etc¹⁸.

Teza lui L. Rougier, aprobată în general de P. Boyancé¹⁹, a fost criticată de F. Cumont²⁰, care totuși nu neagă existența în pitagorism a aceluși întreg complex mitic și ideologic pus în evidență de Rougier. Cumont observă pur și simplu că „dogma nemuririi cerești”, propagată în Grecia de pitagoreici, este de origine iraniană²¹, în timp ce ordinea „chaldeană” a planetelor, împrumutată deja de Arhimede, ar fi – cum o indică numele – de origine babiloniană²²; lucru neîndoielnic, cu condiția doar ca ea să fi existat vreodată pe pămînt mesopotamian²³ (cf. și cap. V, *infra*).

W. Burkert distruge tezele lui Rougier, accentuînd influențele orientale, dar mai ales aportul reprezentărilor arhaice. A vorbi de o „revoluție pitagoreică” i se pare „a dangerous over-simplification”. La Homer, sălașul obscur al Hadesului coexistă cu Elizeul și cu apoteoza lui Heracles. Asocierea zeu-cer este arhaică²⁴. Ideea originii divine a sufletului și a întoarcerii lui la cer este foarte răspîndită și-l precedă pe Pitagora. Divinizarea astrelor este curentă în Mesopotamia, catasterismele în Egipt, ideea ascensiunii celeste în Iran²⁵. În sfîrșit, nemurirea și esența ignee a sufletului nu sînt niște

invențiuni pitagoreice. Sufletul este nemuritor pentru Anaxagora²⁶ și scriitorii medicali²⁷, este „de foc”, ca Soarele și Luna, pentru Parmenide și Hippasus²⁸, pentru Heraclit²⁹ și chiar pentru Leucip și Democrit³⁰, în timp ce pentru Anaximene³¹ este alcătuit din „aerul divin” care înconjoară universul³².

În concluzie, în secolul al V-lea are loc în Grecia începutul cristalizării unui complex mitic arhaic privind raporturile suflete-corpuri cerești. Acest proces nu e opera exclusivă a pitagoreicilor. Abia în dialogurile platoniciene eschatologia celestă asumă o importanță capitală, pe cînd lumea care evolua în jurul misterelor va mai continua încă să utilizeze vechea reprezentare a unui Hades subteran unic pentru toți cei plecați dincolo³³.

Miturile eschatologice ale lui Platon situează Infernul în abisul Tartarului care traversează dintr-o parte în alta Pămîntul sferic și imobil aflat în centrul universului³⁴. Cerul este rezervat existenței fericite a filozofului, al cărui suflet și-a recuperat prin exercițiul detașării aripile pierdute cînd a survenit evenimentul funest al pogorîrii în trup³⁵. Există două zone celeste unde existența sa continuă după moarte: una la suprafața pămîntului („Adevăratul Pămînt” sau Insulele aeriene ale Preafericiților³⁶), unde se bucură de imponderabilitate și de alte facultăți speciale, de pildă de contactul direct cu zeii³⁷, și cealaltă situată mai sus, acolo unde se contemplă direct și imediat esențele hiperuraniene, ideile³⁸.

În mitul lui Er din Cartea a X-a a *Republicii*, unii comentatori au încercat să vadă influențe iraniene³⁹ și babiloniene⁴⁰, dar dovezile în sprijinul acestor teze rămîn destul de slabe⁴¹. Sinteza platoniciană depășește de departe suma elementelor ei singulare, în fine, mai multe motive platoniciene preexistă sub o formă sau alta în folclorul arhaic⁴² și în speculațiile presocraticilor⁴³. Nu sînt motive suficiente ca să le căutăm originea în

Orient și nici ca să le atribuim lui Pitagora și pitagoreicilor meritul exclusiv de a fi elaborat o eschatologie celestă.

2. *Infernul ceresc*. Problema originii reprezentării unui Infern ceresc rămîne încă deschisă, chiar după cercetările care desemnează în Heraclide din Pont pe autorul ei probabil. Nu putem cîntări influența subterană a acestuia numai încrezîndu-ne în cîteva mărturii tîrzii, în timp ce există, dacă nu certitudini, cel puțin bănuieli privind rolul stoicismului în deplasarea în înalt a Hadesului subteran. Posidonios n-ar avea cum fi totuși autorul acestei doctrine.

Transformările Infernului ceresc, din punct de vedere fenomenologic (dacă nu istoric), sînt mai puțin îndoielnice. Se poate distinge un Infern plasat undeva în ceruri, de un Infern situat pe pămînt și/sau în zona sublunară. Pe cînd cel dintîi nu-i decît o consecință, mai mult sau mai puțin importantă, a „uranizării” eschatologiei, cel de-al doilea reprezintă rezultanta ideilor conjugate de nemurire celestă și de devalorizare a existenței pămîntești.

Asumpția din urmă face parte integrantă din dualismul platonician⁴⁴, dar mulți înainte de Platon – și după el – au existat, pentru care pămîntul era o vale a lacrimilor. Empedocle, care definea lumea drept „un ținut necunoscut unde adastă crima și ura și multe alte mizerii”⁴⁵, nu se îndoia, precum nici Euripide⁴⁶, că viața aceasta ar fi altceva decît moarte și că moartea deschide calea către adevărata viață. Savanții încă mai încearcă să deosebească ce anume e orfic în această idee de ce este pitagoreic. Dintre cele trei teme dominante care-o constituie, numai ultima este cu siguranță de origine orfică⁴⁷ :

- a) lumea sublunară supusă schimbării și corupției ;
- b) trupul, temniță a sufletului ;
- c) păcatul (sau greșeala) care explică starea de degradare a omului.

a) Teoria originii pitagoreice a separării dintre *lumea sublunară*⁴⁸ și *lumea supralunară* și-a pierdut orice credit. Ea îi aparține, foarte probabil, numai lui Aristotel⁴⁹.

O celebră *acousma* pitagoreică raportată de Iamblichos ne transmite credința după care Insulele Preaferițiilor ar fi Soarele și Luna⁵⁰. Reprezentarea unui purgatoriu atmosferic al sufletelor dezincarnate a fost atribuită și ea pitagoreicilor⁵¹, care socoteau că aerul este populat de demoni⁵². Pentru a ajunge la locurile beatitudinii celeste trebuia traversat acest purgatoriu⁵³.

W. Burkert observă că Hadesul pitagoreic n-ar avea cum să fie ceresc: „Insulele Preaferițiilor nu sînt o parte a Hadesului, căci sînt situate foarte departe de el”⁵⁴. Dar el acceptă în general autenticitatea *acousmei*, lăsînd astfel drum deschis ipotezelor „mitologiei selenare” a pitagoreicilor⁵⁵. Aceasta neinteresîndu-ne în mod special în contextul de față, să subliniem doar faptul că distincția între o zonă incoruptibilă dincolo de Lună și o vale a lacrimilor dincoace de astrul nocturn pare a deriva din sistemul sferelor omocentrice și din cosmologia aristotelică. I se poate oare atribui unei asemenea tripartiții a cosmosului (Hades subteran, purgatoriu aerian, Insule celeste ale Preaferițiilor), tripartiție care ar fi prefigurată pe aceea a lui Platon, o origine pitagoreică⁵⁶? Mărturiile în sprijinul acestei ipoteze sînt, cum am văzut, puțin numeroase și îndoielnice.

O altă idee reținută ca pitagoreică⁵⁷, originară eventual din India, de unde ar fi ajuns în Magna Graecia prin Persia (în care n-a lăsat nici o urmă...), este aceea a metensomatozei⁵⁸. După spusele lui Diogenes Laertios, Xenofan, sursa cea mai veche cu privire la Pitagora, i-o atribuie acestuia⁵⁹. Ea apare la Pindar⁶⁰, Empedocle⁶¹, Herodot⁶², Platon⁶³. Le-a fost atribuită și orficilor⁶⁴, și „egiptenilor”⁶⁵. Pentru W. Burkert, ar putea fi vorba de o doctrină din Italia meridională, datorată

remanierii orfismului de către Pitagora însuși⁶⁶. Oricum ar sta lucrurile, metensomatoza presupune o concepție pesimistă a vieții pămîntești, concepție ilustrată și de dualismul platonician. În termeni antropologici, ea implică în chip aproape necesar o doctrină a trupului ca temniță a sufletului (antisomatism), dar nu antrenează automat și celălalt motiv dualist, adică preschim-barea lumii naturale în Infern pur (anticosmism).

b) În celebrul pasaj platonician despre *sôma-sêma*⁶⁷, a fost distinsă o aluzie la două doctrine diferite, dintre care numai una este orfică (*sôma-phrouá*). Distincția este desigur pertinentă, însă pasajul în discuție le atribuie totuși orficilor uzajul acestui joc de cuvinte și interpretarea lui⁶⁸. Cei cărora li s-a atribuit adevărata lui paternitate sînt pitagoreicii⁶⁹.

c) Literaturii orfice îi aparține cu siguranță la propriu ideea unui „păcat”⁷⁰ care a pricinuit decăderea omului. Există deja aluzii la „păcat” la Empedocle și Pindar⁷¹, dar ar fi riscat să le punem direct în legătură cu mitul orfic al sfișierii în bucăți a lui Dionysos de către Titani, despre care informațiile nu trec de secolul al III-lea⁷². În orice caz, Dodds a demonstrat că Platon cunoștea acest mit⁷³. Acei *palaioi theologoi te kai manteis* – „vechi teologi și vizionari” – ai lui Philolaos n-ar putea fi decît orficii⁷⁴, care susțin că sufletul este înmormîntat în trup ca pedeapsă pentru anumite păcate (*dia tinas timorias*)⁷⁵.

O astfel de doctrină a rupturii negative a unei situații primordiale implică în chip necesar dualismul⁷⁶ (de exemplu, „căderea sufletului”⁷⁷ e una din formulările centrale ale dualismului platonician).

Doctrina metensomatozei, cu variantele⁷⁸ și corelațiile ei dualiste⁷⁹, are un efect imediat asupra reprezentărilor date Infernului. Într-adevăr, din punct de vedere logic Infernul ar

putea fi considerat de aici înainte inutil, de vreme ce rolul său este acum preluat de existența pămîntească⁸⁰. Dar asta nu se întîmplă întotdeauna: la Platon, Infernul subpămîntean continuă să-și exercite rolul de loc de puniție temporară sau permanentă a păcătoșilor și damnaților⁸¹.

Motivul Infernului ceresc nu există la Platon. El ar putea cu toate acestea să derive din eschatologia celestă platoniciană, remaniată de Xenocrate⁸², Crantor⁸³ sau Heraclide din Pont⁸⁴. Cel din urmă, multă vreme lăsat în umbră de primii doi, a obținut recent succesul pe care, pe cînd trăia, pare să-l fi urmărit în van⁸⁵.

O întreagă epocă a făcut din stoicul de mijloc Posidonios din Apameea (cca 130-46 a.C.) dacă nu autorul, măcar propagatorul motivului Infernului ceresc⁸⁶. Fizica stoică nu se prea potrivește, într-adevăr, cu ideea unei eschatologii subpămîntene⁸⁷: sufletul fiind un suflu arzător, el are o tendință naturală de a se ridica înspre înălțimile celeste. Filozoful eclectic Posidonios, maestrul lui Cicero, ar fi combinat datele stoice cu „pitagorismul platonician al vremii sale” și cu „vechile credințe astrale ale Orientului”⁸⁸. Unele puncte de vedere ale lui F. Cumont au fost acceptate de K. Reinhardt⁸⁹, altele au fost criticate⁹⁰. Dar R. Jones⁹¹ și mai ales P. Boyancé⁹² au dat lovitura de grație speculațiilor privitoare la prost cunoscutul Posidonios⁹³.

Ipoteza care prevalează astăzi înlocuiește o legendă cu alta: renunțînd la candidatura lui Posidonios, îl pofteste pe Heraclide să se așeze pe acest „jilț primejdios” pe care nimeni n-a rezistat prea mult. Lui i se atribuie îndeosebi transformarea eschatologiei platoniciene, substituirea Infernului subpămîntean cu un Infern ceresc.

Heraclide, născut în Heracleea Pontică cîndva între 388-373, ar fi frecventat Academia în 364 sau mai înainte. Ratînd în 338 succesiunea lui Speusip, s-a întors acasă ca să-și rumineze insuccesul⁹⁴ și a încercat să se consoleze obținînd măcar admirația concetățenilor săi. În buna tradiție a iatromanților, s-a străduit pasămite să treacă drept zeu, încă din viață⁹⁵ sau cel puțin după moarte⁹⁶. Pe scurt, a eșuat lamentabil, din pricina incredulității oamenilor. Cele două legende transmise de Diogenes Laertios sînt atît de raționalizate, încît își pierd orice valoare istorică și chiar mitologică.

Un tratat heraclidean pierdut⁹⁷, conținînd istoriile unor cataleptici celebri precum Hermotim din Clazomene, Epimenide din Creta, Aristeas din Proconnesos, Abaris și Pitagora⁹⁸, ar sta la baza concepției Infernului ceresc⁹⁹. În acest dialog aduce Heraclide în scenă personajul fictiv Empedotim¹⁰⁰.

Dintre mărturiile privitoare la doctrina heraclideană expusă de Empedotim, doar două (sau trei) îl desemnează pe acesta ca autor al motivului Infernului ceresc :

- 1) Philop. ad Arist. *Meteor.* I 8 : Empedotim ar fi numit Calea Lactee – „Calea sufletelor care traversează Hadesul din ceruri”¹⁰¹.
- 2) Olympiod. in *Plat. Phaed.* 238 afirmă că, după Empedotim, regatul lui Pluton (Hades) cuprinde tot ce se află sub sfera Soarelui.
- 3) După Bolton, Numenius, *apud Procl. in Plat. Remp.* II 129 Kroll, i-ar fi atribuit lui Heraclide și credința că sufletele sălășluiesc în Calea Lactee.

Proclus mai povestește¹⁰² o întîmplare atribuită lui Clearh din Soloi (*cf.* cap. I *supra*), despre moartea aparentă a unui anume Cleonym din Atena. Sufletul lui, eliberat de corp, se

avîntă în spațiile siderale, de unde contemplă jos, pe pămînt, „locuri de felurite forme și culori și rîuri pe care nici un muritor nu le poate vedea”. Acolo îl întîlnește un siracuzan, alt cataleptic. Ei văd „sufletele care sînt judecate și pedepsite și purificate unul după altul, sub supravegherea Eriniilor”. Se întorc pe pămînt și convin să se caute și să se recunoască în carne și oase.

J.D.P. Bolton crede a afla în acest pasaj o mărturie irefutabilă privind Infernul ceresc. De vreme ce Clearh este contemporanul lui Heraclide, el ar fi suferit influența teoriilor acestuia din urmă¹⁰³. Două elemente din povestirea atribuită lui Clearh par, la prima vedere, incompatibile cu Infernul subpămîntean: rîurile „pe care nici un muritor nu le poate vedea” (dar care se află aici, *pe* pămînt!) și mai ales pedepsirea și purificarea sufletelor. Considerate totuși în ansamblul eschatologiei platoniciene, aceste elemente nu adaugă nimic imaginilor din marile mituri din Cartea a X-a a *Republicii* și din *Phaidon* (107c sq.). Judecata sufletelor la care asistă Er are loc într-o zonă situată între „gurile cerului” și „gurile pămîntului”, pe cînd reîncarnarea lor se efectuează pe Pajiștea din Mijloc (– mijlocul universului, după Zeller; poate chiar suprafața pămîntului care, față de crevasele locuite de muritori, joacă rolul unei zone celeste). La tragerea la sorți a destinului lor pe pămînt, unele din aceste suflete sînt „pedepsite”, în sensul că fac o alegere proastă. De asemenea, după tragerea la sorți, sufletele sînt „purificate” de călduri teribile și de friguri îngrozitoare, pînă ce ajung în lunca pustie a fluviului Lethe. Mai trebuie reamintit că Er nu poate vedea abisul Tartarului și că fluviile infernale au guri de vărsare pe pămînt. Astfel, povestirea atribuită lui Clearh nu pare a aduce nimic nou față de Platon: viziunea de sus a pămîntului, *ei tis anothen*, nu-i decît copia pasajului din *Phaidon* 110b, restul fiind un rezumat al unui pasaj din *Republica*, X.

La Plutarh, Infernul *pare* celest (ambiguitatea localizării povestirilor sale este binecunoscută), dar se poate presupune că nici el n-a renunțat cu totul la Infernul subteran. Thespesius-Aridaios din Soloi¹⁰⁴ și Timarh din Cheronea¹⁰⁵ „witnessed the fate of the dead in the «Hades in the air»”^{106*}. Și totuși, un glas misterios îl instruieste pe tînărul cataleptic din *De genio Socratis* despre soarta nefericită a răufăcătorilor pedepsiți în Tartarul pe care, după toposul clasic din *Republica*, vizionarul nu-l poate vedea direct. Chiar dacă Plutarh a operat, în general, un transfer către înălțimi al schemei infernale platoniciene¹⁰⁷, nu există nici un motiv să bănuim că Tartarul nu este aici abisul subteran tradițional.

În concluzie, este foarte posibil ca Empedotim, personajul lui Heraclide, să fi fost purtătorul de cuvînt al teoriei Hadesului celest. Dar e cu totul improbabil ca și Clearh să fi împărtășit vederile colegului său. În sfîrșit, obediența față de modelele platoniciene rămîne foarte puternică în textele lui Cicero¹⁰⁸, ale lui Seneca¹⁰⁹ și în cele din tratatul pseudo-aristotelic *De mundo*¹¹⁰, citate toate de Bolton în sprijinul tezei sale. Influența lui Heraclide asupra transformării vederilor religioase din epoca sa și din secolele ce vor să vină rămîne imprecisă, dar, în orice caz, destul de puțin consistentă.

3. *Demonizarea cosmosului*. După această scurtă privire asupra chestiunii în starea ei actuală, ne mai rămîne să prezentăm cîteva documente privind eschatologia și Infernul ceresc începînd din epoca romană și să urmărim treptata „demonizare” a cosmosului pînă la sistemele gnostice.

Eschatologia celestă se substituie în general eschatologiei htoniene. Dar, ca și la Platon, ea nu este exclusivă: Infernul

* „...atestau soarta defunctului în «Hadesul din aer».”

subteran va continua să joace un rol important alături de Infernul ceresc.

Divinitățile telurice ale misterelor se uranizează. Persefona nu e singura care suferă această metamorfoză¹¹¹; aceeași soartă o are Cybele¹¹², în timp ce Attis devine o divinitate solară¹¹³. Dar Hadesul subteran încă mai există în secolul al VI-lea, când Damascius visează că e preschimbat în Attis, în măruntaiele pământului¹¹⁴. În foarte comentatul pasaj din Apuleius¹¹⁵ despre inițierea nocturnă a lui Lucius în misterele lui Isis, se pare că „mistul pogoară în Hades ca să urce la cer după ce s-a purificat trecînd prin elemente”¹¹⁶. Osiris și Sarapis, divinități ale misterelor htoniene¹¹⁷, se transformă în zei celești¹¹⁸. În unele cazuri, trecerea de la zeii misterici la zeii uranieni sau hiperuranieni e datorată unei influențe iudaice¹¹⁹.

Tradiția Infernului subpămîntean, împreună cu clișeele ei literare, este lipsită de credibilitate, de unde și abundența interpretărilor alegorice¹²⁰. Virgilius, care „păstrează decorul convențional, geografia imuabilă a regatului umbrelor”¹²¹, distruge cu toate astea validitatea acestor reprezentări. El vorbește de „purificarea, ascensiunea, transmigația sufletelor”¹²². Infernul este localizat în atmosferă, iar sufletul se purifică la traversarea zonelor de aer, de apă pluvială și de foc¹²³. Nu există concordanță în ce privește locul Infernului aerian: după unii autori, e vorba de partea cea mai joasă a atmosferei, bîntuită de demonii răi¹²⁴; după alții, de toată zona sublunară¹²⁵. Încărcat de greutatea păcatelor, sufletul celest se lasă iarăși pradă vînturilor¹²⁶. Rolul Lunii în aceste complexe eschatologice devine fundamental. Acolo se produce sciziunea între rațiune (*noûs*) și suflet (*psyché*), care se dizolvă lent în regatul Persefonei¹²⁷. Styxul, care delimitează acest regat, se întinde de la sfera lunară pînă la pămînt sau pînă în adîncimile Tartarului¹²⁸. În trecerea ei, Luna absoarbe sufletele

purificate și le respinge pe acelea care încă nu merită să accedă la existența celestă¹²⁹.

Ca zămislitoare și gazdă a sufletelor, ca regiune a celei de-a doua morți care, mai curînd sau mai tîrziu, conduce psihia la pacea existenței elementare, ca loc, în fine, al judecării binelui și răului, (Luna) are într-adevăr o mare influență asupra vieții omenești, care vede în ea epifania celor mai înalte speranțe, țelul nostalgiilor ei celor mai tănuite¹³⁰.

Alte teorii, pe care F. Cumont le găsește „aberante”¹³¹, dar care vor căpăta o importanță enormă începînd din secolul I p.C.¹³², situau începutul locului de ședere a celor drepți abia deasupra sferei stelelor fixe, iar pînă acolo extindeau încercările purificatoare ale sufletelor, fie că ele ar fi fost arse de focul Soarelui și spălate de apele Lunii¹³³, fie că ar fi trebuit să treacă prin cercurile planetare între care se repartizau cele patru elemente¹³⁴.

Fără să insistăm prea mult asupra acestor ultime reprezentări, la care vom avea prilejul de a reveni, să încercăm a schița un tablou succint al situației Infernului, ceresc ori nu, în literatura apocaliptică iudaică și iudeo-creștină. Textele oscilează în general între credința într-un Infern subpămîntean și credința în Infernul uranian.

După *Enoh*-ul etiopian (secolul al II-lea a.C.), morții locuiesc pămîntul, lumea inferioară și Infernul, iar printre ei se află „Cei Drepți și Sfinții”¹³⁵. La Judecata de Apoi, spune un alt apocrif, Satan va fi învins, păgînii vor fi pedepsiți și idolii distruși. Israel se va ridica, va învinge vulturul Romei, iar Dumnezeu îl va primi în ceruri, în timp ce dușmanii lui se vor duce în Infern¹³⁶. Ca la Filon¹³⁷, Infernul este situat aici pe pămînt. E locul unde vor viețui păgînii, în vreme ce Israel își va continua existența eschatologică „în eterul cel sfînt”.

Tot în primul *Enoh*, patriarhul vizionar, călăuzit de arhanghelul Uriel care, într-una din listele angelologice ale apocrifului¹³⁸, se ocupă de lumea oamenilor și de Tartar (pe cînd în altă parte¹³⁹ are funcția de a veghea asupra celor șapte stele care au păcătuit și asupra „temniței îngerilor, în care vor fi ei închiși pentru totdeauna”¹⁴⁰), ajunge la un pustiu îngrozitor și vede „șapte stele ca niște munți în flăcări”. E vorba de șapte stele, îi explică Uriel, care n-au ascultat poruncile divine și n-au apărut la răstimpul prescris. Ele vor trebui să-și ispășească greșeala vreme de zece mii de ani¹⁴¹. Unul din capitolele privind Judecata vorbește de șapte munți de metal ce vor apărea dinaintea lui Mesia și „se vor topi în fața lui precum ceara înfierbîntată de foc”, căzînd neputincioși¹⁴².

După *Enoh*-ul slav (secolul I p.C.), există un Infern subteran¹⁴³, un Infern la mieznoapte de cel de-al treilea cer și alte două locuri de pedeapsă, unul în cel de-al doilea cer, unde îngerii căzuți așteaptă Judecata¹⁴⁴, și celălalt într-al cincilea cer¹⁴⁵. Infernul din cel de-al treilea cer este complet lipsit de lumină, chiar și flăcările focului infernal sînt întunecate. Păcătoșii sînt chinuiți cu o succesiune de foc și gheață, îngerii îi străpung cu armele.

În *Apocalipsa* greacă a lui Petru (secolul al II-lea), descoperită acum o sută de ani la Akhmim și cunoscută înainte numai din aluziile autorilor ecleziastici¹⁴⁶, apostolul vizionar e dus într-un loc îndepărtat de deasupra lumii¹⁴⁷, unde contemplă bucuriile Paradisului. Infernul este probabil situat undeva în ceruri¹⁴⁸, ca în fragmentele din *Apocalipsa* greacă a lui Baruh (secolul al II-lea) și în *Apocalipsa* lui Sofonie, al cărei text copt e greu databil¹⁴⁹.

Într-un *Midrash*¹⁵⁰, Gehinnom e unul din primele lucruri create de Dumnezeu, împreună cu Tora, Tronul, Gan'Eden

(Grădina Paradisului), penitența, Templul celest și numele lui Mesia. Paradisul se află la dreapta Domnului, Infernul la stînga.

Există reprezentări tîrzii mult mai complexe, de pildă în Midrashim medievale, la care nu se poate exclude influența legendelor arabe despre *mi'raĵ*. În *Midrash Kōnen*, „universul întreg e alcătuit din șapte sfere concentrice. Fiecare constă, sus, dintr-o emisferă celestă și jos dintr-o emisferă terestră”¹⁵¹. Cel ce a redactat textul uită cerul Wilon¹⁵², căruia ar fi trebuit să-i corespundă pămîntul Heled. Cerului Raqi'a îi corespunde pămîntul Thabel, cerului Shehaqim pămîntul Arqa, cerului Zebul pămîntul Yabasha, cerului Ma'ôn pămîntul Haraba, cerului Makôn pămîntul Adama, cerului 'Araboth, legat de brațul drept al Domnului atotputernic, pămîntul inferior înconjurat de „marea cea mare” în care sălășluiește monstrul Leviathan. Fiecare pămînt e format din șapte părți. Gehinnom, care se găsește în pămîntul Arqa, are și el tot șapte compartimente: Sheol, Thahthith, Abaddôn¹⁵³, groapa corupției sau a deșeurilor, mîzga, poarta morții, poarta umbrei morții. Acolo îngerii distrugători îi judecă pe nelegiuîți. Fiecare compartiment are dimensiunile unui drum pe jos de o durată de cinci sute de ani în lungime, lățime și înălțime¹⁵⁴. Pentru H. Bietenhard, cosmologia subiacentă acestei reprezentări este de origine babiloniană¹⁵⁵, dar reamintește și de teoria greacă a celor două emisfere¹⁵⁶ și a culminației inferioare a Soarelui (*hypogeion*)¹⁵⁷. Acolo plasau vechii autori Tartarul¹⁵⁸, iar zeii înșiși sînt uneori organizați în cupluri, încît fiecărui zeu superior îi corespunde un zeu inferior¹⁵⁹. Speculațiile acestea datează de mult, la fel ca și calculul distanțelor de la pămînt la cer și respectiv la Tartar, calcul de care deja Hesiod se arată interesat¹⁶⁰. Însă înmulțirea cu șapte ar putea veni de la reprezentările babiloniene¹⁶¹, filtrate prin speculațiile rabinice și prin cele ale tradiționaliștilor musulmani.

Prin aceste date se valorizează un număr de idei distincte despre localizarea Infernului : Infernul plasat undeva în ceruri, purgatoriul atmosferic, Infernul sublunar și, în sfârșit, teoria demonizării sferelor astrale, ce va deveni dominantă după secolul I p.C.

În legătură mai mult sau mai puțin strânsă cu purgatoriul atmosferic și cu existența demonilor aerieni, câteva texte apocaliptice vorbesc despre demonizarea cerului. Levi (*Test. XII Patr. III*, secolul al II-lea a.C.) contemplă în primul cer, care este întunecat, toate faptele vinovate ale oamenilor¹⁶², pe când viziunea lui Paul are un caracter mai complex și chiar mai detaliat decât aceea a lui Sofonie :

Am privit firmamentul și am văzut puterea. Erau acolo uita-rea care înșală și atrage inimile oamenilor, spiritul de clewetire, spiritul de preacurvie, spiritul de mînie, spiritul de nerușinare. Acolo se aflau de asemenea principii răului... Am privit și am văzut îngerii necruțători, cu chipuri pline de furie și cu dinți care le ieșeau din gură. Ochii le străluceau ca Luceafărul la Răsărit. Din plete și din gură le ieșeau scînteii de foc¹⁶³.

E vorba de îngerii „care n-au crezut în îndurarea Domnului și n-au nădărdit în el”, păziți de îngerii strălucitori ai Dreptății¹⁶⁴. Sufletul Celui Drept e ajutat în ascensiunea lui de aceștia, de îngerul lui păzitor și de Spirit. Puterile răului îi vin în întîmpinare, dar îl lasă să treacă, deoarece nu găsesc în el nimic consubstanțial, nimic care să le aparțină. Dreptul ajunge apoi dinaintea lui Dumnezeu și Mihail îl conduce în Paradis. Sufletul nelegiuitului are o soartă diferită¹⁶⁵; interceptat de „putere” și de forțele greșelii, uitării, cîrtirii care cooperează cu aceasta, el se lasă ispitit din pricina asemănării pe care reprezentanții răului i-o constată cu ei înșiși, căci e consubstanțial cu ei. Dumnezeu îl încredințează în fine îngerului

Tartaruc, „răspunzător de chinuri, ca să-l alunge în tenebrele exterioare, acolo unde sînt plîsete și scrișniri din dinți, ca să rămîna acolo pînă în ziua Judecării”¹⁶⁶.

Evitînd discuția despre demonii (îngerii) necruțători care torturează sufletele păcătoșilor¹⁶⁷, ne vom concentra atenția asupra prezenței lor în cer. Într-o categorie de texte, sufletele sînt curățate dincoace de cer. Cerul nu e contaminat de prezența sufletelor osîndite și a călăilor lor. O altă categorie e alcătuită din textele care situează Infernul într-o zonă celestă izolată de rest, astfel ca prestigiul cerului să nu sufere. Dimpotrivă, în textele citate în urmă apare ideea (tipic iudaică) a unei lupte permanente între îngerii celești (cf. *infra*, cap. III). Această progresie a Infernului n-ar avea deloc cum să fie din nou atribuită influenței speculațiilor lui Heraclide, de bizareriile căruia abia cîțiva erudiți își mai aminteau. Noua concepție despre lume care se ivește în secolul I era dictată de o enormă răsturnare ideologică în interiorul Imperiului Roman, răsturnare ale cărei cauze trebuie căutate în Palestina. Ipoteza originii iraniene a „demonizării cosmosului” (susținută de *religionsgeschichtliche Schule*, de F. Cumont și chiar de unii savanți mai curînd favorabili teoriei originilor iudaice ale gnosticismului, precum R.M. Grant), ni se pare mult depășită.

Povestirile ascensiunilor celeste, foarte frecvente în epoca noastră, se inspiră din catabazele arhaice: ascensiunea nu-i decît o coborîre inversată¹⁶⁸. Nu Iranul a fost leagănul ideii de ascensiune, cum a susținut *religionsgeschichtliche Schule*, de la W. Anz încoace¹⁶⁹. Schema cosmologică cu trei ceruri nu e nici ea tipic iraniană¹⁷⁰: o regăsim, printre altele, chiar la Babilon¹⁷¹, unde catabazele zeilor și ale eroilor nu exclud ascensiunea la ceruri¹⁷². În secolul I p.C., deplasarea Hadesului, în atmosferă, în zona sublunară sau în cer, face imposibil tra-seul descinderii în măruntaiele pămîntului. În anumite cazuri,

schemele catabazelor se păstrează, fiind însă vorba acum de pogorîrea pe *pămînt* a unui *salvator salvandus* de origine uraniană și de urcarea lui (*anodos*) la cer¹⁷³. Fiecare psihanodie singulară va urma modelul acestui act soteriologic, sufletul va fi mîntuit prin cunoașterea „căii” ce i-a fost revelată de Mîntuitor¹⁷⁴. Conținutul practic sau existențial al gnozei își face prin aceasta apariția¹⁷⁵.

Sistemul lumii este dictat începînd din secolul I „de o concepție unitară cu privire la reprezentările lumii inferioare”, care cuprinde acum „întreaga regiune de sub stele”, ca „sediul al răului”, al „arhonților” răi¹⁷⁶. Ascensiunea lui *salvator salvandus* sau a gnosticului prin sferele demonizate „este o pogorîre inversată, cu atît mai mult cu cît, în această imagine a lumii, regatul morților trebuie și el căutat, în general, în sferele astrale”¹⁷⁷.

Un text al lui Firmicus Maternus¹⁷⁸ ni-l prezintă pe Crist care coboară incognito pe pămînt, unde domnește răul :

...ut humanum genus a Mortis laqueis liberaret, vere omnia ista sustinuit, ut captivitatis durae iugum tolleret... clusit ianuas sedis infernae et durae legis necessitatem calcata Morte prostravit... fregit claustra perpetua, et ferreae fores Christo iubente conlapsae sunt, ecce terra contremuit et fundamentum suorum stabilitate concusso praesentis Christi numen agnovit^{179*}.

* „...spre a elibera seminția omenească din lanțurile Morții, el a suferit cu adevărat toate acestea ; ca să ridice jugul grelei robii... A închis porțile lăcașului infernal și, călcînd în picioare Moartea, a învins legea cea înfricoșătoare... A sfărîmat temnița veșnică și, la porunca lui Crist, porțile ferecate s-au prăbușit, pămîntul, iată, s-a cutremurat și, zdruncinat din temelii, a recunoscut numele lui Cristos cel viu.”

După ce a învins Moartea, Crist urcă la cer :

*Cognoscitur statim a custodibus caeli Filius Dei**.

El strigă :

*Tollite portas qui praeestis illis et extollite vos, portae aeternae, et introibit rex gloriae^{180**}.*

Deși anterior din punct de vedere cronologic, apocriful iudeo-creștin *Ascensio Isaiae* (secolul I)¹⁸¹ e mai aproape de textele gnostice propriu-zise decît pasajul din Firmicus. Ascensiunea profetului ar fi avut loc în cel de-al douăzecilea an al domniei lui Ezechias, cu concursul unui înger călăuzitor (6, 1 sq.). Cele șapte ceruri sînt lumi pure de lumină, în care pînă și existența umbrelor este necunoscută. Cel dintîi sau firmamentul este teatrul luptei pe care o dau legiunile demonice ale lui Sammael între ele, de la Creație pînă la Parusie (7, 9 ; 10, 29-31) :

*Quia sicut est in terra tanto est in firmamento, forme enim firmamenti hic sunt in terra (7,10)^{***}.*

În fiecare din primele cinci ceruri se află cîte un înger așezat pe un tron, cu cete de îngeri la dreapta și la stînga lui (9,4). Îngerii din partea stîngă sînt inferiori îngerilor din dreapta, în cel de-al șaselea cer se află tronul lui Dumnezeu și tronul pregătit pentru Isaia (7, 21 sq.). Acest ultim etaj e

* „Fiul lui Dumnezeu îndată a fost recunoscut de păzitorii cerului.”

** „Deschideți porțile care ascultă de poruncile voastre, iar voi, porți eterne, deschideți-vă, căci regele gloriei va intra.”

*** „Căci ceea ce este pe pămînt este și pe firmament, iar formele firmamentului se regăsesc aici pe pămînt.”

populat de nenumărați îngeri și de Cei Drepti, începînd de la Adam (9, 8). Tronuri și coroane așteaptă pătimirea și înălțarea lui Isus Cristos ca să le fie conferite (9, 12). O privire a lui Dumnezeu îl preschimbă pe Isaia în înger¹⁸². Profetul, în tradiția „scriitorului celest” (Enoh-Metatron)¹⁸³ este poftit să citească, în cărțile-n care se află înscrisă soarta lumii, evenimentele viitoare (9, 19-23).

Ca încoronare a experienței sale vizionare, Isaia vede viitoarea înălțare a lui Isus la cel de-al șaptelea cer, după săvîrșirea mîntuirii (9, 14-18; 10, 7-11, 40). El aude glasul Tatălui care-și trimite Fiul „pînă la îngerii din regatul morților”, dar îi interzice să se ducă în Infern (10, 8). Morții ocupă, în consecință, două locuri distincte: Cei Drepti ultimul cer, nelegiuții – Infernul subpămîntean. „Regatul morților” nu este prin urmare altceva decît lumea aceasta, pămîntul. E vorba, am văzut deja, de un *topos* platonician ce se regăsește la Cicero, Seneca, Filon etc.

După cel de-al cincilea cer, Crist lasă deoparte lumina de glorie și devine aidoma cu fiecare clasă inferioară de îngeri, ca să nu fie recunoscut (10, 11). Dacă „zeul din fiecare lume” ar ști, ar întinde mîna și l-ar ucide. E vorba deci de o contradicție destul de frapantă între neutralitatea îngerilor cerești în anumite capitole ale apocrifului și caracterul lor „rău” în alte părți ale textului. Un motiv tipic gnostic s-a suprapus aici peste o credință nedualistă. Nu e inutil să amintim că gnosticii arhontici ai lui Epifaniu (*Pan.* XL 2, 2) se foloseau de scrierea aceasta.

În fine, Isus devine aidoma locuitorilor pămîntului (8, 9 sq.). Glasul lui Dumnezeu va răsuna pînă la al șaselea cer, iar Fiul va distruge „arhonte și îngerii și zii care guvernează această lume” (10, 12). Justificarea acestui act este la fel de tipică pentru gnosticismul sethian: „Căci ei m-au mințit și mi-au

zis : Numai noi și nimeni în afară de noi” (10, 13). E vorba, desigur, de o aluzie la orgoliul dublat de ignoranță al demiurgului gnostic și al arhonților săi¹⁸⁴. La fiecare poartă a cerurilor, Isus trebuie să-i spună îngerului păzitor parola, ca să nu fie recunoscut (10, 24). Întruparea este descrisă după doctrina docetă curentă în mediile gnostice¹⁸⁵. După înviere, Isus rămîne încă mult timp (545 de zile) pe pămînt¹⁸⁶. Apoi urcă din nou la locul lui obișnuit, dintr-al șaptelea cer (11, 23).

Schema catabazei-anabazei mîntuitorului prin cerurile demonizate este identică sau aproape identică în doctrina ofiților lui Irineu¹⁸⁷, ca să nu amintim decît paralela gnostică cea mai evidentă. Sophia vestește venirea eonului Crist prin glasul lui Ioan, și îl pregătește pe omul Isus astfel ca entitatea pneumatică Crist să poată găsi un *vas mundum* în care să pătrundă, „*uti per filium eius Jaldabaoth foemina a Christo annuntiaretur*” (Ialdabaoth este avortonul Sophiei și șeful arhonților răi). „*Descendisse autem eum (sc. Christum) per septem coelos assimilatum filiis eorum dicunt et sensim eorum evacuasse virtutem*”^{*}.

E vorba de o pogorîre proteiformă ce-i îngăduie lui Crist să rămînă incognito, la fel ca în *Ascensiunea lui Isaia*.

Breșa deschisă de *salvator salvandus* gnostic în cerurile demonizate reprezintă modelul căii pe care va putea evada sufletul adeptului după moartea fizică.

Numeroase texte înmulțesc obstacolele psihanodiei. Așa-zisa „liturghie mithraică”¹⁸⁸ ne dezvăluie cîteva formule magice ce vor funcționa ca parole pentru paznicii porților cerești, dar cantitatea lor este foarte modestă față de „pecețile” (nume și

* „...pentru ca prin fiul ei Ialdabaoth, femeia să fie anunțată de Crist.” „Ei spun că el (Crist) a pogorît prin cele șapte ceruri luînd forma fiilor lor și că i-a istovit, unul cîte unul, de putere.”

formule) conținute în scrierile gnostice (*Pistis Sophia*, cele două *Cărți ale lui Ieu*)¹⁸⁹ sau în mistica iudaică¹⁹⁰. În comparație, aventurile sufletelor printre mandeenele *mataratas* par un joc de copii¹⁹¹. Textele hermetice folosesc pentru psihanodie un model cosmologic foarte curent¹⁹², în versiunea demonizată¹⁹³.

Cartea lui J. Kroll, *Gott und Hölle* (1932), este prețioasă prin cantitatea de materiale culese privind catabazele și anabazele arhaice. Teoria lui Kroll reflectă ideile comune ale epocii sale, exprimate de întreaga *religionsgeschichtliche Schule*, în timp ce textele înseși contrazic uneori această orientare univocă ce regăsește peste tot credințe iraniene sau (babiloniene) iranizate. Catabaza/anabaza unei entități celeste (sau psihanodia, ceea ce revine la același lucru) repetă schemele pogorîrilor arhaice în Infern. Că se adoptă ori nu o cosmologie de origine astronomică (*cf.* cap. VII *infra*), ascensiunea se desfășoară mereu în același cadru „demonizat” : porți, paznici înfricoșători, vameși, locuri de trecere cu plată și declarații, pașapoarte și parole, controale și percheziții.

De aici nu trebuie neapărat conchis că e vorba de influențe orientale, îndeosebi babiloniene. Cum eschatologia celestă s-a putut forma în Grecia independent de Orient, pornind de la o moștenire arhaică, motivele amintite mai sus par să se fi dezvoltat și ele pornind de la catabaze arhaice, de la învățătura misterelor, de la doctrine dualiste orfico-pitagoreice, combinate cu un întreg amestec de platonism, stoicism, astrologie populară etc. Toate aceste credințe au influențat adânc literatura apocaliptică iudeo-creștină și mistica iudaică a Tronului¹⁹⁴. Dar un număr de motive demonstrează că a existat și o influență în sens invers : pre-dualismul iudaic a lăsat urme de neșters în toate aceste speculații, aducând astfel o contribuție hotărîtoare la formarea dualismului gnostic.

4. *Formarea dualismului gnostic*. Fără a împărtăși optimismul savanților care regăsesc în cercurile iudaice heterodoxe (*minîm*) o doctrină dualistă ce explică formarea însăși a gnosticismului¹⁹⁵, credem că iudaismul elaborează, cel puțin din secolul I p.C., niște reprezentări pre-dualiste care, combinate cu doctrinele dualiste de veche origine greacă¹⁹⁶, justifică apariția dualismului gnostic fără a mai fi nevoie să se recurgă la teza influenței iraniene¹⁹⁷. Teza binecunoscută a lui R.M. Grant¹⁹⁸ își află puncte de sprijin textuale destul de solide, pe care chiar autorul ei nu i le-a oferit (el făcînd apel, de altfel, la cheia hermeneutică universală a epocii sale, anume rolul mazdeismului în formarea gnosticismului).

Capitolul III

Războaiele cerești și gnoza

Studiind materialele religioase iudaice cu începere de la tannaiți, se poate urmări formarea unei doctrine *pre-dualiste*, provenind din elemente mai vechi de primele două veacuri p.C. Coerența internă a acestei doctrine pare să excludă orice influență străină determinantă.

Ipoteza originii iudaice a dualismului gnostic a fost deja avansată de savanții din secolul al XIX-lea, începînd cu H. Graetz¹. Numai că – lucru foarte cunoscut – Graetz și urmașii lui, care nu duc lipsă de continuatori printre contemporanii noștri, chiar și dintre cei mai iluștri, confundau *diteismul* cu *dualismul*. Or, anumite doctrine iudaice², care nu reprezentau punctul de vedere comun (ca să nu spunem „ortodox”) al exegeților Torei și al tradiției orale, vehiculau ideea unei divinități secundare, răspunzătoare uneori de crearea lumii. Cea de-a doua divinitate este, în general, un înger al Domnului, care-i ascultă respectuos poruncile și nu are în nici un caz vreo intenție rea în privința lui. Doctrina aceasta este socotită inacceptabilă de către rabini, din momentul cînd încep să se ocupe de ea. Dar, înaintea lor, Filon din Alexandria discutase deja ipoteza a două divinități³. Vom examina aceste mărturii în partea a doua a capitolului. Pentru moment, va fi suficient să observăm că diteismul iudaic postulează într-adevăr existența a două divinități, cea de-a doua fiind clar subordonată Dumnezeuului suprem, fără a-și pune vreodată problema unui antagonism sau măcar a unei

concurențe oarecare între cele două ființe. Or, se știe că dualismul, dacă e radical, postulează existența a doi zei ori a două principii coeternă și antagoniste sau, dacă e moderat, postulează existența unui factor perturbator care împiedică, la un moment dat, expansiunea armonioasă a Ființei. Diteismul iudaic nu intră în nici unul din aceste două tipuri de dualism.

Văzută în acești termeni, ipoteza lui Graetz și a succesorilor lui n-are nici o șansă de a rezista criticilor: diteismul iudaic n-are nimic de-a face cu dualismul gnostic. Și totuși, va trebui să reținem că unii dintre diteiștii evrei susțineau că lumea a fost creată de un înger al Domnului; iar aceeași idee, colorată dualist, se întîlnește la gnostici precum Simon Samaritanul, Cerint și alții. În sfîrșit, în toate sistemele gnostice care țin de tipul *moderat* de dualism, lumea inferioară este creată de către demiurgul rău și arhonții săi care joacă, față de Dumnezeuul suprem, rolul de divinități secundare. Este deci posibil să luăm în considerație ipoteza că diteismul iudaic precreștin se transformă, din cauza unei schimbări generale de *Zeitgeist*, în dualism gnostic, printr-o *investire negativă* a îngerului creator al lumii. Asta înseamnă pur și simplu că acesta din urmă poate foarte bine să se preschimbe într-un personaj rău, că el poate lesne suferi o metamorfoză negativă, cu condiția ca circumstanțele ideologice generale să o ceară. Într-un climat dualist, îngerul creator al lumii dobîndește repede trăsături negative. Asta revine la a spune că cea mai importantă chestiune nu este de a ști dacă demiurgul gnostic provine ori nu din iudaism, ci de a determina *condițiile de apariție a climatului dualist al epocii*.

Nu va fi inutil să amintim aici principalele ipoteze privind formarea sentimentului dualist în epoca înfloririi sistemelor gnostice:

a) *Dualismul gnostic provine din Iran*. Este ipoteza susținută de *religionsgeschichtliche Schule*. La aceasta se răspunde în

general că a existat fără doar și poate un fel de dualism chiar și în zoroastrism (cu toate că ceea ce se numește *dualism „iranian”* ține de o epocă mult mai recentă), dar că un zoroastrian nu s-ar fi gândit niciodată să descalifice lumea în întregime. Dualismul zoroastrian este procosmic, pe cînd cel al gnosticilor e anti-cosmic.

b) *Dualismul gnostic provine din dualismul orfico-pitagoreico-platonician*. Cei ce susțin această teorie amintesc că, deși dualismul platonician e favorabil cosmosului, există totuși doctrine anticosmice în orfism și la Empedocle. Se respinge în general această ipoteză invocîndu-se caracterul ei prea fenomenologic, adică prea puțin istoric.

c) *Dualismul gnostic este de origine iudaică și se explică prin disperarea poporului evreu cauzată de distrugerea Templului din anul 70*. Este vorba mai curînd de o teorie socio-psihologică, lansată de R.M. Grant și primită de numeroși savanți (între care J. Daniélou este fără îndoială primul). Trebuie să recunoaștem că Grant nu aduce probe textuale în sprijinul acestei ipoteze și că el se raliază la poziția dominantă (aceea din *religionsgeschichtliche Schule*), care caută originea oricărui dualism în Iran. Însă obiecția cea mai serioasă la această teorie privește caracterul anti-iudaic al speculațiilor în jurul demiurgului gnostic. După H. Jonas, ideea originii iudaice a dualismului gnostic nu este compatibilă cu cazul de „antisemitism acut” pe care-l reprezintă acest dualism. De aceea H. Jonas însuși propune o altă explicație a fenomenului :

d) *Gnosticismul în întregul său se constituie în Samaria, adică într-un mediu iudaic la origine, dar anti-iudaic în privința poziției sale ideologice*. Nu vom discuta aici această ultimă ipoteză.

Pentru noi, „antisemitismul” gnostic, pretins ori real, nu exclude în mod funciar originea iudaică a dualismului gnostic. S-ar putea foarte bine imagina cum anumite medii iudaice

dintre cele mai fervente nu puteau suporta ideea vreunei slăbiciuni din partea Dumnezeului lor ; de aceea au preferat să discrediteze mai degrabă Tora decît ideea însăși de transcendență. Înfrîngerea din 70, apoi aceea din 135, au semănat pesemne îndoiala chiar și în cugetele cele mai credincioase. În momentul în care s-au văzut complet părăsiți de Dumnezeul lor, e foarte probabil ca numeroși evrei să-l fi părăsit și ei, dar numai pentru a salva ideea însăși de divinitate. Nu e vorba așadar de antisemitism, ci doar de o profundă schimbare în concepția despre lume a anumitor evrei.

Presupunerea pe care am formulat-o acum, anume că unii evrei părăsesc un Dumnezeu care-i părăsise, se precizează pe măsură ce ne gîndim la avantajele așteptate de evrei de la poziția privilegiată a Dumnezeului lor față de zeii celești ai altor neamuri. Or, ideea că divinitatea care veghează peste poporul iudeu este superioară îngerilor veghetori peste alte seminții nu este cu siguranță mai recentă decît *Cartea lui Daniel* (168-165 a.C.). Aluziile la *îngerii popoarelor* sînt probabil mai vechi⁴. La LXX, *Dt.* 32, 8 interpretează originalul ebraic redîndu-l prin : „după numărul îngerilor lui Dumnezeu”, acolo unde Biblia masoreților spune „după numărul copiilor lui Israel” (la fel și Vulgata : *iuxta numerum filiorum Israel*)⁵. Și pasajul continuă astfel (citez după Vulgata) : *pars autem Domini populus eius, Iacob funiculus hereditatis eius (32, 9)*”^{*}. Dacă urmăm așadar LXX, ajungem la această aserțiune : Dumnezeu a împărțit teritoriile neamurilor după

* Biblia ortodoxă dă în acest loc : „Cînd cel Preaînalt a împărțit moștenire popoarelor, cînd a împărțit pe fiii lui Adam, Atunci a statornicit hotarele neamurilor după numărul îngerilor lui Dumnezeu. Iar partea Domnului este poporul lui Iacov, Israel e partea lui de moștenire” (*Dt.*, 32. 8-9) (n. tr.).

numărul îngerilor săi, astfel ca fiecărui înger să-i revină un neam. În rest, cele trei versiuni ale Bibliei concordă în a spune că *numai poporul lui Israel se află direct în dependență de Dumnezeu*. Rezultă, conchide E. Peterson, că „*das Verhältnis Israels zu den Nationen primär gar nicht als ein Verhältnis von Volk zu Volk, sondern als eines von Gott zu den Engeln der Völker aufgefasst ist*”^{6*}. Și chiar aceasta este concepția pe care și-o fac evreii despre poporul lor. Începînd din secolul al II-lea a.C., textele care dovedesc această credință sînt destul de numeroase: Sirah 24, 12, Jubilee 15, 31 etc.⁷. În epoca Macabeilor, tradiția privitoare la îngerii popoarelor se cristalizase, de vreme ce *Cartea lui Daniel* vorbește de îngerii perșilor (10, 13, 20) și ai grecilor (10, 20) și precizează că îngerul poporului evreu este Mihail (10, 13, 21), „cel dintîi dintre îngerii păzitori”. Ideea că nu Dumnezeu însuși veghează poporul lui Israel, ci arhanghelul Mihail, apare de asemenea în *Cartea etiopiană a lui Enoh* (20, 5). Oricum, chiar cînd Mihail e cel care face figură de apărător și reprezentant celest al lui Israel, superioritatea sa față de ceilalți îngeri păzitori ai neamurilor este foarte marcată, ceea ce reiese de pildă din acest pasaj din *Recognitiones pseudo-clementine*:

Uni vero qui în archangelis erat maximus sorte dato est dispensatio eorum qui prae ceteris omnibus excelsi dei cultum atque scientiam receperunt^{8**}.

* „Relațiile lui Israel cu neamurile sînt înțelese în primul rînd nu ca relații de la popor la popor, ci ca relație a lui Dumnezeu cu îngerii neamurilor.”

** „Celui mai mare dintre arhangheli i-a fost dată sarcina de a governa peste aceia care, înaintea tuturor, au primit cultul și știința Dumnezeului din ceruri.”

Tradiția aceasta nu este singura care derivă din interpretarea pasajelor vetero-testamentare. Alături de ea, hermeneutica rabinică se ocupă destul de des de două versete ale capitolului 24 din Isaia*, conchizînd că îngerii celești ai popoarelor sînt vino-vați de acțiunile politico-militare ale semînțiilor terestre⁹. Va trebui desigur convenit că această interpretare este mult mai veche decît Talmudul din Babilon, în care este formulată tranșant: „Nu vei afla nici un popor care să fie pedepsit fără a fi pedepsită în același timp și divinitatea lui”¹⁰. Deja în secolul I p.C. era foarte răspîndită ideea că îngerii celești ai popoarelor se războiau între ei la fel ca noroadele de pămînteni ai căror reprezentanți și guvernatori erau. Descrierea luptelor dintre îngeri este adesea asociată cu ideea prezenței rele a lui Satan sau a lui Sammael în ceruri, precum în *Ascensiunea lui Isaia* :

Ascendimus ego et ille (sc. angelus) super firmamentum, et vidi prelium magnum Sathane (Vers etiop. și fr. lat. : Samael) et virtutem ejus resistentem honorantie dei et unus erat pres-tantior alio in videndo, quia sicut est in terra tanto est in firmamento, forme enim firmamenti hic sunt in terra^{11**}.

Pentru moment, am fixat un punct sigur în analiza noastră : există în iudaism o doctrină destul de veche care atribuie fiecărui popor de pe pămînt un înger ceresc, cu excepția

* Isaia, 24, 21-2 : „Și în ziua aceea Domnul va cerceta, acolo sus, oștirea cea de sus și pe pămînt pe regii pămîntului. – Și ca robii vor fi închiși într-o închisoare sub pămînt și după multe zile vor fi cercetați” (n. tr.).

** „Urcarăm, eu și cu el (îngerul), deasupra firmamentului și văzui bătălia lui Satan și a puterii sale care nu voise să-l cinstească pe Dumnezeu, și unul era mai maiestuos decît altul la vedere. Căci ceea ce se află pe pămînt se regăsește pe firmament, iar formele firmamentului se află pe pămînt.”

poporului lui Israel, care-l are pe Dumnezeu unic. Această doctrină provine din interpretarea unui pasaj din *Deuteronom* (32, 8). Ea era deja curentă în vremea redactării *Înțelepciunii* lui Isus Sirah și a cărții *Jubileelor*. O altă tradiție destul de veche, care figurează deja în capitolul 20 din *Cartea etiopiană a lui Enoh* și reapare în *Cartea lui Daniel* (10, 13,21), face din arhanghelul Mihail prințul din ceruri al lui Israel. În fine, încă o tradiție veche, ce provine din interpretarea unui pasaj din Isaia (24, 21-2), afirmă că îngerii păzitori ai popoarelor vor fi pedepsiți laolaltă cu semințiile pe care le guvernează pe pământ. Asta face să se ivească ideea că îngerii cerești sînt răspunzători de conflictele politico-militare ce au loc între nații. La fel precum pământul e teatrul luptelor dintre popoarele lumii, cerul este teatrul luptei dintre îngerii naționali.

Să precizăm acum imaginea pe care și-o face iudaismul tardiv despre îngerii păzitori ai popoarelor.

Mai întii, numărul lor era deja fixat la 72 sau la 70, după un mod de a socoti pe care rabinii îl derivă în general din capitolul II al *Facerii*¹², dar care, în realitate, provine din împărțirea anului babilonian în 72 de săptămîni de cîte 5 zile fiecare¹³. În al doilea rînd, e probabil ca atribuirea de îngeri popoarelor celor mai importante în istoria epocii să fi fost fixă. Tradițiile recente afirmă că îngerul păzitor al poporului este și îngerul protector al regelui¹⁴. Astfel, Esau, ca patriarh al poporului Edomului, îl are pe Samael drept înger protector¹⁵. Aceeași tradiție se întîlnește în *Cartea ebraică a lui Enoh*¹⁶, compusă în cea de-a doua jumătate a secolului al III-lea p.C. În același pasaj i se atribuie numele de Dubbiel arhontelui perșilor.

Tradițiile privind îngerii păzitori ai popoarelor sînt în general destul de numeroase în literatura rabinică. Ele reprezintă interpretări ale unor *topoi* din Vechiul Testament și, ca atare, se rînduiesc în următoarele categorii :

1) Toate noroadele pământului au un înger ca reprezentant ceresc, mai puțin evreii, al căror șef ceresc este Dumnezeu însuși sau arhanghelul Mihail (*in LXX, Dt. 32, 8*). Astfel, *Testamentul lui Nephthali* în ebraică afirmă că în ceruri se vorbește ebraica¹⁷, de vreme ce Avraam l-a ales pe Dumnezeu ca Domn al poporului său, alegînd în acest fel implicit limba divină¹⁸.

2) Îngerii popoarelor sînt vinovați de dezordinile de pe pământ (*in Is. 24, 21-2*). Această idee este ulterior dezvoltată în sensul că, la fiecare război, îngerul asistă armata poporului pe care-l guvernează. În fine, îngerii sînt reprezentanții popoarelor lor pe lîngă Dumnezeu.

În sensul acesta, după Eleazar din Modein (mort în 135)¹⁹, îngerii păzitori ai popoarelor vor cere la Judecata de Apoi ca și Israel să fie pedepsit, fiindcă el n-a fost mai puțin idolatru și nu s-a abătut mai puțin de la poruncile lui Dumnezeu decît celelalte nații. O *haggadah* similară îi este atribuită lui R. Jehudah b. Shimon (cca 320)²⁰.

„Cînd popoarele se războiesc pe pământ, prinții lor cerești se războiesc și ei”, afirmă o altă scriere²¹. Astfel, îngerul Egiptului, învins, își ia zborul după înfrîngerea de la Marea Roșie²².

3) O ultimă tradiție combină datele primelor două cu interpretarea visului lui Iacov (*Gen. 28, 10-22*) sau a luptei lui Iacov cu îngerul (*Gen. 32, 24-9*). După R. Meir (cca 150), îngerii care urcă și coboară pe scară sînt îngerii popoarelor²³. Iacov vede îngerii Babilonului, ai mezilor, grecilor și Edomului (Roma) cum coboară, ceea ce înseamnă decăderea acestor popoare. Shemuel b. Nahman (cca 260) adaugă faptul că durata dominației acestor popoare a fost respectiv de 70, 52 și 180 de ani. În ce privește Roma, durata nu e determinată. O dată cu R. Shemuel, R. Hama b. Haninah afirmă că, în episodul din

Facere 32, 24 sq., Iacov se luptă cu îngerul Edomului. Lupta lui o prefigurează pe aceea a lui Israel contra Romei. După aceeași tradiție prezentă în *3 Enoh*, îngerul se numește Sammael²⁴.

Identitatea lui Sammael. L-am regăsit pe Sammael în textul etiopian și în recenzia latină fragmentară a *Ascensiunii lui Isaia* (secolul I). Într-o serie de mărturii iudaice care nu urcă la o epocă anterioară secolului al III-lea – *Bereshith rabbah*, *Tanhuma*, *3 Enoh* etc. –, Sammael este îngerul Edomului (Roma). După o altă tradiție, același nume îi este atribuit îngerului morții care, pe vremea lui R. Eliezer b. R. José Haggelili (cca 150), avea titlul de *kosmokrator*²⁵. În conștiința învățaților evrei din epoca de sfârșit a tannaților, acest Sammael era cu siguranță figura cea mai antipatică din toată oștirea îngerească. Lucrul e dovedit și de o încercare de a-i deriva numele din *sam'el*, „otravă a lui Dumnezeu”²⁶.

În acest punct al expozeului nostru, va trebui să reamintim cuvintele înțelepte ale lui W. Bousset :

Wie von der rabbinischen Literatur des römisch-byzantinischen Zeitalter ausgehend das religiöse Charakterbild des späthellenistischen Judentums rekonstruieren wollte, würde auf Sand bauen...^{27}.*

Din fericire, în cazul nostru există un indiciu foarte prețios care ne informează destul de exact că speculațiile de care ne ocupăm sînt mult mai vechi decît ultimii *Tannaim* sau *Amoraim* : titlul de „Prinț al Lumii”.

* „Cine ar voi să reconstruiască, plecînd de la literatura rabinică din perioada romano-bizantină, caracterul religios al iudaismului elenistic tardiv, ar construi pe nisip...”

Prințul Lumii. Martiriul lui Isaia îi atribuie lui Beliar, numit și Matanbukus, care este „îngerul nedreptății”, titlul de „Putere a acestei lumi”²⁸. În *Ascensiunea lui Isaia* luată în întregul ei, titlul de Prinț al acestei lumi îl desemnează pe șeful spiritelor rele²⁹. *Apocalipsa lui Avraam*, pe care savanții o datează în general la sfârșitul secolului I sau la începutul secolului al II-lea p.C., precizează că Azazel, șeful spiritelor rele, este și Domn al noroadelor lumii, ceea ce înseamnă că e șeful îngerilor păzitori ai noroadelor³⁰. Or, se vedește că titlul de „Prinț al Lumii”, care n-avea nimic rău în sine, de vreme ce tradiția rabinică i-l atribuie chiar și lui Mihail³¹, îl desemna tocmai pe șeful îngerilor popoarelor. În scrierile de la sfârșitul secolului I, titlul îi este acordat îngerului nedreptății, lui Satan, sub numele de Azazel sau de Beliar. În fine, după o altă serie de mărturii, găsim că același titlu îi revine îngerului Edomului (Roma), care se numește Sammael și reprezintă, evident, o altă ipostază a lui Satan.

Or, procesul mental care duce la identificarea a patru figuri independente (îngerul rău care, sub diverse nume, apare deja în *I Enoh*; șeful îngerilor popoarelor, purtător al titlului de „Prinț al acestei lumi”; îngerul Edomului; îngerul exterminator) nu ni se pare deloc complicat. Acest proces a fost deja reconstituit de A. Schlatter și reluat de H. Bietenhard. Fiindcă Roma a cucerit lumea, îngerul Romei primește de drept titlul de „Prinț al Lumii” (după interpretarea din Isaia 24, el și-a învins toți confrății celești; forțînd puțin această interpretare, rezultă că el a trebuit chiar să-l învingă pe Dumnezeu în persoană sau măcar pe Mihail, arhanghelul suprem). Roma însă este o putere rea, căci ea a supus poporul ales și i-a distrus sanctuarul lui, care este sanctuarul lui Dumnezeu (*cf.*, despre teologia Templului, numeroasele contribuții, de excepțională valoare, ale lui J. Maier). Asta face ca îngerul Romei să nu

poată fi decît adversarul lui Dumnezeu, Satan, sub oricare din numele sale. În fine, ultima asimilare s-a produs separat : adversarul poartă numele de Sammael, care este îngerul înfri-coșător al morții. Nu e surprinzător că îngerul Romei, care a ucis oameni și a devastat locurile sfinte, se numește astfel.

În concluzie, ni se vedește că o uriașă umbră întunecată domină, îndeosebi după anul 70, conștiința poporului evreu : aceea a îngerului Romei, care este „Prințul acestei lumi” (ca șef al îngerilor popoarelor), fiind totodată și adversar al lui Dumnezeu, ca șef al spiritelor rele și ca înger al morții. Cum se face că îngerul acesta care a subjugat poporul lui Dumnezeu devine, la gnostici, creatorul însuși al lumii, aflăm din alte tradiții iudaice.

Diteismul iudaic. Numeroase surse rabinice, dintre care cea mai veche este *Mekhilta*, un midraš (comentariu) tannait la *Shemot* care datează din secolul al II-lea³², înregistrează o doctrină „eretică”, aceea a celor „Două Puteri cerești” (ŠTY RŠWYWT BŠMYM)³³. Mărturiile rabinice provin din Palestina și preced prin urmare contactul cu zoroastrismul ce va avea loc în Babilonia amoraică. Doctrina incriminată, care este *diteismul* sau *binitarianismul*, derivă din interpretarea pasajelor „primejdioase” ale Scripturii, ca de pildă pluralul (formal ?) Elohim din *Bereshîth*, îngerul din *Shemot* 20 sq. sau „Fiul Omului” la Daniel 7, 9. Rabinii Yohanan și Simlai sînt cei dintii care folosesc gramatica spre a combate ideile eronate derivate de eretici din pluralul Elohim³⁴. Diteismul iudaic era fără doar și poate precreștin, de vreme ce Filon din Alexandria discută destul de des ipoteza a doi Dumnezei³⁵.

Toate acestea se acordă întru cîtva cu mărturia (foarte recentă : din secolul al X-lea) a lui Al-Qirisānī privitoare la secta iudaică precreștină a magarienilor³⁶. Magarienii socoteau

că Dumnezeu însuși nu era răspunzător de crearea lumii: el își delegase un locțiitor întru aceasta, un înger din suită. După G. Quispel, acești evrei precreștini erau neîndoios conștienți de contradicția dintre felurile de creații antropomorfe descrise în *Geneză* (prin cuvânt etc.) și caracterul neantropomorf al Dumnezeului lor. Concluzia că un înger crease lumea decurgea pesemne din rigoarea logică cu care magarienii priviseră chestiunea și din strădania lor de a evita orice idolatrie. Or, ideea că un *înger* al Domnului e creatorul lumii îi este atribuită lui Simon Magul din Samaria în *Recognitiones* pseudo-clementine³⁷, și lui Cerint de către Irineu³⁸ și Pseudo-Tertulian³⁹. Credința că demiurgul era un înger o împărtășeau și alți reprezentanți ai aceluiași tip de gnosticism⁴⁰. Este deci probabil că Simon împrumută ideea unei divinități secundare creatoare de la secta precreștină a magarienilor, care erau reprezentanți ai ereziei celor „Două Puteri cerești”. La Simon, acest zeu secundar este identificat cu Dumnezeul evreilor⁴¹. Să remarcăm perversitatea samariteanului, care nu se mulțumește să adopte o teorie eretică, ci o și corectează într-un sens defavorabil Dumnezeului vecinilor săi!

Demonstrația aceasta ni se pare foarte solidă, cu atât mai mult cu cât literatura apocaliptică (începînd cu *I Enoh*), izvoarele eseniene și rabinice insistă mult pe figura unui *locțiitor al lui Dumnezeu*.

Locțiitorul lui Dumnezeu. Informațiile din *Geneza* 5, 18-24 cu privire la Enoh au creat o bogată serie de interpretări legendare în jurul misterioasei figuri a patriarhului răpit de Dumnezeu*. El este în stare să urce la ceruri ca să afle tainele

* *Facerea* 5, 24: „Și a plăcut Enoh lui Dumnezeu și apoi nu s-a mai aflat, pentru că l-a mutat Dumnezeu” (n. tr.).

astronomice⁴², să contemple lumea divină⁴³ și să se informeze despre venirea Mântuitorului și sfârșitul timpurilor⁴⁴. Este depozitarul tuturor doctrinelor secrete, știind tot ce se petrece pe pământ și în ceruri în trecut, prezent și viitor⁴⁵. După *Jubilee* (4, 23), Enoh a fost pus în grădina Edenului ca scriitor-arhivar al judecăților lui Dumnezeu; el este eroul cultural care i-a învățat pe oameni scrierea, științele și înțelepciunea – mai ales astronomia și calendarul⁴⁶. Mare vizionar, cunoscător a tot ce se întâmplă în vizibil și în invizibil, tot lui i se atribuie și plângerea împotriva îngerilor care au avut relații cu fiicele oamenilor⁴⁷. În *2 Enoh*, Dumnezeu îl ridică, prin arhanghelul Vrevoel, la rangul de scriitor ceresc⁴⁸. El a fost cel dintâi inițiat de un înger (și apoi de Dumnezeu însuși) în tainele Creației (*ma'aseh bereshîth*) și ale Cosmosului (*ma'aseh merkâbâh*). După *Testamentul lui Avraam*⁴⁹, este îngerul-scriitor căruia Heruvimii îi duc cărțile în care sînt înscrise păcatele oamenilor. El îi transmite lui Dumnezeu rugăciunile îngerilor⁵⁰ și ale oamenilor⁵¹ și chiar poartă titlul misterios de „Fiu al Omului”⁵². Tot el este *centrul*, șef al Celor Drepti în ceruri.

În textele tardive provenite din Babilonia amoraică, Enoh este identificat cu îngerul Metatron: „Enoh... a fost răpit de Verbul lui Dumnezeu și așezat în ceruri și s-a numit de atunci înainte Metatron, Marele Scriitor”⁵³. Această tradiție formează unul din nucleele povestirii în *Cartea ebraică a lui Enoh* (după 250). Enoh-Metatron apare în ea la început ca *angelus interpretis* care-i dezvăluie tainele celui de-al șaptelea cer, 'Araboth, rabinului Yishmael b. Elisha. Acolo a fost trimis de Dumnezeu (3 *Hen.* 1, 4-6) și primește titlul de *sar ha-panim*, „Printz al Chipului” sau „al Prezenței” lui Dumnezeu. În realitate, este tot Enoh, care a fost ridicat la această demnitate angelică în ciuda protestelor „bătrînilor” îngeri Uzza, Azza și Azael⁵⁵. De aceea, din cauza fulgurantei sale cariere, este numit *na'ar*,

„tînăr”. În fine, pentru că este singurul locuitor din ceruri născut dintr-o femeie, e numit „unic printre fiii cerurilor”⁵⁶. Numit și YHWH HQṬWN, „Micul Yahwe”, el are 70 de nume care corespund celor 70 de nume ale lui Dumnezeu și celor 70 de seminții de pe pămînt. E înzestrat cu 72 de aripi, dintre care fiecare are dimensiunile întregii lumi. Fiecare ochi din cei 365 ai săi e mare cît Soarele, ființa-i este de foc, tronul lui seamănă cu cel al lui Dumnezeu, coroana sa are 49 de pietre scumpe pe care sînt înscrise numele magice ale Creației lumii⁵⁷. Ca Prinț al îngerilor, e și șef al îngerilor popoarelor, calitate care-i conferă titlul de SR H’WLM, „Prinț al Lumii”⁵⁸. Numele de Metatron este îndeosebi legat de legenda intrării celor patru în *pardes*. Elisha b. Abuya, supranumit *Aher* („Celălalt”), devine, după aceste povestiri, campionul ereziei diteiste, căci, văzînd tronul lui Metatron și pe îngerul-scriitor care-l ocupa, nu-și poate reprima un gînd: „Poate că – Dumnezeu să mă ierte! – există două Puteri”⁵⁹. Metatron, care l-a indus fără să vrea în eroare pe *Aher*, neridicîndu-se de pe tron în prezența Domnului, va fi pedepsit în fața adunării îngerilor⁶⁰.

Povestirea cu Metatron pare doar o adăugire tîrzie la legenda celor patru care au intrat în *pardes*⁶¹. Asta nu înseamnă că figura unui locuitor al lui Dumnezeu nu este cu mult mai veche: păzitorul ceresc al lui Israel, îngerul care prezidează Judecata de Apoi, scriitorul celest ori îngerul psihopomp își au deja locul lor aparte în *Cartea etiopiană a lui Enoh*, în *Cartea lui Daniel* și în *Jubileu*. Mai ales Mihail, arhanghelul poporului evreu, are o importanță cu totul deosebită în literatura apocaliptică și în speculațiile rabinice. În *Enoh-ul etiopian*, un loc marcant îi este rezervat lui Uriel; în altă parte, Yahoel primește o atenție specială. Dar, în epoca de care sîntem interesați, îndeosebi două alte figuri angelice par să fi asumat un rol de prim-plan: Melchisedec și (Ye)remiel.

Melchisedec este probabil identificabil cu „Prințul de Lumină” și cu „îngerul Adevărului” de la Qumrân⁶². În comentariile (midrașim) eschatologice din secolul I p.C. descoperite în grotă 11 de la Qumrân, Melchisedec este mîntuitorul care-i readuce în patrie, la sfîrșitul timpurilor, pe cei rătăcitori prin alte locuri, ca să le vestească eliberarea de păcat. Identificat cu Mihail, el este șeful armiiilor cerești ce-i vor nimici pe Belial și pe îngerii răi.

În ms. Sokolov al *Cărții lui Enoh*, Melchisedec, conceput în chip miraculos, e salvat de către îngerul Mihail de apele potopului și petrece 40 de zile în grădina Edenului⁶³. Acolo este numit „marele preot cel de sus, Cuvîntul lui Dumnezeu și Puterea care face minuni mai mari și mai glorioase decît toate cele care au fost”⁶⁴. După unii ereziologi creștini, asiaticul Theodot îl socotea pe Melchisedec o mare putere cerească, mediatoare și intervenind în favoarea îngerilor⁶⁵. Origen și Didim cunoșteau și ei teoria după care Melchisedec era înger⁶⁶. Un grup de eretici melchisedecieni afirmău mai tîrziu că Melchisedec e Dumnezeu prin natură (*physei theos*), că e logosul divin (*theos logos*)⁶⁷. S-a petrecut, evident, un transfer al trăsăturilor caracteristice lui Enoh la această altă figură biblică destul de ciudată – Melchisedec. Dar speculațiile ce-l au ca obiect sînt – sub numele lui Enoh – mult mai vechi. Unele datează de pe timpul Macabeilor.

Cît despre îngerul (Ye)remiel, numele lui apare și în capitolele cele mai vechi din *Enoh*. Papirusul Gizeh, la capitolul XX, adaugă la lista celor șase sfinți îngeri numele lui *Remeiel*. Numele de *Ramiel* (sau *Rumael*) apare în capitolele VI și LXIX, dar acolo e vorba de un înger căzut.

Și în apocrifele *4 Ezdra* și *2 Baruh*, din aceeași perioadă (70-135 p.C.), figurează numele angelic Remiel. Or, este semnificativ că, în ambele texte, profeții discută cu un înger

(4 *Ezdra* : Uriel). La un moment dat, ei uită că se află în fața unui înger și-l numesc Dumnezeu⁶⁸.

În 2 *Baruh*, textul siriatic are forma *rm'il*⁶⁹, exact ca în 4 *Ezdra* 4, 36. Versiunea latină de la 4 *Ezdra* dă următoarele nume :

2 mss. : Uriel (1 ms. : Oriel) ;

3 mss. : Remihel (Remiel) ;

1 ms. : Hieremihel (p. 42 Violet 1910) ;

1 ms. : nici un nume propriu.

Lecciónia *Uriel* este o *lectio facillior*, dar imposibilă în context. Hieremihel vine după toate probabilitățile de la Remihel, prin asimilare cu *Ieremeel* (*Ierahmeel*) din Ieremia 36(43), 26. Versiunile georgiene dau *Eremi* și *Uriel*, versiunea etiopiană – *'Iyarumiyal*, cea arabă – *Uriel*⁷⁰. Numele reapare în familia φ din *Oracula Sybillina* II 214-19 :

Cînd vor sosi mesagerii incoruptibili ai lui Dumnezeu cel nemuritor, Heromiel, Uriel, Saniel și Azael, ei, care știu cîte păcate a făcut fiecare om în trecut, vor scoate toate sufletele oamenilor din întunericul adînc ca să le ducă la judecată dinaintea tribunalului lui Dumnezeu cel nemuritor și măreț⁷¹.

Numele mai apare și într-o apocalipsă coptă necunoscută⁷², sub forma HREMIÊL⁷³, poate o deformare de la EREMIEL. Este cît se poate de frapant că acest înger Eremiel îl imploră pe vizionar să nu-l ia drept Dumnezeu însuși :

Fii cu băgare de seamă, nu te ruga mie, eu nu sînt Domnul, cel Atotputernic (Pantocrator), ci sînt marele înger Eremiel, cel care veghează abisul și Infernul, cel în mîinile căruia sînt închise toate sufletele de la sfîrșitul potopului pînă astăzi⁷⁴.

Acest înger răspunzător de paza celor defuncți îndeplinește aceleași funcții ca Uriel în unele părți din *Enoh-ul etiopian*. În

fine, în *2 Baruh*, Remiel asumă aceleași funcții extraordinare pe care sursele iudaice le atribuie lui Mihail sau Gabriel⁷⁵.

După P. Bogaert, numele de Remiel derivă din rădăcina RHM-, din care ar rezulta imediat *Yerahmeel*. Pe acesta îl regăsim în forma *Ieremeel (Ierahmeel)*, care apare în *I Paralip.* (2, 25-27.33.42) și la *Ieremia* 36(43), 26. Lecțiunile *Hieremihel*, *'Iyrûmiyal*, *Eremi* din diverse versiuni la *4 Ezdra*, ca și lecțiunile *Eromiel* din *Oracolele Sibiline* și *Eremiel* din apocalipsa coptă sînt foarte apropiate de derivatul *Yerahmeel*. În fine, numele de *Yeremiel* apare și în alt text copt citat de P. Bogaert⁷⁶.

Este probabil – așa cum crede P. Bogaert – ca îngerii Uriel și (Ye)remiel să nu fie decît „personificările celeste” ale profeților *Ieremia* și *Uriyahu*⁷⁷. Ceea ce ni se pare însă semnificativ este că apocrifele *4 Ezdra* și *2 Baruh* lasă să se înțeleagă faptul că vizionarii au tendința de a-i lua pe cei doi mari îngeri Uriel și Yeremiel drept Dumnezeu însuși.

Toate acestea ne fac să credem că, dacă episodul cu Metatron reprezintă cu adevărat o adăugire tardivă la povestea intrării celor patru în *pardes*, ideea că un mare înger al Domnului ar fi putut fi luat de către vizionari drept Domnul însuși nu era posterioară secolului I p.C. Documentației mai sus prezentate i s-ar putea într-adevăr adăuga un episod din *Ascensiunea lui Isaia*, o scriere de origine foarte probabil iudaică ce ne-a parvenit într-o redactare creștină⁷⁸ și a fost compusă, după toate indiciile, între 70-135 p.C.⁷⁹. Ajuns la al doilea cer, Isaia vrea să-l adore pe îngerul glorios așezat pe tron. Or, așa cum a observat cel dintîi I. Gruenwald⁸⁰, îngerii evrei *n-au cum să stea așezați, fiindcă ei n-au articulații*: „the angels have no joints”. E normal ca Isaia să-l ia pe îngerul care stătea jos, un fel de Enoh-Metatron, drept Dumnezeu. Îngerul însoțitor caută să-l împiedice :

Și am căzut cu fața la pământ ca să-l ador, iar îngerul care mă călăuzea nu mi-a îngăduit, ci mi-a zis : „Nu adora nici un tron și nici un înger din cele șase ceruri – de unde am fost eu trimis ca să te călăuzesc –, ci doar (pe acela) pe care ți-l voi spune eu, în cel de-al șaptelea cer. Căci peste toate cerurile și îngerii lor sînt puse tronul, veșmintele și coroana ta, pe care trebuie să le vezi tu”⁸¹.

O scenă asemănătoare se derulează în cerul al șaselea, versiunile latină și etiopiană fiind încă o dată concordante :

Și spusei îngerului care mă conducea : „Ce-mi văd ochii, Doamne ? ” Iar el îmi răspunse : „Eu nu sînt Domnul tău, ci tovarășul tău de drum”⁸².

Totul ne îndeamnă să credem că o doctrină diteistă exista în iudaismul precreștin și că în secolul I p.C. sau mai înainte această doctrină se dezvoltă în două sensuri :

- 1) în povestirile vizionare, locțiitorul lui Dumnezeu putea fi luat drept Dumnezeu însuși ;
- 2) în povestirile cosmogonice, i se atribuia locțiitorului lui Dumnezeu crearea lumii.

Pe de altă parte, locțiitorul lui Dumnezeu, ca șef al îngerilor popoarelor, avea titlul de SR H'WLM, „Prinț al Lumii”. Iar acest titlu îi revenise în același timp și îngerului Romei, care se identifica cu Sammael, îngerul morții, și cu adversarul lui Dumnezeu, șeful îngerilor răi. Astfel, „Prințul Lumii” devenea *creator al lumii* și tot astfel el era *creatorul rău al acestei lumi*.

Concluzie. Am urmărit vicisitudinile eschatologiei celeste în Grecia, apariția ideii unui receptacol uranian al sufletelor și

a unui Infern ceresc, demonizarea progresivă a lumii terestre, a atmosferei, a cerurilor.

Am ajuns la concluzia că eschatologia celestă din opera lui Platon nu provine din niște elaborări pitagoreice și nu presupune cu necesitate o influență iraniană. Ea derivă mai curînd dintr-un strat de credințe arhaice privitoare la relațiile suflete-astre și din primele teorii despre natura de foc sau aeriană a sufletului.

Generalizarea eschatologiei celeste, transferul Infernului în ceruri n-ar avea cum să fie opera exclusivă a lui Heraclide din Pont, a cărui influență asupra spiritului elenismului pare destul de limitată. Dimpotrivă, incompatibilitatea dintre doctrina animologică stoică și ideea unei pogorîri a sufletului în Infern a jucat pesemne un anumit rol în formarea acestei noi sinteze.

„Demonizarea cosmosului”, fenomen dominant începînd din secolul I p.C., bine reprezentat îndeosebi prin sistemele gnostice, se explică prin generalizarea eschatologiei celeste, prin extinderea purgatoriului aerian la ceruri și prin influența doctrinelor orfico-pitagoreice și a motivelor pre-dualiste iudaice.

Îngerii cerești ai popoarelor, care vor deveni, spre sfîrșitul epocii tannaților, răspunzători de toate fenomenele fizice (deci și de natură și istorie), suferă o „demonizare” evidentă, pricinuită de ocupația romană și întărită de căderea Templului. Șeful lor devine în chip fatal îngerul Romei, de vreme ce Roma e stăpîna lumii. În fine, Roma este o putere rea și în consecință Satan însuși devine îngerul Edomului. Lui i se cuvine, ca șef al celorlalți îngeri naționali, titlul de „Prinț al Lumii”.

Aceste dezvoltări doctrinale, care se deschid de-acum spre adevăratul dualism, sînt proiectate pe o schemă cosmologică deja elaborată în mediu grec, pornind de la credințele arhaice referitoare la catabazele infernale și de la noile teorii astronomice. Astrologia are și ea un rol important de jucat în aceste transformări.

Doctrinile dualiste grecești, sub formă arhaică orfico-pitagoreică sau sub forma pe care o asumă în ontologia platoniciană (origine hiperuraneană și cădere a sufletului în lumea aceasta), au jucat incontestabil un rol de prim-plan în noua sinteză. Ele au constituit probabil catalizatorul subteran al climatului dualist ce caracterizează această perioadă.

Capitolul IV

Ascensiunea sufletului în misterele din *Spätantike*

Experiența extazului reprezintă punctul culminant al misterelor, joncțiunea dintre teorie și experiență, dintre faptul colectiv și faptul individual. Se înțelege de la sine că o cercetare a extazului și a rolului său în mistere, în orice epocă, ne-ar antrena prea departe. Din numărul imens de texte și de monumente figurate, adesea foarte greu de interpretat, am ales doar principalele mărturii referitoare la ascensiunea sufletului în *Spätantike*. Aici, ca și în alte locuri, ne-am ales „problemele” în funcție de literatura recentă, care a pus în discuție vechile puncte de vedere susținute de *religionsgeschichtliche Schule*.

Subiectul nostru e mai ușor de abordat pornind de la o teorie generală a misterelor. Se știe că misterele sînt instituții specifice, care comportă o *disciplină esoterică (Arkandisziplin)*, o *practică a inițierii (Initiationspraxis)* și anumite *reprezentări ale renașterii inițiatice (Wiedergeburtsvorstellungen)*¹ :

E vorba despre intersectarea și despre omologia structurală (*Gleichschaltung und Gleichgestaltung*) dintre destinul omenească și destinul unei divinități. În acest caz, doctrina secretă (*geheimgehalten*) este mitul ; inițierea este inserția, în cel mai larg sens posibil, a vieții omenești în vicisitudinea (*Geschehen*) mitică și, ca atare, este cel puțin un act magic, adesea însă

fiind un act mult mai drastic ; renașterea (*Wiedergeburt*) este o zeificare (*Vergottung*), într-un sens foarte specific. Nucleul unei religii antice a misterelor apare acolo unde disciplina esoterică, practica inițierii și renașterea sînt integrate, în acest punct central, destinului omenesc și divin, adică transformării persoanei umane și persoanei divine din una în alta².

Misterele cele mai tipice în perioada clasică sînt cele de la Eleusis, în jurul cărora Dionysos gravita deja într-o epocă foarte îndepărtată. În acel moment, el nu avea niște „mistere” ale lui, după cum nici orficii nu aveau³. Mai putem vorbi și de misterele Cabirilor, despre cele ale Cybelei și ale lui Attis, dar nici odată n-au existat mistere iranieni, babiloniene sau egiptene⁴.

În epoca romană, noi divinități, de origine orientală sau nu, se adaugă pe această listă : Dionysos, Sarapis, Isis, Sabazios, Jupiter Dolichenus și Mithra.

După teoria lui M.P. Nilsson și a lui W. Otto, două tipuri diametral opuse de religiozitate coexistau în Grecia antică : religiozitatea „olimpiană” și religiozitatea „mistică”. Figurile olimpiene sînt impasibile, ele nu intervin în soarta omenească decît *din afară*, fără a participa la ea. Dimpotrivă, zeii mistici cunosc vicisitudini care-i fac direct solidari cu soarta omului. Divinitatea „mistică” prin excelență este Dionysos, un Dionysos în funcție *protomisterică* (din punct de vedere fenomenologic). Tranziția dintre misticismul fără instituție și misterele instituționalizate este ilustrată în afara Greciei de divinități supuse suferinței, precum Tammuz, Adonis, Attis și Osiris. Dionysos însuși, deși vine în Grecia din altă parte, se integrează credințelor grecești arhaice : miturile care-l au ca protagonist au o bază autohtonă⁵. Străin printre olimpieni, Dionysos se pretează interpretărilor dramatice ale orficilor, care resping toate practicile crude prezente în cultul zeului⁶.

Trecerea de la misticism la mistere este marcată de apariția unei *instituții* capabile de a garanta inițierea sau „accesul ritual al unui individ ori al unui grup omogen la o stare sau, mai specific, la un corp socialmente calificat și «diferit» din punct de vedere religios”⁷. Scenariul inițierii corespunde țelului suprem al ideologiei misterice, anume omologarea rituală a destinului neofitului cu vicisitudinile zeului.

Mijloacele sacramentale prin care se realizează interiorizarea divinității mistice sînt multiple : ingestia, ascultarea, viziunea, unirea sexuală, hainele rituale, suferința provocată de durere și de foame, contactul, extazul (*Aussersichgeraten*) sau introiecția (*Insichgehen*)⁸. Hans Jonas reduce aceste tipuri la cinci :

- 1) încorporarea, adică asimilarea zeului prin consumare rituală ;
- 2) unirea sexuală sau în orice caz erotică cu zeul ;
- 3) generația prin divinitate, adică renașterea ca progeneratură a ei ;
- 4) călătoria celestă a sufletului către zeu ;
- 5) iluminarea prin lumina divină (și viziunea ei)⁹.

Acestor forme de reprezentare le corespund forme culturale care asigură și înfăptuiesc țelul unic (al misterelor). Este vorba de sacramente, adică de simboluri rituale ale unirii și căii, care alcătuiesc în general o scară de acțiuni cărora li se atribuie o putere instrumentală, dar care cuprind mult mai mult în formele lor extatice, mai ales în viziunea ultimă. Nu este vorba numai de o realizare simbolic-sacramentală, ci și, totodată, de o realizare imediată ; nu numai de mijloace, ci și de o actualizare imediată a scopului¹⁰.

Ascensiunea sufletului ca modalitate de îndeplinire a scopului misterelor este strîns legată de eschatologia celestă (*cf.* cap. II, *supra*). Vechile divinități htoniene – Cybele, Attis, Osiris,

Sarapis, Sabazios și chiar Persefona, regina infernală prin excelență – își transferă regatele în ceruri. Simbolismul anodic al misterelor face parte, în general, din simbolismul funerar al epocii. Mai mult însă, în majoritatea cazurilor, acest simbolism este, într-adevăr, eschatologic, căci speranța principală a participanților la mistere o reprezintă o mai bună soartă *postumă*¹¹. Numai în cazuri sporadice se poate pune problema unei experiențe extatice realizate în timpul inițierii neofitului și, în plus, interpretarea textelor rămîne în acest caz foarte îndoielnică.

După ce vom trece în revistă cîteva documente privind speranța postumă a miștilor în epoca romană, ne vom concentra întreaga atenție asupra posibilității unei „ascensiuni a sufletului” în misterele lui Isis și ale lui Mithra.

Am constatat deja că, spre finele secolului I p.C., se creaseră în jurul lui Dionysos anumite structuri instituționale care-l transformau în divinitate misterică. Cultul lui Dionysos în acea epocă este deosebit de bogat în simboluri eschatologice. Speranța postumă a inițiaților dionysiaci e foarte bine descrisă în pasajul din dialogul lui Plutarh *De sera numinis vindicta* (565e-566a), în care Thespesius din Soloi contemplă abisul ceresc unde locuiesc sufletele acestora :

Abisul semăna pe dinăuntru cu peșterile bahice, împodobit fiind și el cu iederă, cu verdeață și culorile tuturor florilor. Răspîndea o boare blîndă și gingașă din care emana un miros și un amestec aparte de voluptate, ceva asemănător cu mirosul vinului pentru cei beți. Sufletele, bucuroase de acest miros, se lăseau înmuiate ca de o beție și se mîngîiau unele pe altele. Iar locul era plin de jur-împrejur de veselie, de rîsete și de toate plăcerile celor care se joacă și se bucură. I se spuse că pe acolo urcase Dionysos la zei, unde o dusesse și pe Semele mai tîrziu. Locul acela e numit Lethe (*după traducerea lui C. Méautis*).

În interpretarea lui Plutarh, soarta postumă a inițiaților dionysiaci este inferioară aceleia a altor inițiați (probabil cei de la Eleusis), căci sufletele lor, impregnate de umiditate de la Lethe, s-ar întoarce în ciclul metensomatozei. Pasajul dovedește că în epoca lui Plutarh două relații fundamentale erau stabilite între mit, rit și eschatologie :

- 1) soarta postumă a inițiatului era analoagă cu aceea a Semelei (ceea ce, după H. Jeanmaire, nu era cazul într-o epocă anterioară) ;
- 2) grota bahică, un fel de *locus amoenus* amenajat *realmente* în onoarea pruncului Bacchus, se regăsea ca atare în lumea de dincolo.

Scena de *anagogé* a Semelei și apoteoza lui Dionysos apar pe un număr de monumente figurate databile din aceeași perioadă, de exemplu pe un disc „tarantin” descoperit la Brindisi (secolele I-IV)¹². Însă divinizarea lui Dionysos este un motiv foarte vechi, care se regăsește, de pildă, pe craterul de la Ruvo¹³. Un *inițiat* dionysiac apare, foarte probabil, pe un vas descoperit într-un mormânt capucin din cimitirul vechiului Salodium (Salò). Este așezat pe o bigă figurată în partea dreaptă de sus a apoteozei lui Dionysos¹⁴.

Cultul lui Dionysos folosește și alte simboluri aparținând ideologiei nemuririi astrale, de exemplu *scara*, care apare pe discurile de la Taranto¹⁵, mai exact pe 27 din cele 43 de exemplare repertoriare de P. Wuilleumier¹⁶. Pe discul de la Brindisi în particular, scara figurează alături de *liknon* (sită, ciur), de falus și tirs, adică de obiecte care-l evocă limpede pe Dionysos¹⁷. După M. Leglay, originea simbolului scării de pe discurile tarantine și, în general, de pe toate mărturiile figurate privind nemurirea astrală, trebuie căutată în chiar cultul lui Dionysos :

Se știe că scara este, împreună cu frunza de iederă, crinul și iedul (sau puiul de căprioară, sau cerbul), unul din *signacula* dionysiace, adică una din cele patru mărci care-i deosebesc în mod vizibil și indelebil pe inițiatorii cultului lui Dionysos și le permit să se recunoască între ei¹⁸.

Pe un *kylix* attic din prima jumătate a secolului al V-lea a.C., o femeie are deja tatuată scara pe încheietura mâinii stîngi.

Scara mai figurează și în registrul inferior al unui număr de stele votive de origine romană (datate începînd din cea de-a doua jumătate a secolului I), descoperite în Africa de Nord, la Tiddis, Tigisis, Bir-Derbal și Beja. Simbolul a ajuns acolo din Italia de Sud,

...în bagajele nucerianului P. Sittius și ale prietenilor lui campanieni, acei *Sittiani* pe care peregrinările aventuroase și succesele militare în serviciul lui Cezar i-au dus în nordul Numidiei, unde, în anul 46 a.C., s-a constituit în jurul *Cirtei* un fief de un stil atît de particular, încît el avea să-și păstreze pînă la mijlocul secolului al III-lea p.C. un statut municipal excepțional sub numele de Confederația Cirteană¹⁹.

Dar scara cirteană aparține simbolurilor zeului nucerian Sarnus, pe ale cărui *ex-voto* ea figurează deja în secolul I a.C.²⁰.

Tot ce se poate conchide din aceste date istorice și arheologice este că *signaculum*-ul dionysiac al scării, a cărui semnificație e departe de a fi limpede, este adoptat în epoca romană între simbolurile cele mai curențe ale ascensiunii sufletului după moarte.

Dacă speranța misterelor dionysiace se limitează la soarta postumă a sufletului, alte mistere par să fi integrat psihonodia printre secvențele înseși ale scenariului inițierii. Cel puțin asta era părerea majorității savanților de dinainte de

război. Cercetările din ultimii ani se arată mai reticente față de această interpretare.

Problema unei psihanodii inițiatice se pune numai în cazul misterelor lui Isis și ale lui Mithra.

Celebra *synthema*²¹ isiacă aflată la Apuleius (*Met.* XI 23) rămîne destul de enigmatică :

*Accessi confinium mortis et calcato Proserpinae limine per omnia vectus elementa remeavi, nocte media vidi solem candido coruscantem lumine, deos inferos et deos superos accessi coram et adoravi de proxymo**.

După inițierea nocturnă, despre care îi este interzis să spună mai mult, Lucius primește cele douăsprezece *stolae* ale inițiatului. Scenariul ni-l arată succesiv :

- 1) stînd pe un pedestal de lemn, dinaintea statuii zeiței ;
- 2) îmbrăcat în *stola Olympiaca* ;
- 3) ținînd o torță în mîna dreaptă ;
- 4) purtînd o coroană din frunze de palmier.

Ceea ce ne interesează aici nu este inițierea diurnă, ci numai aceea care a avut loc în timpul nopții, iar din aceasta îndeosebi episodul „tregerii prin elemente” (*per omnia vectus elementa remeavi*). Olandezul K.H.E. De Jong, în *De Apuleio Isiacorum Mysteriorum Teste* (1900), stabilea deja cele trei semnificații

* „Am ajuns pînă la granița morții și, trecînd peste pragul Proserpinei, m-am întors, purtat prin toate elementele ; am văzut soarele strălucind în plină noapte cu o lumină albă, m-am apropiat, față către față, de zeii de jos și de cei de sus și i-am adorat îndeaproape” (după traducerea lui Pierre Grimal) (n.a). [Cf. și varianta lui I. Teodorescu, în Apuleius, *Metamorfoze sau Măgarul de aur*, Ed. Univers, 1996, p. 272 (n. tr.)].

posibile ale acestei formule și fiecare nouă cercetare nu face decît să-i repete observațiile :

- 1) ar putea fi vorba de o înscenare²², ipoteză reținută de R. Merkelbach²³ ;
- 2) ar putea fi vorba de o aluzie la invulnerabilitatea mistului²⁴ ;
- 3) în fine, ar putea fi vorba de o psihanodie de același tip ca aceea descrisă în *Corpus Hermeticum* (Ascl. 28 ; cf. *Poim.* 25-26). De Jong optează pentru această ultimă ipoteză²⁵.

1. *O înscenare ?* Trecerea inițiatului prin regiunile cosmice (*elementa*) ar fi putut fi simulată cu mijloace mecanice. Preoții puneau în mișcare niște mașini care produceau efecte scenice pe care mistul, aflat într-o stare hipnotică, le înregistra în transă²⁶. Principala probă în sprijinul acestei interpretări ar putea fi o informație cu privire la inițiații în misterele lui Bacchus, legați de niște aparate care-i transportau în peșteri ascunse vederii²⁷. Dar ipoteza unei simple operații rituale pare mai probabilă : în aceleași mistere dionysiace, „miștii erau supuși unor fumigații de torțe cu pucioasă, abluțiunilor, apoi unei ventilații, pentru ca, purificați prin foc, apă și aer, să poată evita încercările asemănătoare într-o altă viață”²⁸. Acest proces cathartic le este reamintit participanților prin folosirea rituală a ciurului mistic (*liknon*), care curăță grîul la fel cum vînturile pulberă murdăria din suflete²⁹.

2. *Invulnerabilitatea mistului ?* Credința că în timpul extazului se produc fenomene de incombustibilitate era răspîndită în Grecia încă din epoca clasică : părul Menadelor arde fără ca ele să sufere³⁰, torțele lor, muiate în apă, nu se sting³¹, în fine, cei „inspirati” nu sînt atinși de foc³². „Trecerea prin

elemente” ar fi deci o „încercare”, un „asalt” al apei, focului și aerului asupra inițiatului, care-i asigură apoi invulnerabilitatea și facultatea de a levita. Conjectura aceasta se lovește de dificultăți foarte serioase, chiar de natură textuală. Oricît de legat ar fi fost de secretul inițierii, Apuleius n-ar fi omis totuși să indice mai clar aceste cuceriri spirituale, dacă într-adevăr s-ar fi socotit că trebuia să le obțină³³.

3. *Psihanodie* ? Capitolul 28 din tratatul hermetic *Asclepius* descrie chinurile suferite de sufletul vinovat după moarte : trebuind să plătească o răscumpărare în regiunea infracelestă, el este lăsat pradă furtunilor și torturilor amestecate venite din partea aerului, a focului și a apei. Fără a accentua aspectul punitiv, De Jong preferă această ipoteză :

Etenim in somno illo „ecstatico” cum tam mirabilia viderint mystae, quidni et per aëra, per aquam, per ignem, denique, solo dehiscente, et per terram se latos esse crediderint ?^{34*}.

F. Cumont interpretează și el la fel fraza din *synthema* :

Această doctrină a trecerii prin elemente a avut o largă răspîndire și s-a bucurat de un credit durabil. I se pot afla urmele în misterele lui Isis și în papyrusurile magice din Egipt, în cărțile gnostice și în maniheism. Pe de altă parte, ea s-a conservat în apocrifele creștine, iar bizantinii nu-i pierduseră amintirea³⁵.

* „Într-adevăr, de ce inițiații, după ce vor fi văzut în acel somn «extatic» atîtea lucruri minunate, n-ar fi putut crede că au fost transportați prin aer, apă și foc și, la sfîrșit, crăpîndu-se scoarța, prin pămînt ? ”

În ce-l privește, G. Gwyn Griffiths sugerează că paralela cea mai exactă a „trecerii prin elemente” ar fi un text egiptean descoperit într-un mormînt teban. Îi dau aici traducerea, fără comentarii, după E. Hornung :

Going in peace to the heaven, to the horizon, to the fields of rushes, to the underworld (Dat), to the sšmt-hall, to the place where this god tarries^{36*}.

Dacă cele trei interpretări ale inițierii isiace sînt la fel de posibile și dacă, așadar, problema nu admite rezolvare, nu la fel stau lucrurile cu misterele lui Mithra. De la bun început, se poate afirma că toate indiciile par a se opune ipotezei unei psihanodii mithraice. Toate, minus unul – o frază dintr-acel *Discurs adevărat (Alêthês logos)* al filozofului păgîn Celsus³⁷ :

Platon a propovăduit că, pentru a coborî din cer pe pămînt sau pentru a urca de pe pămînt la cer, sufletele trec prin planete³⁸. Perșii își reprezentau aceeași idee în misterele lui Mithra. Ei au o figură ce reprezintă cele două mișcări care se petrec în cer, aceea a stelelor fixe și aceea a astrelor rătăcitoare, și o alta analoagă pentru a simboliza *călătoria sufletului prin corpurile celeste [tes psyches diexodou]*³⁹. Această figură este o scară înaltă, alcătuită din șapte porți, avînd o a opta poartă deasupra celorlalte. Prima poartă este de plumb, a doua de cositor, a treia de aramă, a patra de fier, a cincea e dintr-un amestec de metale, a șasea de argint, a șaptea de aur. Ei i-o atribuie pe prima lui Cronos, sugerînd prin plumb încetineala acestui astru ; pe a doua Afroditei, care evocă starea și moli-ciunea cositorului ; pe a treia care, fiind din aramă, nu poate

* „Mergînd în pace la cer, către orizont, pe cîmpul de trestii, în lumea de dincolo (Dat), în sala *sšmt*, în locul unde sălășluiește acest zeu.”

fi decît tare și solidă, lui Zeus ; pe a patra lui Hermes, care trece în rîndul oamenilor drept rezistent la efort și izvodind multe lucruri folositoare, ca fierul ; pe a cincea care, alcătuită din diferite metale, prezintă neregularități și varietate, lui Ares ; pe a șasea Lunii, care are strălucirea argintului, iar pe a șaptea Soarelui, ale cărui raze amintesc de culoarea aurului. Această dispunere a astrelor nu e opera hazardului, ci ascultă de raporturi muzicale.

Se poate imediat observa că, pe scara lui Celsus, planetele sînt dispuse în ordinea inversă zilelor săptămîinii, de la Saturn la Soare. Asta explică, cum a demonstrat R. Turcan⁴⁰, aluzia lui Celsus la „raporturile muzicale”. Într-adevăr, dacă nu știm de ce doctrinele astrologice îi atribuiau cutărei zile cutare planetă „regentă”, știm, în schimb, foarte bine *cum* se ajungea de la seria „chaldeană” la săptămîna planetară.

Ordinea „chaldeană” a planetelor, adoptată de tratatele astrologice începînd din secolul al II-lea a.C., este, foarte probabil, de origine greacă și provine din cel dintîi calcul „științific” al distanțelor medii dintre cele șapte astre rătăcitoare (inclusiv Luna și Soarele) și Pămînt (*cf. infra*, cap. VI). E posibil ca o anumită teorie muzicosofică să fi prezidat calculul regenților zilei și orei. Între ale sale *Quaestiones conviviales*, Plutarh se întreba și „de ce ordinea zilelor săptămîinii nu este desemnată după ordinea planetelor în univers”⁴¹, dar răspunsul său n-a ajuns pînă la noi. Această doctrină astrologică datează cel puțin din secolul I a.C., de vreme ce poetul Tibul amintea deja de *Saturni sacram diem*⁴². O inscripție pompeiană de la jumătatea secolului I p.C. cuprinde, în grecește, toată seria regenților, în timp ce un *graffitto* din aceeași perioadă combină numele latine ale regenților cu nume de localități, după vreo doctrină astrogeografică⁴³.

O diagramă binecunoscută în Evul Mediu ne arată cum se obține seria regenților pornind de la ordinea „chaldeană”⁴⁴, ca și operația inversă⁴⁵. Dacă dispunem pe un cerc, în sens trigonometric invers și la distanțe egale, cele șapte planete în ordinea „chaldeană”, e suficient să ne deplasăm de la prima planetă pînă la cea de-a treia (de fapt, *a patra, numărînd-o și pe prima*) în sens trigonometric, și așa mai departe. Obținem astfel regenții zilelor săptămîinii, adică din prima oră a zilei. Influența planetelor asupra orelor următoare ale zilei se petrece după ordinea „chaldeană” : de pildă, dacă regentul primei ore de miercuri este Mercur, regentul celei de-a doua ore va fi Venus, al celei de-a treia Soarele etc.

Așa cum am arătat în altă parte⁴⁶, Dion Cassius menționează două moduri în care se poate ajunge, pornind de la ordinea „chaldeană” a planetelor, la cei șapte „regenți” ai zilelor săptămîinii. Primul mod constă într-un joc „muzicosofic”, ce ar putea fi chiar cel la care Celsus face aluzie în textul său. Al doilea mod, ținînd de un calcul aritmetic foarte simplu, pare însă cel mai probabil. Dacă Luna, prima „planetă” după ordinea „chaldeană”, este „regentul” primei zile a săptămîinii (luni) – fiind regent al primei ore a zilei – și dacă fiecare planetă se succede la regența celor 24 de ore ale primei zile, rămîn trei planete pentru ziua următoare. Prima fiind Marte, care este și regentul primei ore din ziua a doua, aceasta va sta sub regența lui Marte : marți.

Iată-ne așadar lămuriți cu privire la originea săptămîinii planetare. Asta nu explică însă de ce această ordine a planetelor e adoptată de mithraistii lui Celsus. Într-adevăr, nu e greu să-ți dai seama că, dacă sufletul mistului e considerat a efectua o călătorie planetară, el nu poate urma decît o anumită ordine cunoscută a planetelor în univers. Or, scara lui Celsus nu

reprezintă o astfel de diagramă spațială, nu este o reducere simbolică a structurii cosmosului.

Mai mult însă : ordinea lui Celsus nu este superpozabilă celei a tutelelor (*tutelae*) planetare din cele șapte grade inițiatice mithraice, așa cum le regăsim într-un *mithraeum* din Santa Prisca pe Aventino⁴⁷ sau în acela de la Felicissimus, în Ostia⁴⁸ :

korax	<i>Mercur</i>
nymphus	<i>Venus</i>
miles	<i>Marte</i>
leo	<i>Jupiter</i>
Perses	<i>Luna</i>
Heliodromus	<i>Soare</i>
Pater	<i>Saturn</i>

În sfârșit, ordinea tutelelor nu corespunde, în plus, nici unei ordini cunoscute a planetelor în univers. Concluzia pare inevitabilă : misterele lui Mithra nu celebrau nici o ascensiune a sufletului prin sfere. Rămân însă deschise două chestiuni : oare Celsus expunea el cu adevărat o doctrină mithraică, sau broda asupra propriilor lui teorii, luând drept canava un simbol din misterele lui Mithra ? Și, în cazul din urmă, de ce vorbea de o „călătorie a sufletului”, dacă simbolul nu se preta unei asemenea interpretări ? Altfel spus, ce însemna oare cuvântul *diexodos* la Celsus ?

În cartea sa *Mithras platonicus*⁴⁹, R. Turcan a avansat o interpretare seducătoare a „simbolului mithraic” al lui Celsus (c. *Cels.* VI 22) : „Ceea ce semnifică... «simbolul» mithraic era înnoirea integrală a lumii și, corelativ, a sufletelor, «apocatastaza» de la capătul Marelui An sideral : universul ar urma să-și retrăiască atunci primăvara dintii.”

R. Turcan crede că Celsus și, mai târziu, Porfir, ar fi fost amândoi partizanii unei teorii cam sofisticate a Marelui An, care ar face să coincidă o misterioasă perioadă de împlinire a destinului sufletelor cu reîntoarcerea „planetelor” la pozițiile pe care le ocupau la crearea lumii. În fine, R. Turcan atribuie ideii unei „renașteri vernale a cosmosului” o origine iraniană.

Ceea ce ne interesează este să știm dacă ideea unei coincidențe între perioada de realizare *globală* a metempsihozei și aceea a Marelui An sideral (despre care v. J. Flamant, *Macrobe*, pp. 406-13) exista și, în cazul unui răspuns afirmativ, care-i era originea.

Să luăm mai întâi textele cele mai târzii, acelea ale lui Porfir.

În *Viața lui Pitagora* (cap. 19), Porfir îi atribuie lui Pitagora ideea că „ființele care se nasc renasc în funcție de anumite cicluri periodice”. Există efectiv la Porfir o solidaritate între metensomatoză și ciclurile cosmice – dovadă, acest pasaj din *De animatione embryonis*: „Faptul de a simpatiza cu un anumit corp și nu cu altul este datorat sau vieții anterioare înseși, sau revoluției universului, care duce asemănătorul către asemănător”⁵⁰.

După aceste date, putem considera că Porfir semnalează în trecere teoria unei relații între realizarea ciclului metensomatic global și ciclul cosmic, teorie căreia însă nu pare să-i acorde o mare importanță. Iar în ce-l privește, Macrobius nu pare s-o fi înregistrat.

Cazul lui Celsus este cu totul diferit; de altminteri, el este cel care ne va ajuta să înțelegem originea acestei teorii.

Prezentă poate la Porfir, ideea unei solidarități între metensomatoză și ciclurile cosmice în sensul pe care l-am precizat mai sus lipsește cu desăvârșire la Celsus. Acesta nu vorbește decît de cataclismele periodice care distrug lumea sau o parte

a lumii, punându-le în relație cu ciclurile revoluției siderale. Dar el atrage atenția asupra primejdiilor unei interpretări eronate a acestei idei „grecești sau barbare” din partea creștinilor :

Pentru că au înțeles prost aceste doctrine, le-a trecut [creștinilor] prin minte că, după niște cicluri de durată mare și reveniri și conjuncții ale stelelor, au loc incendii și potopuri, și că, după ultimul potop din vremea lui Deucalion, reîntoarcerea periodică potrivit alternanței universului cere un mare incendiu. De aici vine opinia eronată ce-i face să spună : Dumnezeu va pogorî în chip de călău cu fierul în mână (c. *Cels.* IV 11, 5-12, vol. II 208 Borret).

Origen replică :

În ce ne privește, departe de a atribui potopul și focul ciclurilor și reîntoarcerilor periodice ale stelelor, noi le găsim cauza în creșterea peste măsură a desfrîului, pe care potopul sau focul îl distruge (*ib.*, IV 12,13-16, p. 212).

Această interpretare a lui Celsus era curentă. Regăsim ideea solidarității dintre cataclismele periodice care distrug lumea și ciclurile cosmice într-o apostilă a lui Calcidius la comentariul pasajului din *Timaios* privind Marele An (*Tim.* 39d 2-7 ; *Calc.*, *Comm.* 118, pp. 162, 9-164, 3 Waszink) :

*Quem quidem motum et quam designationem non est putandum labem dissolutionemque afferre mundo, quin potius recreationem et quasi novellam viriditatem positam in auspicio motus novi : haud sciam an in quibusdam regionibus terrae provenitura sit ulla ex innovatione iactura**.

* „Nu trebuie să credem că această mișcare și această rînduială ar fi aducătoare de ruină și de destrămare în lume, căci, dimpotrivă,

Critica acestei concepții care, după Censorinus (18, 11 ; 39, 4-12), i-ar fi datorată lui Aristotel, e împrumutată de Calcidius, după J.H. Waszink, de la Numenius (după alții, de la Panetius din Rodos).

Dimpotrivă, Calcidius expune în altă parte, fără s-o critice, o doctrină pe care Celsus o cunoștea foarte bine și care-i atrăsese reproșurile lui Origen : aceea a veșnicei reînțoarceri a lucrurilor, datorită ciclurilor cosmice⁵¹.

Este exact ceea ce vrea să spună Celsus în două pasaje pe care R. Turcan le-a interpretat foarte diferit (*cf. supra*) :

1) Perioada ființelor muritoare este asemănătoare de la început la sfârșit și, în cursul ciclurilor determinate, au fost, sînt și vor fi cu necesitate mereu aceleași lucruri (*c. Cels. IV 65, 4-7, vol. II 346 Borret*).

2) Căci stelele, după anumite perioade determinate, luînd aceleași poziții și aceleași relații mutuale, toate lucrurile de pe pămînt, ne încredințează ei (adică discipolii lui Pitagora și ai lui Platon), sînt asemănătoare celor din momentul în care lumea comporta aceeași poziție relativă a stelelor (*cf. Tim. 39d 2-7*). După această doctrină, atunci cînd stelele revin după o lungă perioadă la aceeași relație mutuală pe care o aveau pe timpul lui Socrate, e necesar ca Socrate să se nască din nou din aceiași părinți, să sufere aceleași persecuții, acuzația lui Anytos și Meletos, condamnarea de către Consiliul Areopagului. În plus, savanții din Egipt, pentru că transmit astfel de doctrine, sînt pentru Celsus și adepții lui obiect de venerație și nu de batjocură (*c. Cels. V 21,3-7, vol. III 66 Borret*).

în semnele prevestitoare ale noului curs trebuie să vedem o renaștere și aproape o nouă tinerețe ; nu știi dacă în vreo parte a pămîntului de aici s-ar putea isca vreun dezastru.”

În fine, într-un ultim pasaj, Celsus expune, printre motivele reîncarnării, pe acela al „economiei universului” :

3) Oamenii se nasc legați de un trup fie datorită economiei universului, fie ca ispășire a greșelilor lor, fie pentru că sufletul e încărcat de pasiuni, pînă cînd se purifică la perioade determinate. Căci, după Empedocle, trebuie ca „vreme de o mie de ani să rătăcească departe de cei preafericiți sufletul muritorilor [,] schimbîndu-și forma cu timpul” (B 115 D.-K.). Trebuie deci să credem că oamenii au fost dați în grija unor temniceri ai acestei închisori (*ib.*, VIII 53, 2-10, vol. IV 290 Borret).

Este evident că aluzia lui Celsus la „perioadele determinate” nu poate avea în vedere altceva decît mitul din *Phaidros* 248e-249a, unde se spune că fiecare suflet își recapătă aripile după ce și-a petrecut 10 000 de ani în ciclul metensomatic, excepție făcînd sufletul filozofului, care și le poate redobîndi după numai „trei revoluții a cîte o mie de ani” (bineînțeles, dacă a dus o „viață filozofică”). Cît despre „economia universului” de care vorbește Celsus, este la fel de evident că ea nu se poate referi decît la pasajul din *Timaios* 41d sq. privind formarea sufletelor individuale și legea după care le sînt atribuite trupurile pe care le aleg. Sufletele sînt implantate în trupuri „în virtutea necesității”. Această necesitate este expusă în discursul Demiurgului către zei din pasajul precedent din *Timaios* (40a sq.) : „Mai rămîne să se nască trei rase muritoare. Dacă nu se vor naște, *cerul va fi neterminat*, căci nu va conține în el toate speciile de animale, și *trebuie să le conțină spre a fi desăvîrșit*”.

În concluzie, Celsus nu pare să fi cunoscut ideea unei solidarități între un ciclu metensomatic global și un ciclu

cosmic. Celsus expune în altă parte doctrina – pe care n-o aprobă – a relației dintre Marele An și distrugerile periodice ale cosmosului. El aprobă, în schimb, ideea veșniciei reîntoarceri – provocate de ciclurile cosmice periodice – a lucrurilor. Calcidius pare să fi adoptat exact aceeași poziție ca și Celsus.

Dar care este atunci semnificația pasajelor din Porfir și de unde provin ele? Li s-ar putea eventual atribui o origine orientală, dacă n-ar reprezenta reluarea aproape literală a unui pasaj din Platon. Într-adevăr, în *Political* 272d-e, acesta expune, în trecere, după ce a vorbit despre schimbările periodice de direcție în mișcarea lumii, ideea relației dintre soarta sufletului și realizarea unui ciclu cosmic :

După ce fiecare suflet și-a plătit tributul de nașteri căzînd pe pămînt sub formă de sămînță de cîte ori îi fusese scris, pilotul universului, lăsînd cîrma, s-a retras în postul său de observație, iar lumea a luat-o din nou îndărăt, urmîndu-și soarta și înclinația activă.

După Cicero (*de nat. deorum* I 10, 25 sq.), Aristotel ar fi adoptat, modificînd-o, ideea plonică a unui Dumnezeu care reglează mișcările universului – „*modo alium quendam prae-fecit mundo eique eas partis tribuit ut replicatione quadam mundi motum regat ac tueatur*”^{52*}.

Se vede deja că la Platon exista – într-un fel însă deloc mai explicit decît la Porfir – ideea solidarității între ciclurile cosmice și soarta sufletului, ca și între ciclurile lumii și cataclismele periodice care distrug omenirea sau o parte din ea. Celsus, ca și Calcidius, nu situează aceste cataclisme la sfîrșitul Marelui

* „...acum pune o altă putere divină în fruntea lumii și îi atribuie funcția de a-i governa și conserva mișcarea printr-un mers retrograd.”

An. După ei, nu par a exista unul sau mai multe „sfârșituri ale lumii” ; lucrurile se vor succeda fără întrerupere, dar fiecare eveniment nu va fi decît repetarea unui eveniment din ciclul precedent.

Porfir face aluzie, în treacăt, la mitul din *Political* (272d-e), fără nici o intenție de a aprofunda legătura posibilă dintre perioada reîncarnărilor și aceea a reîntoarcerii cosmosului la dispunerea lui originară.

Să revenim acum la pasajul din Calcidius (*Comm.* 118), care, după J.H. Waszink, conține o critică a concepției lui Aristotel (*cf.* Censorinus, *d. nat.*, 18, 11 ; 39, 4-12). În *Political*, Platon afirmă că, între consecințele pe care le antrenează fiecare inversare a mersului universului, se prenumără și cataclismele care afectează anumite regiuni terestre. Or, în cazul cînd Calcidius s-ar fi gîndit la un cataclism general, el n-ar mai fi adăugat defel „*haud sciam an in quibusdam regionibus terrae proventura sit ulla ex innovatione iactura*”. Așijderea, n-ar mai fi vorbit de *recreatio et quasi novella viriditas posita in auspicio motus novi*. Ceea ce ne face să credem că el critică aici mitul însuși din *Political*, în versiunea aristotelică menționată de Cicero.

Chiar dacă ocupă un loc destul de marginal printre doctrinele Antichității târzii, această concepție platoniciană – „un timp pe față – un timp pe dos” merita, cred, să fie semnalată aici⁵³.

Capitolul V

Zborul magic

Isprăvile de zbor magic din primele veacuri de după Cristos se desfășoară după o schemă literară stabilă, care comportă trei secvențe succesive :

- 1) magicianul se cațără într-un loc înalt (cîteodată un acoperiș) ;
- 2) se aruncă de acolo în gol ;
- 3) dintr-un motiv sau altul, se zdrobește de pămînt.

Deși rezultatul este fatal, nu puțini sînt candidații care încearcă experiența. În cele trei istorii la care ne vom referi, plasate între secolul I și secolul al III-lea, nu se înregistrează nici o reușită.

1. Prima povestire pare a demonstra că schema eșecului era mai veche și se înrădăcinase deja solid în imaginația populară. E vorba de un caz istoric : Nero îi poruncește unui magician grec, care se lăuda că poate zbura la cer, să-i dea o probă¹. Mai tîrziu, cînd cel dintîi aviator din Roma, care voia să reprezinte zborul lui Icar în Circ, se zdrobește dinaintea lojei imperiale², memoria colectivă unește cele două episoade într-o singură povestire³.

2. După Pseudo-Clement din Roma⁴, Simon Magul din Samaria, în care savanții au văzut primul gnostic, voise să dea o reprezentație de zbor magic la curtea romană și se prăbușise la pămînt. Pseudo-Clement putea ști povestea de pe timpul lui Nero.

O altă sursă⁵ pune în legătură ascensiunea lui Simon cu sfârșitul misiunii lui pămîntești. Cu o zi înainte de a se lansa, Simon îi anunță pe cei prezenți: „Mîine am să vă părăsesc, oameni răi și necredincioși, și-mi voi căuta refugiu în preajma lui Dumnezeu, a cărui Putere sînt, chiar dacă mă aflu acum slăbit. În timp ce voi sînteți decăzuți, iată-mă pe mine, Cel-ce-stă-în-picioare etc.”. În aer însă nu va sta mult „în picioare”, căci Sfîntul Petru rosti o rugăciune și Magul fu văzut prăbușindu-se.

3. A treia povestire datează dintr-o epocă mai recentă. Un precursor al lui Mani, „bogat și ingenios saracen”, pe nume Scythianus,

...avea un singur discipol, numit Terebinthus, care a redactat pentru el patru cărți: Misterele, Capitolele, Evanghelia și Tezaurul. Amîndoi s-au dus în Iudeea, unde maestrul a murit și de unde discipolul a fugit în Babilonia. Acolo el a declarat că se numește Buddha, că e născut dintr-o fecioară și a fost hrănit de îngeri în munți. Avu dispute cu mithraistii și nu izbuti să convingă decît o bătrînă. Într-o dimineață, urcat pe o terasă și după niște incantații magice, el încercă să-și ia zborul, dar căzu și se zdrobi. Bătrîna îl înmormîntă...⁶

Zborul magic proiectat de Terebinthus și soldat cu un eșec sîngeros amintește de levitațiile atribuite Apostolului Luminii de credincioșii săi⁷.

Apollonios din Tyana este moștenitorul iatromanților greci și nu ne va mira că Filostrat îi atribuie facultatea de a se deplasa dintr-un punct al spațiului în altul fără zăbavă⁸. Ca și Empedocle, Apollonios ar fi fost răpit la cer în sanctuarul zeiței Artemis-Dicynna din Creta⁹. În călătoria lor în India, Apollonios și discipolul său Damis îi întîlnesc pe „Brahmanii indieni care trăiesc și nu trăiesc pe pămînt, schivnici fără schivnicie, neposedînd nimic decît lumea întregă”¹⁰. Brahmanii

stau în levitație la trei picioare deasupra pământului, „și asta nu din trufie, căci așa ceva le este străin, ci pentru că trebuie să-și practice riturile către Soare deasupra pământului, precum Soarele însuși”. Filozofii în pielea goală din Egipt le sînt inferiori confrăților lor indieni. Ei nu plutesc în aer, dar izbutesc totuși să facă un copac să glăsuiască¹¹.

Pasajele atît de problematice din Arnobius privind facultățile Magilor de a-și transporta clienții la ceruri nu se integrează în același context miraculos¹². Ele se referă probabil la o doctrină precisă, pe care vom încerca s-o identificăm.

Se știe că Arnobius, ereziolog creștin de origine africană, autor al scrierii *Adversus gentes* (sau *nationes*) pe la începutul secolului al IV-lea, în timpul lui Dioclețian, polemizează cu niște adversari pe care-i numește *viri novi*, „oameni noi”. Acești *viri novi* scotează să-și obțină mîntuirea prin trei mijloace :

- 1) filozofie și abstenență ;
- 2) magie, care asigură reurcarea sufletului la originea-i celestă ;
- 3) ritualul etrusc, cu sacrificarea de *hostia animalis*.

Prima doctrină vizată de Arnobius este aceea a „gnosticilor”¹³, aceiași probabil împotriva cărora se dezlănțuise Plotin¹⁴. Și mai mult încă, „gnosticii” ar putea fi chiar membri ai școlii lui Plotin¹⁵. „Sacrificiul etrusc” nu ne interesează aici ; vom reveni imediat la originea doctrinei ascensiunii sufletului¹⁶. Iată mai întîi textele :

Arnob. II 62 (a) : ...*neque illud obrepat aut spe vobis aëria blandiatur, quod ab sciolis nonnullis et plurimum sibi adrogantibus dicitur, deo esse se gnatos*¹⁷ *nec fati obnoxios legibus*¹⁸, *si vitam restrictius egerint, aulam sibi eius patere, ac*

post hominis functionem, prohibente se nullo tamquam in sedem referri patritam^{19*}.

(b): *...neque quod Magi spondent, commendaticias habere se preces quibus emollitae nescio quae potestates vias faciles praebeant ad caelum contendentibus subvolare*^{20**}.

II 66: *...licet ergo tu purus et ab omni fueris vitiorum contaminatione purgatus, conciliaveris illas atque inflexeris potestates, ad caelum ne redeunti vias cludant atque obsaeptiant (sic) transitum...*^{***}

II33: *Cum primum soluti membrorum abieritis e nodis, alas vobis adfuturas putatis, quibus ad caelum pergere atque ad sidera volare possitis*^{****}.

* „...nu vă lăsați mîngîiați de speranța zadarnică pe care v-o nutresc niște impostori cu șleahța lor, că ați fi copii de zeu, eliberați de legile sorții astrale, că ați fi în stare, ducînd o viață frugală, să contemplați curtea (zeului) și să vă întoarceți după moarte, de nimic împiedicați, la sălașul patern” (cf. II 33: „...credeți că nici un obstacol nu vă va putea împiedica să vă întoarceți la curtea Domnului ca la voi acasă”) (n.a.).

** „...(să nu credeți nici în) făgăduielile Magilor că ar deține rugăciuni propitiatorii prin care, înduplecînd nu știu ce puteri, le arată discipolilor lor căile ușoare de a zbura la cer” (cf. II 13: „...ritul artelor secrete, prin care adresați cuvîntul nu știu căror puteri, ca să vă fie binevoitoare și să nu pună obstacole reîntoarcerii voastre la locurile natale”) (n.a.).

*** „...așadar, dacă ești pur și curățat de orice contaminare a viciilor, vei îndupleca puterile și le vei face să se îndure să nu închidă căile de reîntoarcere la cer și să nu bareze trecerea...”

**** „Credeți că, abia eliberați din strînsoarea mădularelor voastre, vă vor crește aripi ce vă vor îngădui să vă îndreptați către cer și să zburați spre aștri.”

Doctrina personajelor lui Arnobius nu pare a avea nimic de-a face cu faptele citate mai înainte, respectiv cu tentativele de zbor ale lui Simon și Terebinthus sau cu translațiile în spațiu efectuate de Apollonios din Tyana. Deși, la prima vedere, avem impresia că zborul către cer se petrece în corp, vom vedea imediat, după ce vom fi identificat doctrina incriminată de Arnobius, că în realitate e vorba doar de *o ascensiune a sufletului*.

Viri novi ai lui Arnobius cred :

- 1) că sînt fiii zeului, consubstanțiali cu el ;
- 2) că se pot întoarce după moarte la sediul divin (ce li se cuvine din cauza figurată la punctul 1) ;
- 3) că toate acestea se obțin ducînd o viață ascetică și practicînd rituri secrete de purificare, ceea ce le asigură :
- 4) complicitatea puterilor care ocupă trecerea dintre pămînt și cerul lui Dumnezeu. Această complicitate le este de asemenea asigurată de cunoașterea anumitor parole (III 3). Doctrina aceasta este identică celei a Magilor care se laudă că ar ști formule propițiilor.

Ipoteza din urmă ne este confirmată de un pasaj ciudat care s-a strecurat într-o scolie la *Tebaida* lui Statius²¹ : „...*licet Magi sphragidas habeant, quas putant Dei nomina continere*”*. E vorba de „sigilii” sau talismane ce permit trecerea prin barierele celeste păzite de „puteri” sau de arhonți.

Menționarea „Magilor” în textul lui Arnobius ar putea trimite la *Oracolele chaldeene* ale lui Iulian Teurgul, al cărui nume apare în alt loc din *Adversus nationes*²², și asta cu atît mai mult cu cît doctrina centrală a *Oracolelor* este *anagogé* sau ascensiunea sufletului la cer²³. Misterul elevației teurgice este precedat de acțiuni rituale care purifică trupul și sufletul²⁴ :

* „...deși Magii posedă sigilii socotite a conține numele zeilor.”

După spusele Chaldeanului, noi nu putem urca spre Dumnezeu decît întărindu-ne vehiculul sufletului prin rituri materiale ; după părerea lui, într-adevăr, sufletul este purificat cu ajutorul pietrelor, al ierburilor, al incantațiilor și astfel e pregătit de ascensiune²⁵.

Dar purificările sînt inutile dacă nu sînt însoțite de anamneza „parolei” de trecere, uitată de suflet în momentul cînd pătrunde în trup :

Această *synthema* care, rostită, face ca Intelectul Suprem să devină favorabil dorinței sufletului, este identică unuia din „simbolurile” (i.e. *voces mysticae*) pe care Intelectul, după un alt Oracol, „le-a semănat peste tot în lume”...²⁶.

Există un singur obstacol ca să fim siguri că doctrina incriminată de Arnobius este aceea din *Oracolele chaldeene* : faptul că în acestea nu se întîlnesc puteri rele ce-ar trebui înduplecate²⁷, ca în gnosticism și hermetism. Dar nimic nu dovedește că „puterile” lui Arnobius ar fi rele. În al doilea rînd, elevația teurgică era un proces inițiativ care, după H. Lewy, *avea loc în timpul vieții* mistului și nu corespundea cu soarta lui postumă. Era un act cathartic, nu eschatologic²⁸. Lucrul acesta pare să corespundă, într-adevăr, cu ceea ce pretindeau Magii la Arnobius (II 62b), dar nu se potrivește cu prima jumătate a pasajului citat, care spune apăsător că întoarcerea la patria divină va avea loc *post hominis functionem*. Or, cei ce se pregăteau mai ales (dar poate nu exclusiv) pentru primejdioasa călătorie a sufletului după moarte erau gnosticii și hermeticii. Nimic însă nu dovedește că ritual „chaldeenilor” n-ar fi prevăzut și un fel de extremă oncțiune pentru înălțarea sufletului celor morți.

Dacă n-ar exista o cezură grafică și semantică între cele două părți, *a* și *b*, ale pasajului II 62, s-ar putea presupune că

virii novi ai lui Arnobius profesau o doctrină unitară, alcătuită din elemente gnostice, hermetice și chaldeene²⁹. Dar Arnobius pare în general a opune, deși declară că postulatele le sînt identice, doctrina acelor *virii novi* celei a Magilor; ele se confundă, de altfel, în pasajul II 13.

La fel, nu e nevoie să-l transformăm pe Porfir în șef al *virii novi* numai pentru că un fragment din *De regressu animae*³⁰ seamănă cu doctrina expusă de Arnobius: „...*utendum alicuius daemonis amicitia, quo subvectante vel paululum a terra possit elevari quisque post mortem*”*. E drept că ascensiunea este aici postumă, dar nicăieri la Arnobius nu e vorba de ajutorul vreunui demon. Titlul de „demon” i s-ar putea potrivi aici în schimb Soarelui care, în *Oracole*, are funcția de „ascensor” (*anagogeus*) al sufletului³¹. Ceea ce le era efectiv comun lui Porfir și acelor *virii novi* era influența lui Numenius³². Numenius expunea în amănunt teoria pogorîrii sufletului în trup și a întoarcerii lui la cer³³, dar nu se ocupa de psihagogi, de demonii prieteni și de parolele de trecere. Sîntem siliți să conchidem că, dacă fragmentul 2 din *De regressu animae* nu provine de la Numenius, el ar putea în schimb foarte bine să rezume o idee „chaldeană”, cu excepția detaliului privitor la caracterul postum al experienței. Dar, iarăși, putem oare fi siguri că teurgii nu practicau ritualul lor de înălțare ca să-și asigure o soartă mai bună după moarte?

Mai rămîne de elucidat sensul ultimului pasaj din Arnobius: „...*cum primum soluti membrorum abieritis e nodis, alas vobis adfuturas putatis, quibus ad caelum pergere atque ad sidera volare possitis*”. Întotdeauna i s-a dat o interpretare prea literală. Chiar și F. Cumont crede că vrăjitorii „pretindeau să-și

* „...slujindu-se de prietenia unui anumit demon care, împingînd puțin, poate ridica pe cineva, după moarte, deasupra pămîntului.”

înzestreze cu aripi victimele credule cînd acestea se vor elibera de trupuri, ca să poată astfel zbura la ceruri”³⁴. În realitate, pretenția „vrăjitorilor” lui Arnobius trebuie să fi fost mult mai nevinovată ; în focul polemicii, ereziologul a folosit pesemne o expresie cam ambiguă, cu intenția precisă însă de a le atribui ceva abracadabrant. Simbolul „aripilor sufletului” provine din *Phaidros* (249a-c): în cursul existenței pămîntești, numai gîndirii cîtorva aleși i se întîmplă „să dobîndească aripi”, datorită anamnezei declanșate de viziunea hiperuraniană a ideilor (249d-250c), comparată cu o „inițiere în mistere” (250c-e) care ajunge să fie o ascensiune ontologică. Platon se slujește de cel puțin trei simboluri luate din patrimoniul imaginilor legate de ascensiunea sufletului: carul cu cai înaripați (246a-b), aripile sufletului și urcarea unor trepte succesive, care simbolizează inițierea în misterele Iubirii³⁵.

În platonismul de mijloc, simbolul are două semnificații distincte: pentru necreștinii precum Albin³⁶, aripile reprezintă gîndirea sau dorința amoroasă care înalță sufletul la contemplarea speciilor ideale; pentru creștini, „aripile sufletului” simbolizează harul Sfîntului Duh și, în cele din urmă, ajung să reprezinte porumbelul evanghelic³⁷.

Plotin, care n-avea cum să ignore metafora platoniciană, are surpriza de a o vedea utilizată de gnosticii (valentinieni) cu care polemizează³⁸. Nu trebuie însă uitat că scrierea lui Plotin nu-i viza direct pe valentinieni, ci pe aceiași *virii novi* din *Adversus gentes*, adică pe membrii propriei sale școli influențați de dogmele gnosticismului siro-egiptean. Pentru adversarii lui Plotin, „pierderea aripilor” exprima păcatul sufletului lumii exilat dincolo de zidurile plenitudinii divine. Pentru Plotin, metafora se putea aplica numai căderii sufletelor individuale în existența pămîntească³⁹. La Basilide, simbolul este folosit în accepția pe care o luase la autorii creștini (aceea a porumbelului

evangelic), dar doctorul alexandrin stabilește de asemenea o legătură între aripi și oncțiune.

Nici una din aceste teorii nu li se potrivește „vrăjitorilor” lui Arnobius, după cum nici interpretarea literală a ceea ce pretindeau ei nu este justificată. Poate tot arta teurgică oferă, încă o dată, o soluție destul de convenabilă pentru aluzia lui Arnobius. La Proclus, „aripile sufletului” aparțin vehiculului luminos, pneumatic, care înfășoară sufletul rațional⁴⁰. Datorită purificării obținute prin „arta hieratică”, corpul pneumatic va urca iarăși pînă la acel *aitherios topos* din care a ieșit :

Iar el spune atunci că... optimul mijloc, pentru corpul luminos, de a-și dobîndi aripile nu constă doar în purificare și în exercițiul apostazei (*apostasis*) – aceasta vizează separarea –, ci și în efortul de obișnuire cu imaterialitatea⁴¹.

Teoria „vehiculului sufletului” este neoplatoniciană⁴², dar e probabil ca *Oracolele chaldeene*, care o ignoră, să fi cunoscut în schimb metafora „aripilor sufletului”. Într-adevăr, ea apare într-un fragment cu sens nu foarte clar la același Proclus⁴³ :

O dată împrăștiat trupul de pe lumea asta, și-a luat avînt către Olimp, purtat pe aripile ușoare ale sufletului, dar nu fiindcă în măruntaie (ale victimelor) s-ar fi sădit vreo vorbă de încredere.

Disoluția trupului corespunde destul de fidel cu *soluti e nodis membrorum* de la Arnobius. Expresiile prea concrete ale acestuia provin pur și simplu din dorința lui de a-și descalifica adversarii, care erau la fel de convinși ca și el însuși că niciodată nu vor crește aripi pe brațele oamenilor, decît în satirele lui Lucian⁴⁴.

Cu toate că tradițiile orientale nu fac obiectul lucrării de față, o excepție se impune în ce privește analiza schemei

eșecului, la care John S. Strong a remarcat asemănări frapante cu unele povestiri budiste⁴⁵. După Strong, unul din paradoxurile budismului constă în a condamna de la bun început orice formă de miracol, inclusiv zborul, deși el face parte din isprăvile cele mai comune ale lui Buddha însuși, ale bodhisattva și ale marilor adepți.

Comentariul la *Dhammapada* precizează că interdicția de a zbura prin aer a fost înfrântă de Buddha însuși, atunci când un „eretic” (un non-budist) l-a provocat la un concurs de miracole. Împotriva argumentului că el însuși interzisese practicarea miracolelor, Buddha a replicat: „N-am prescris nici o regulă pentru mine însumi, regulile sînt valabile numai pentru discipolii mei”. Dar, după numeroase izvoare, printre discipolii săi se numără unii celebri aerobici sau călători prin aer.

Mai multe legende precizează că li se poate întîmpla acestora să-și piardă facultatea de a zbura. Două exemple aduse de Strong arată că pierderea se petrece atunci când intervine dorința carnală. În *Culla-palobhana-jātaka* se povestește întîmplarea cu un călugăr care se oprește din zbor la o casă, unde e întîmpinat de o femeie frumoasă al cărei bărbat era absent. Călugărul nu se poate împiedica s-o dorească pe fermecătoarea-i gazdă, ceea ce-l face să nu-și mai poată lua zborul.

O poveste din *Samkappa-jātaka* ne informează că nici chiar un Bodhisattva nu este imunizat împotriva concupiscentei. Ducîndu-se în zbor la palatul unui rege ca să-și ia pomana, el o surprinde pe regină ieșind goală din baie la al doilea cat al castelului și se vede silit să iasă pe scară: ghimpele dorinței i-a străpuns armura ascetismului. Va trebui să treacă o săptămîină ca să poată zbura din nou.

Putința de a zbura în budism este amenințată sau de dorința sexuală, sau de o *karma* proastă. În orice caz, puterile speciale

sau *siddhi* sînt obținute în budism în conformitate cu principiile riguroase din yoga: concentrare perfectă și meditație neîntreruptă.

În contrast cu facultatea personajelor budiste de a zbura prin aer, și „ereticii” o pot face, dar de astă dată cu mijloace magice care nu necesită din partea practicantului absența dorinței și nici vreo restricție etică sau intelectuală. Asta duce în budism la un dispreț față de magician și de magie care este perfect comparabil cu disprețul creștin ce se exprimă în scrierile pseudo-clementine sau în polemicile lui Arnobius. În comentariul la *Dhammapada* e vorba la un moment dat de un „eretic” care se slujește de puterea sa de a zbura ca să ajungă fără opreliște la etajul al șaptelea al unui palat și să se culce cu o tînără de familie bună. *Dhajavihetha-jātaka* vorbește de un magician care adoră soarele în timpul zilei, iar noaptea zboară direct în apartamentul reginei din Benares.

Se înțelege de la sine că, tot așa cum puterile lui Petru sînt incomparabil mai întinse decît cele ale lui Simon, puterile budiștilor le depășesc de departe pe ale magicienilor. Iar pățania lui Terebinthus, precursorul lui Mani, e deja prefigurată în comentariul la *Dhammapada* relatînd cazul „ereticului” *jaina* Nathaputta care, ca să-și mascheze neputința de a-și lua zborul, se slujește de o întregă punere în scenă, fără a izbuti totuși să scape nevătămat din acea întîmplare.

Cum mărturiile șamanice și orientale nu intră în sistemul acestei cărți, să ne limităm la a semnală aici existența unor importante dezvoltări paralele în mai multe tradiții din lume, dezvoltări care se explică, foarte probabil, pornind de la situații comune mai curînd decît de la o origine comună.

Capitolul VI

Incubație și catalepsie la Plutarh

Studiul miturilor eschatologice ale lui Plutarh¹ ne va permite să surprindem pe viu *Zeitgeist*-ul epocii și să înregistrăm diferențele dintre noua viziune a lumii și concepțiile platoniciene.

Plutarh nu mai era tânăr când, dintr-o ambiție de altfel foarte respectuoasă de a rivaliza cu Magistrul, scrie tratatele *De facie in orbe lunae*, *De genio Socratis* și *De sera numinis vindicta*². Trecuse de cincizeci de ani și, ajuns pe culmile carierei, ocupa funcția de preot la Delphi : în acel moment, în jurul anului 100, se apucă el de aducerea la zi a marilor mituri eschatologice ale lui Platon (*Gorg.* 522d-527c ; *Phd.* 107d-115a ; *Resp.* 614a-621d ; *Phdr.* 246a-257b)³. Aventura personajului său Aridaeus-Thespesius din Soloi are ca model călătoria extatică a lui Er, în timp ce mitul lui Timarh din Cheronea (*De genio...*) se inspiră din *Phaidon*.

Perspectiva lui Plutarh este aproape întotdeauna *inițiatică*, dar sursa lui primă de inspirație rămîne peste tot Platon însuși⁴. Inițierea reprezintă o subvertire a valorilor mundane, ea creează o puternică antiteză eschatologică între soarta celui ales și soarta masei⁵. Ignorarea unui „destin mai bun al defuncțiilor” are o valoare ontologică : ea îi desparte pe cei ce continuă să se complacă în tina lumii de aceia care rezistă conștient la „teama, cutremurarea, sudoarea și stupoarea” morții⁶. Trei

factori revin constant în opera lui Plutarh : referința, explicită sau implicită, la inițiere ; ideile, interesele speculative și clișeele literare ale lui Platon ; în fine, voința de a-l concilia pe Platon cu noul *Zeitgeist* printr-un demers care are o latură extrem de conservatoare (folosirea unor materiale mitologice arhaice, pre-platonice) și o latură inovatoare (sistemul de exegeză contemporană). Fie-ne îngăduit să nu ne pronunțăm asupra „pitagorismului” lui Plutarh. Termenul de „pitagorism” a fost folosit atît de des încît și-a pierdut aproape orice conținut. Este foarte greu de deosebit ce anume provine la Plutarh din tradiția neîntreruptă a învățaților pitagoreici și ce, dimpotrivă, din credințele populare cele mai puțin sofisticate. Foarte adesea, extremele se ating, iar conservatorismul celor mai rafinate spirite nu constă decît într-o reinterpretare a credințelor celor mai „vulgare” și mai persistente. Preferințele filozofilor platonicieni își găsesc expresia cea mai potrivită în spusele personajului celui mai înțelept din *Bacchantele* lui Euripide : „Lucrul înțelept nu este înțelepciunea, nu este să ai gînduri supraomenești” (v. 3945). Comportamentul cel mai irațional și credințele aparent cele mai absurde din popor ascund pesemne vreun adevăr ultim. E de la sine înțeles că pitagorismul s-a nutrit și el din aceste credințe. Dar nimic nu-l împiedică pe Plutarh să o facă și el direct, fără a recurge neapărat la tradiția pitagoreică. Căci el are tot ce-i trebuie ca să înainteze singur cu pași siguri : glasul Maestrului și spiritul Timpului său.

De genio Socratis 589f-592a

Timarh din Cheroneea este, foarte probabil, un personaj născocit de Plutarh, „și își datorează originea cheroneană patriotismului local al autorului”⁷. El manifestă un interes profund pentru

natura demonului socratic și, încercînd s-o înțeleagă, recurge la o catabază în grota de la Lebadeea. Informațiile pe care le dă Plutarh despre acest renumit loc de incubație se potrivesc cu cele ale lui Pausanias (IX 39, 5-14) și cu acelea, mai sumare, ale lui Filostrat (V.A. VIII 19). La paisprezece kilometri de Cheroneea, pe drumul către Delphi, se afla oracolul de la Lebadeea consacrat personajului mitic Trophonius, pe socoteala căruia circulau numeroase legende⁸. Oracolul era consultat din secolul al VI-lea a.C., iar Plutarh trebuie să fi fost la curent cu tradițiile locale, pe care le expunea de altfel într-un tratat ce n-a ajuns pînă la noi⁹. O aluzie din *De defectu oraculorum*¹⁰ pare să indice¹¹ că fratele său Lamprias era însărcinat cu o funcție sacerdotală la Lebadeea. Nu se poate exclude ipoteza ca Plutarh să fi cunoscut o *Eis Trophoníou katábasis* a lui Dicearh, dar savanții moderni înclină să admită totala lui independență față de acest posibil izvor de informații¹². Cel ce voia să consulte oracolul, ne înștiințează Pausanias, trebuia să se supună unei „purificări” comportînd abținerea, cîteva zile, de la „cele neîngăduite”. Un fragment al poetului comic Cratinus aduce o informație suplimentară: era vorba, de bună seamă, de tabuuri alimentare¹³. Postulantul făcea o baie rituală în apele Herkynei, dar oracolul nu putea fi consultat decît dacă măruntaiele unui berbec negru sacrificat noaptea într-un șanț arătau semne favorabile¹⁴. Atunci postulantul era din nou spălat în apele rîului și doi copii numiți *Hermai* îi ungeau corpul cu ulei. Preotul îl ducea apoi în apropierea a două izvoare numite Lethe și Mnemosyne, care figurau de altfel în peisajul eschatologic de pe lamelele de aur din Magna Graecia¹⁵. Bînd din cel dintîi, el își uita trecutul, în timp ce apa celui de-al doilea îi permitea să-și amintească oracolul. După ce cădea în adorație dinaintea statuii zeului, postulantul era îmbrăcat cu o tunică de in alb și condus la intrarea grotei.

Cobora o scară ce ducea la un orificiu strîmt, în care trebuia să intre cu picioarele înainte, ținînd în mîină o turtă cu miere. Era aspirat în *adyton* de un suflu puternic¹⁶.

Consultarea oracolului dura mult, iar revelația era comunicată fie printr-o viziune, fie printr-o „voce”. La sfîrșit, se ieșea la fel cum se intrase, adică cu picioarele înainte. Acest moment al scenariului ritual, ca și prezența izvoarelor eschatologice și a prăjiturii mortuare, indică faptul că postulantul era omologat cu un mort, iar ritul, în întregul lui, avea legături profunde cu inițierea¹⁷.

Scenariul consultării oracolului are un caracter extrem de arhaic. Grota joacă un rol foarte important în inițierea șamanică¹⁸, iar riturile de intrare într-o grotă au întotdeauna un scop extatic¹⁹. O tradiție analoagă celei a grotei lui Trophonius a subzistat în Irlanda pînă în secolul al XVIII-lea. Apocalipsa cavalerului Owein, protagonistul din *Tractatus de Purgatorio Sancti Patricii*, scris pe la 1188-89 de călugărul cistercian H. de Saltrey, seamănă mult cu aceea a lui Timarh²⁰. Oricum, nivelul istorico-cultural cel mai arhaic pînă la care urcă incubația sau viziunea extatică obținută într-o grotă este reprezentat de inițierile șamanice²¹.

Toate acestea sînt valabile, cum bine a văzut J. Hani²², nu numai pentru preliminariile incubației, ci și mai ales pentru viziunea catalepticului Timarh. Abia descins în obscuritatea grotei,

...i se păru... că primise o lovitură în cap, însoțită de un zgomot asurzitor, și că suturile craniului i se desfăcuseră ca să lase sufletul să iasă²³.

Întoarcerea sufletului în trup se petrece în același fel :

...simți iarăși o durere violentă la cap, ca și cum ar fi suferit o strînsoare puternică²⁴.

După cum foarte bine a observat J. Hani, există o strînsă asemănare între desfacerea suturilor craniene la Timarh și obținerea liberei circulații a sufletului în afara corpului prin *sutura frontalis* la indo-tibetani²⁵. *Brahmārandhra* sau „ciocul lui Brahma” este într-adevăr deschiderea craniană care permite, după aceste tradiții, ieșirea sufletului. În șamanism există credințe analoage : în timpul extazului, sufletul iese din trup prin cap ; sufletul unui bolnav îi este reinsertat în trup prin cap²⁶ ; în fine, sufletul unui șaman pătrunde în trupul viitoarei sale mame tot prin cap²⁷. E posibil ca reprezentările șamanice să se fi format sub influența credințelor indo-tibetane, dar nici ipoteza inversă nu e mai puțin întemeiată. Să ne gândim numai la tradițiile grecești arhaice privind raportul dintre *psyché* și cap, adunate de R.B. Onians²⁸ (dar criticate recent de J. Bremmer²⁹), sau la importanța pe care o ia acest motiv la Platon³⁰. Chiar dacă localizarea sufletului în cap nu era generală în Grecia, credința aceasta exista fără doar și poate încă din epoca homerică. Plutarh nu face decît să-i adauge amănuntul „șamanic” al desfacerii suturilor craniului.

Sufletul lui Timarh, eliberat de trup,

...avu mai întîi impresia că respira din nou după ce fusese pînă atunci îndelung comprimat și că devenea mai mare ca înainte, precum o velă care se umflă în vînt³¹.

El ascultă armonia sferelor³² și contemplă aștrii sub formă de insule plutitoare în eter³³. În mijlocul insulelor se află un lac, care corespunde probabil cu sfera celestă. Un curent mai rapid reprezintă ecuatorul celest, în timp ce zodiacul este situat pe centura tropicală. Sub acoperirea limbajului poetic, Plutarh introduce și alte noțiuni astronomice, ca aceea de înclinare a eclipticii. Comportamentul insulelor este diferit : cele mai multe, reprezentînd stelele fixe, sînt antrenate în

mișcarea sferei, pe cînd celelalte – adică planetele – descriu un itinerar, capricios în aparență, care decurge din combinarea propriei lor mișcări cu aceea a sferei celeste³⁴. Două fluvii de foc se aruncă în mare, aluzie probabilă la peisajul eschatologic din *Phaidon* 111d, dar corespunzînd aici celor două brațe ale Căii Lactee³⁵.

Privind în jos, Timarh vede

...o mare prăpastie... rotunjită, asemănătoare cu o sferă tăiată, înspăimîntătoare și adîncă, plină de tenebre groase ce nu stăteau locului, fiind adesea agitate ca niște valuri³⁶.

De acolo se înalță gemete de animale, plîsete de bărbați și de femei însoțite de un zgomot confuz. Cuvîntul care indică agitația tenebrelor, *ektaratoménou*, „este ales cu bună-știință pentru Tartar”, explică F. Cumont, căci derivarea lui Tartaros din *taratto* era curentă³⁷. Aici însă Plutarh ia distanță nu numai față de Hesiod³⁸, ci și față de Platon, pentru care Tartarul era un spațiu subteran. Explicația cea mai convenabilă³⁹ este că e vorba în acest pasaj de *Pămîntul nostru*. În *De facie...* 940f, se afirmă că un locuitor de pe Lună care s-ar uita în jos la Pămînt ar avea impresia că vede Hadesul și Tartarul.

Yvonne Vernière⁴⁰ revine la explicația lui F. Cumont și a lui G. Soury⁴¹, după care porțiunea de sferă ar reprezenta emisfera inferioară a lumii. Chestiunea este de fapt destul de încurcată : A. Corlu nu respinge nici el această ipoteză⁴², în vreme ce F. Cumont pare favorabil în altă parte ideii că prăpastia reprezintă chiar Pămîntul⁴³. Interpretarea din urmă, propusă de R. Heinze și urmată de G. Méautis și A. Corlu, ni se pare cea mai rezonabilă. În *Phaidon* 109, Pămîntul *nostru* văzut de pe *Adevăratul Pămînt*, adică de la suprafața Pămîntului, ar apărea ca o prăpastie adîncă⁴⁴. Sufletul lui Timarh a ajuns acum la înălțimile rarefiate, nu departe de Lună, dar încă foarte departe

de zeii astrali superiori ce-i vor rămîne de altfel inaccesibili⁴⁵. La acest punct al călătoriei sale extatice, un Glas fără trup îl interpelează pe Timarh, înștiințîndu-l că e dispus să-i dea explicații despre ceea ce a văzut deja, dar nu și despre „regiunile superioare, (căci) ele aparțin altor zei”⁴⁶. Timarh va trebui mai ales să se limiteze la a pune întrebări despre „lotul, partea (*moira*) Persefonei..., una din cele patru împărții ce-și datorează frontierele Styxului”⁴⁷. Timarh întreabă ce este Styxul, iar Glasul îi răspunde :

E drumul Hadesului. Vine din față și, în punctul lui cel mai înalt, delimitează zona de lumină. Urcă, după cum vezi, din Hades și, acolo unde, în revoluția lui, atinge lumina, mărginește ultimul ținut al universului. Sînt patru principii în toate : cel dintîi este acela al vieții ; al doilea, al mișcării ; al treilea, al generației ; iar ultimul, al corupției. Unitatea (*Monas*) îl leagă pe primul de al doilea în invizibil, *Nôus* pe cel de-al doilea de al treilea în regiunea Soarelui, Natura (*Physis*) pe al treilea de al patrulea în regiunea Lunii. O Parcă, fiică a Necesității, are menirea de a păzi fiecare legătură : Atropos pe prima ; Clotho pe a doua ; Lachesis, de care depinde rotirea generației, pe cea de-a treia, a Lunii.

Luna, care este „proprietatea demonilor pămîntești”, se află puțin deasupra Styxului ; acesta o atinge însă la intervale regulate⁴⁸. În acele momente (eclipsele lunare), anumite suflete se desprind de pe Lună și recad în ciclul metensomatozei⁴⁹.

Teoria celor trei articulații cosmice și a eclipselor ca momente de întîlnire dintre Lună și Hadesul terestru fusese deja expusă în *De facie...*, 944a-c și 945c-d. În timpul eclipselor, sufletele celor vinovați urcă înspre Lună prin conul de umbră al Pămîntului ; spre a fi alungate, se lovesc obiecte răsunătoare de bronz. Luna are două fețe care comunică prin două văi, două

„mari trecători” : o anticameră, o „Casă a Persefonei” se află în fața Pământului, în timp ce „Cîmpiile Elizee” îi întorc spatele. O falie lunară adîncă, „văgăuna Hecatei”, e locul unde sufletele rele sînt chinuite⁵⁰.

Savanții moderni⁵¹ consideră că teoria punctelor de articulație cosmică provine de la Xenocrate, care deosebește trei regiuni ale lumii : ultraceastă, ceaastă, infraceastă⁵². Se poate totuși obiecta că cele trei „stații” de la Plutarh (Soarele, Luna, Pământul) n-au nimic de-a face cu împărțirea lui Xenocrate. Pentru H. Dörrie, ierarhia Moirelor se explică tot prin influența acestuia⁵³. Conform vechii ipoteze emise de *religionsgeschichtliche Schule*, cele trei niveluri cosmice de la Plutarh ar proveni din cele trei ceruri ale cosmologiilor iraniene. Teoria aceasta a fost primită cu prea mult entuziasm de cei mai mari cercetători din perioada interbelică. Cele „trei ceruri”, care se regăsesc nu numai în credințele indo-iraniene, ci și la greci și babilonieni, nu provin dintr-o unică sursă. De altfel, călătoria lui Timarh se oprește la primul etaj, probabil suprafața Pământului, imediat sub Lună. El nu-i va putea vedea pe zeii astrali superiori și deci întreaga ipoteză cu privire la aceștia rămîne de domeniul conjecturii. Cam în aceeași perioadă în care Plutarh își compunea *De genio...* (cca 100 p.C.), o altă teorie privind ascensiunea sufletului își făcea probabil apariția pe scena culturală a timpului – o vom descrie cu scrupulozitate în capitolul următor. În acest tip de psihanodie cu rădăcini în vulgata hermetică precreștină, sufletul parcurge toate cele șapte ceruri planetare, ca să-si găsească odihna în ogdoadă. Dacă interpretările noastre sînt corecte, Plutarh nu rămîne cu totul în afara ideilor astrologiei hermetice. Dar, față de un Numenius din Apameea, el reprezintă încă vechea școală platoniciană. Dimpotrivă, *Oracolele chaldeene*, terminate probabil în cea de-a doua jumătate a secolului al II-lea (epoca lui Numenius și a lui

Celsus)⁵⁴, vehiculează și ele doctrina celor trei zone cosmice (inteligibilă, eterată, sublunară)⁵⁵.

Prezența Styxului în zona sublunară este perfect previzibilă în climatul cultural al timpului. Am analizat deja dezvoltarea ideilor privitoare la eschatologia celestă (cap. II). Plutarh nu face decît să transporte în cer peisajul eschatologic subteran al lui Platon, împreună cu fluviile sale infernale. În cele două fluvii de foc care se varsă în marea celestă (590f) putem identifica Pyriphlegetonul și Cocytul din *Phaidon* 111d, care curg în sens contrar unul față de altul. Dar motivul unui fluviu celest de foc ar putea proveni din apocaliptica iudaică, unde își făcuse deja apariția în secolul al II-lea a.C., în *Cartea lui Daniel* (VII 10). E drept că descrierile fluviului de foc, așa cum apar la Origen, în *Extrasele* valentinienne ale lui Theodot și în *Cartea ebraică a lui Enoh*⁵⁶, în Talmudul babilonian⁵⁷ ca și în cele trei *midrashim* redactate între secolele al VI-lea și al IX-lea⁵⁸, diferă complet de Styxul lui Plutarh. E vorba de o tradiție separată, plămădită de rabinii secolului al III-lea⁵⁹ și adaptată probabil de autorii creștini și gnostici la propriile lor sisteme de gândire⁶⁰. F. Sagnard a încercat să-l identifice pe acel Theodot, autor al *Extraselelor* comentate de Clement din Alexandria⁶¹. Ipolit⁶² îl citează pe un anume Theodot din Bizanț (secolul al II-lea), zis „Pielarul”, care avea un discipol numit și el tot Theodot, zis „Bancherul”⁶³. Chiar dacă *Extrasele* nu datează din epoca lui Valentin, probabil că nu-i sînt nici cu mult posterioare. Trebuie deci să dăm puțin îndărăt apariția motivului în iudaism, ca el să fi avut timpul de a fi reluat de școala valentiniană orientală, așa cum presupune Edsman.

Dimpotrivă, fluviul de foc de la Origen nu prezintă trăsăturile cele mai caracteristice ale motivului iudaic, așa cum se regăsesc ele în *Extrase*, cap. 38, sau în *Enoh-ul ebraic* (cca 250 p.C). La Origen, fluviul n-are nimic de-a face cu Tronul lui Dumnezeu,

după *topos*-ul din Daniel (VII 10). Cel puțin în cinci pasaje citate de Edsman⁶⁴, fluviul de foc e pus în legătură de către Origen cu sabia de foc a Heruvimului care păzește intrarea în grădina Edenului⁶⁵. *Extrasele*, cap. 38, exploatează pasajul din *Cartea lui Daniel*, dar îi adaugă cel puțin un amănunt provenit din speculațiile rabinice : fluviul de foc curge în vidul creației, „care este Gheena, iar aceasta nu ajunge niciodată să se umple cu foc”. Talmudul babilonian⁶⁶ atribuie originea acestei credințe rabinului Zutra' bar Tobiah, întemeietor, în 219, al școlii superioare de la Sura pe Eufrat. O regăsim în *3 Enoh*⁶⁷ :

Și fiecare fluviu descrie un cerc în cele patru direcții în 'Arabot Raqia', iar (de acolo) ele cad... peste capetele celor răi care se află în Gheena.

La începutul secolului al III-lea sau chiar înainte, rabinii contaminaseră două pasaje biblice : Daniel (VII 10), despre torentul de foc, și Ieremia (XXIII 19), despre furtuna lui Dumnezeu care cade peste capetele necredincioșilor. *Excerpta ex Theodoto* au fost influențate de speculațiile rabinice, ceea ce nu mai este valabil pentru Origen.

Lucrurile se complică însă puțin, pentru că Styxul lui Plutarh îndeplinește o funcție aproape similară : deși nu curge *în jos*, peste capetele necredincioșilor, el provine totuși din Hades și are o foarte strânsă legătură cu păcătoșii. Se pot avansa două ipoteze la fel de justificabile (sau refutabile) : sau Plutarh a avut cunoștință despre o tradiție iudaică (care, în cazul acesta, ar fi cu mult anterioară secolului al III-lea), sau rabinii din secolul al III-lea au utilizat mitul lui Plutarh ca pe un fel de catalizator între Daniel (VII 10) și Ieremia (XXIII 19).

N-avem a ne ocupa de doctrina *demonului*⁶⁸ la Plutarh, nici de cazul lui Hermodor (= Hermotim) din Clazomene (592d), pe care l-am menționat în cap. I *supra*. Ideea tripartiției omului

(trup, suflet, *noûs*) este platoniciană⁶⁹. Formulele lui Plutarh sînt calchiate după cele ale lui Platon, de pildă din *Timaios* 70a⁷⁰, *Phaidros* 247c⁷¹ etc. Elementele din scenariul mitului lui Timarh sînt adesea greu de identificat, dar o dată identificarea făcută, întotdeauna e vorba de o interpretare mai mult sau mai puțin fidelă a eschatologiei platoniciene.

De sera numinis vindicta 563b-568f

În timp ce peisajul eschatologic din mitul lui Timarh e construit pornind de la elemente aproape întotdeauna identificabile, nu la fel se întîmplă cu mitul lui Aridaeus-Thespesius din Soloi. În acest mit din urmă, topografia lumii de dincolo are un caracter extrem de vag.

Viziunea lui Timarh era obținută în mod voluntar. Aridaeus din Soloi, ca și modelul său, Er, o obține accidental. În primul caz, e vorba de o *quest* (ca să folosim terminologia curentă referitoare la inițierile șamanice)⁷². Al doilea caz nu intră exact în fenomenologia a ceea ce se numește în șamanism *call*, ci mai curînd în aceea, extrem de bogată, a „accidentului electiv”⁷³, care se bucură de un prestigiu enorm în literatura parapsihologică mai mult ori mai puțin serioasă. În mitul lui Thespesius, acest motiv introduce elemente moralizatoare: Aridaeus, după ce a risipit bunurile familiei, încearcă să facă din nou avere prin mijloace necinstite. Oracolul lui Amphilochos din Cilicia îi prezice că va fi mai fericit după moarte, ceea ce chiar se va și întîmpla:

Căzu de la oarecare înălțime, se lovi la ceafă și muri, nu dintr-o rană, ci numai de la această lovitură. După trei zile, era deja dus la groapă, cînd își recăpătă dintr-o dată forțele și,

revenindu-și, suferi o nemaipomenită schimbare de viață. Căci cilicienii nu cunosc vreun alt om din vremea aceea care să-și respecte mai bine cuvântul, să fie mai cucernic în fața divinității, mai necruțător față de dușmani și mai sigur față de prieteni (563d, p. 121 Méautis).

Această modificare a condiției sale exterioare și interioare este marcată de o schimbare de nume. Aridaeus pare o deformare de la numele tiranului *Ardiaeus* (*Ardiaios*) din *Republica* (615e)⁷⁴, condamnat pe vecie la chinurile Tartarului. Dimpotrivă, vocabula *thespesios* face aluzie la „lucruri divine și străni”⁷⁵ sau, ca să reluăm un pasaj al lui G. Soury⁷⁶, „acest cuvânt, care înseamnă divin, minunat, i se potrivește celui care, printr-o adevărată favoare divină, un «har», s-a putut «converti»”.

Ceea ce i se întâmplă catalepticului în perioada lui de moarte aparentă coincide în general cu experiența vizionară a lui Timarh din timpul incubației în grotă lui Trophonius. Sufletul rațional al lui Aridaeus iese din trup, provocându-i o schimbare (*métabolé*) a conștiinței comparabilă cu senzația „unui marinar ce cade de pe corabie în abis”. Această dezorientare inițială se transformă în viziune intelectuală plenară: el are impresia de „a respira cu tot corpul”, în timp ce sufletul, „deschizându-i-se ca un ochi unic”, poate privi „în toate părțile odată”⁷⁷. Dusă de lumina astrală, comparată cu o mare liniștită, *psyché*, care „se mișca în toate sensurile cu ușurință și rapiditate” (563f, p. 79 Vernière), contempla sufletele morților ce urcă din zonele joase. Ele seamănă cu niște bule luminoase care se transformă apoi în mici figurine umane. Unele se înalță direct în sus, în timp ce majoritatea, speriate, se lasă antrenate într-o mișcare dezordonată. Sufletul unei rude se apropie de el și-l strigă pe numele lui *cel nou*, Thespesius.

Precum Glasul din mitul lui Timarh, această rudă moartă la o vîrstă fragedă are funcția literară de a-i explica extaticului conținutul viziunii lui.

Scenariul apocalipsei se articulează în șapte secvențe principale care preced trezirea personajului :

1. Mesagerele Dreptății.
2. Culoarea sufletelor.
3. Soarta inițiaților dionisiaci (Lethe).
4. Craterul viselor.
5. Oracolul lui Apollon.
6. Chinurile infernale.
7. Metensomatoza.

1. Adrastea, fiica lui Zeus cu Ananke, administrează dreptatea prin cele trei Erinii : Poine, Dike și Erinys. Poine se ocupă de greșelile ușoare, Dike de vinovații gravi, dar care pot fi aduși la calea dreaptă, iar Erinys de vinovații înrăiți, incurabili, pe care-i aruncă în Tartar.

Ceea ce trebuie să facă Dike și Erinys nu a suscitât comentarii. Nu acesta este și cazul pentru Poine, care se ocupă de „cei ce sînt pedepsiți în trupurile lor și prin trupurile lor” (564e : *en sómati kai dià somáton kolazomé nous*). Mai departe, se precizează printr-o comparație cu pedepsele practicate de persani că e vorba de „pedepse exercitate asupra bunurilor și a trupurilor” (565a, p. 81 Vernière). După Yvonne Vernière, pasajul nu ridică nici o problemă de interpretare : „Cine a plătit pe pămînt, dincolo de mormînt scapă de cele mai groaznice pedepse”⁷⁸. Pentru G. Méautis, Poine

...îi pedepsește pe cei vii, ea este cauza bolilor, a schimbărilor de soartă care ne lovesc. Sînt pedepse ușoare, insuficiente, care nu reprezintă nimic dacă le comparăm cu cele ce ne

așteaptă după moarte, la care nici nu visăm. Este însă limpede indicat că această pedeapsă are un singur scop – îndreptarea celui vinovat⁷⁹.

Aceste două interpretări, care se completează una pe alta, lasă totuși în umbră două întrebări la care n-avem nici o pretenție să răspundem noi :

a) Ce se întâmplă după moarte cu sufletele pedepsite „în trup” ?

b) Cum trebuie înțeleasă expresia *dià somáton* ? Cuvântul *dia* poate avea două nuanțe distincte : cauzală (în acest caz, e vorba de pedepse corporale *din cauza* unor transgresiuni de aceeași natură) și *instrumentală* (în acest caz, sufletul vinovatului se va reîntoarce imediat în ciclul metensomatic, va fi pedepsit prin asumptia unui nou trup)⁸⁰.

2. Pasiunile pămîntești lasă cicatrice pe suflete (565b). Motivul apare deja în *Gorgias* 523b-524e⁸¹. Însă doctrina culorilor sufletelor dezincarnate este originală (565c-d) :

Culoarea întunecată și murdară este spoiala josniciei și a cupidității, culoarea roșie și arzătoare – a cruzimii și a durității. Când apare o nuanță verde, acolo se află necumpătarea în plăceri care anevoie se dezrădăcinează. Reaua credință, însoțită de invidie, emite un violet nesănătos (p. 126, cf. Méautis, minus ultima frază, la care preferăm traducerea Yvonnei Vernière, p. 81).

Culorile sînt produse pe pămînt de viciile respective și nu vor dispărea decît după purificarea în dicasteriul lui Dike. Dacă acest tratament drastic nu duce la nimic, sufletul impenitent se va încarna într-un trup de animal, ca să-și satisfacă propriile-i dorințe presante (565d).

G. Méautis a pus în lumină asemănări destul de uimitoare între doctrina aceasta și doctrinele teozofilor moderni⁸². Analogiile nu explică totuși nimic și nu se poate deduce din ele că o „tradiție pitagoreică” neîntreruptă ajunge de la izvorul lui Plutarh pînă la noi.

Constatînd unele asemănări între viciile menționate în textul lui Plutarh și viciile atribuite planetelor într-un text al lui Servius, precum și existența unei anumite analogii între culorile atribuite planetelor de către vulgata hermetică și culorile prezente la Plutarh, am tras concluzia cam grăbită că sursa lui Plutarh ar fi trebuit să fie o scriere hermetică precum *Panaretos*, menționată de Paul din Alexandria. În realitate, în timp ce viciile la Plutarh, astrologia hermetică și Servius se dovedesc efectiv foarte asemănătoare între ele, doctrina culorilor la Plutarh nu corespunde decît în parte tradițiilor astrologice, în care lui Jupiter i se atribuie mai totdeauna culoarea *albă*⁸³, și nu violetul care i-ar reveni după textul lui Plutarh. În fine, Plutarh se referă numai la patru culori, nu la cinci, după numărul planetelor. Probabil că se inspiră aici de la culorile celor patru „cartiere” ale Romei, după împărțirea lui Romulus. Echipajele „cartierelor” participante la cursele de cai aveau și o divinitate planetară tutelară, dar, ca și în astrologie, și în acest caz culoarea lui Jupiter nu era violetul, ca la Plutarh, ci *albul*⁸⁴.

3. Unul dintre cele mai interesante pasaje ale mitului lui Thespesius (565e-566a) pomenește de o „prăpastie adîncă” aidoma unei „grote dionisiace”, numită Lethe (*cf.* cap. III, *supra*). Înconjurată de o vegetație luxuriantă și îmbătate de mirosurile ei dulci, sufletele cunosc acolo o plăcere continuă: locurile sînt pline de „dansuri bahice, de rîsete, de tot felul de jocuri și distracții”. Prin acest lăcaș fermecat trecuse Dionysos în ascensiunea-i celestă. Mai tîrziu, tot această cale o urmase, în *anagogé*, Semele.

Motivul grotei dionysiace a fost studiat cu minuțiozitate de Y. Vernière⁸⁵, ceea ce ne scutește de a-l mai aborda aici. După descrierea prăpastiei Lethe, călăuza lui Thespesius îl împiedică pe acesta să coboare acolo,

...spunându-i... că partea rațională a sufletului se dizolvă și se umezește prin voluptate, iar iraționalul și trupescul, reînsuflețindu-se și luînd un aspect carnal, readuc amintirea trupului (566a, p. 128 Méautis).

Atunci partea rațională a sufletului simte dorința de a se încarna. Urmează celebrul joc de cuvinte etimologic a cărui paternitate pare să-i revină lui Plutarh : nașterea (*genesis*) este o „înclinație către pămînt” (*epi gên neûsis*). Îl regăsim în fragmentul din *De anima* la Stobeus (1089h) și apoi la Plotin, Porfir, Iamblichos, Iulian, Damascius, Olympiodor și Psellos⁸⁶. Ideea îngreunării sufletelor sub efectul „umezelii” pe care o absorb vine probabil de la Heraclit⁸⁷. Dar legătura dintre soarta inițiaților dionysiaci și reîncarnare provine dintr-o considerație de alt gen, care ne îngăduie să privim altfel ierarhia misterelor în concepția lui Plutarh. Acesta, fără să nege orice valoare inițierii dionysiace, o socotește *inferioară*, căci ea duce cu necesitate la întoarcerea individului în ciclul metensomatic. Or, fragmentul VI din *De anima* afirmă că adevăratul inițiat este acela care nu va mai coborî niciodată din lăcașul său ceresc în tina lumii. Cei mai mulți savanți sînt de acord că e vorba de inițiații de la Eleusis. Chiar presupunînd că existau pe timpul lui Plutarh rituri de inițiere orfică, nu către acestea poate să meargă preferința scriitorului beoțian căci, cum vom vedea mai departe, el îl consideră pe Orfeu un personaj de rangul al doilea. Dar atunci, cum se explică importanța pe care pare s-o acorde mitului (orfic) al sfîșierii copilului Dionysos de către Titani (de vreme ce spune limpede că e vorba de un mister

aflat sub pecetea secretului inițiativ – *De esu carnum* 996c)? Relațiile complexe dintre Eleusis și orfism în epoca clasică au fost analizate în recenta lucrare a lui F. Graf⁸⁸, care se arată destul de sceptic în utilizarea mitului lui Dionysos-Zagreus la micile mistere de la Agra. Există totuși mărturia lui Ștefan din Bizanț (s.v. *Agra*), care afirmă că aceste mistere erau *tôn peri tôn Diónyson*, că reprezentau mitul lui Zagreus. Indicația pare valabilă pentru epoca lui Plutarh.

4. Cît despre Orfeu, el apare în mitul din *De sera...* sub o lumină nu prea favorabilă. Cînd Thespesius ajunge la craterul în care trei demoni amestecă substanța iluzorie a viselor, călăuza sa îi oferă explicația că

...Orfeu înaintase pînă acolo cînd venise să caute sufletul soției sale și, printr-o eroare de memorie, transmisese oamenilor o părere falsă afirmînd că, pentru zei, oracolul lui Apollon și cel al Noptii erau comune. De fapt, Apollon n-are nimic de-a face cu Noaptea. Însă... oracolul Noptii și al Lunii sînt comune și în nici un punct al Pămîntului nu sînt fixe și n-au un singur sălaș, ci rătăcesc pretutindeni deasupra oamenilor, prin vise și imagini (566b-c, p. 129 Méautis).

În consecință, puterea lui Orfeu nu e mare, de vreme ce el nu izbutește să depășească limita pusă de craterul imaginației onirice. În plus, el nici măcar nu-și amintește corect ce a văzut!

În tradiția platoniciană, orice referință la crater trimite automat la *Timaios* (35a; 41d), dar interpretarea și mitologia lui variază după autori. *Viri novi* ai lui Arnobius (II 25), care coincid probabil cu gnosticii lui Plotin (II 9, 6), par să fi multiplicat numărul craterelor⁸⁹. Referințe mai precise există la Macrobius, provenind poate din *Comentariul la Timaios* al lui Porfir⁹⁰.

Cele două cratere, al lui Plutarh și al lui Macrobius, conțin o materie „înșelătoare”, dar motivele „capcanei” întinse de materie sînt deosebite la unul față de celălalt : în timp ce la Macrobius craterul sideral al lui *Liber pater* trimite direct la *Timaios*, nu la fel se întîmplă cu craterul oniric al lui Plutarh. Între cele două singurul punct comun este referința – e drept, importantă – la Orfeu. Macrobius însă nu-i atribuie craterului o origine „orfică” : el se limitează la explicația „orfică” (în realitate, neoplatoniciană) a craterului, anume ca *noûs hylikón*.

5. Pentru Plutarh, Dionysos și Orfeu (cu excepția lui Dionysos-Zagreus al micilor mistere de la Agra, pe care nu-l asociază cu orfismul) sînt figuri de planul doi. Dimpotrivă, zeul Apollon este plasat de el într-o regiune celestă total inaccesibilă experienței umane. Thespesius nu are nici măcar capacitatea de a suporta lumina care emană din trepiedul apollinian, dublet ceresc al celebrului trepied delhic. Dionysos și Orfeu sînt figuri „mistice”, ambigue, care au strîns legături cu vicisitudinile omenești. Apollon, în schimb, este inabordabil. Chiar Sibylla, care proferă oracole⁹¹, este o ființă mai apropiată de Pămînt – ea zboară de colo-colo pe suprafața Lunii : oricum, nu are un caracter solar, ca zeul ce-o inspiră.

6. Ajuns la locul chinurilor infernale, Thespesius se pomeneste în fața unei scene patetice : propriul lui tată este dus de niște demoni înfricoșători către ieșire (pentru a fi torturat). Categoriile de supliciați sînt doar patru :

- a) ipocriții, care sînt jupuiți de piele și întorși ca o mînușă, cu măruntaiele spre exterior ;
- b) dușmanii din timpul vieții, care se devorează unul pe altul ;

- c) marii păcătoși (căroră nu li se specifică păcatele), care sînt cufundați în eleștee de metal topit (aur, fier) sau, dimpotrivă, răcit (plumb);
- d) recidiviștii, a căror vină s-a răsfrint asupra descendenților lor și care sînt persecutați de aceștia.

Ordalia metalului topit nu e aplicată decît *indivizilor* vino-vați și nu, ca în zoroastrism, tuturor celor vii. Nu e nici urmă de judecată de apoi la Plutarh⁹². Cît privește chinurile, nu există absolut nici un motiv de a le căuta originea în Orient; toate modelele pot fi grecești⁹³.

7. Ultimul episod eschatologic contemplat de Thespesius este reîncarnarea sufletelor. Dintre acestea, cel al lui Nero ar trebui să ia forma unei vipere (presupuse a-i sfîșia măruntaiele mamei sale), dar capătă *in extremis* o soartă mai bună⁹⁴, fiindcă aparține împăratului care le acordase libertatea grecilor.

Pasajul final al dialogului pune cîteva probleme de interpretare. O femeie minunată și imensă pare, deși o alta încearcă s-o împiedice, să imprime în Thespesius memoria apocalipsei sale cu ajutorul unei „baghete incandescente”. După care, „ca aspirat de suflul violent și irezistibil al unei trombe” (568a, p. 85 Vernière), sufletul catalepticului se întoarce în trup în clipa cînd acesta era cît pe ce să fie înmormîntat.

Scenariul apocalipsei lui Thespesius rămîne fidel mitului lui Er. Singura diferență cu adevărat importantă dintre cele două povestiri constă în schimbarea cadrelor cosmologice tradiționale. În epoca lui Plutarh, eschatologia celestă se generalizase.

Capitolul VII

Ordinea și dezordinea sferelor

1. Spiritele eminente din epoca lui Basilide, a lui Numenius, a lui Celsus și a celor doi Iulian (Chaldeanul și fiul său, Teurgul) erau frământate de o întrebare ce va găsi la noi prea puțină înțelegere și încă și mai puțină îngăduință : cum oare pogoară sufletul din cer și pe ce cale se întoarce el în patria-i celestă ? Scrierile hermetice și gnostice, apoi neoplatonismul de la Plotin la Proclus, împărtășesc interesul pentru misterul fundamental al nașterii și al echivalentului ei invers : moartea. Căci, dacă nașterea este o „înclinație” sau o coborîre către pământ, moartea nu poate fi decît contrariul ei : o ascensiune, urmînd aceeași cale, pînă la locul de proveniență a sufletului indestructibil.

Doctrina variază în funcție de curentele spirituale și autorii considerați. Pentru A.J. Festugière, ea cunoaște două variante principale : o variantă „demonizată”, care se regăsește în hermetism și gnosticism și care presupune dobîndirea treptată de către suflet a viciilor planetare la coborîre și depunerea lor la urcare ; și o variantă „normală”, prezentă mai ales în neoplatonism, în care sufletul dobîndește anumite însușiri în sfere pe parcursul coborîrii, pentru a se dezbăra de ele la urcare.

În general, textele se ocupă numai de un singur moment al procesului de cosmizare-decosmizare a sufletului, deoarece momentul celălalt nu face decît să răstoarne desfășurarea celui dintîi, fără a-și schimba prin asta structura.

2. Dacă ne luăm după W. Bousset, varianta „demonizată” a doctrinei se regăsește la gnosticii Basilide și Isidor, fiul acestuia. Basilide era un creștin extrem de erudit din Alexandria (secolul al II-lea p.C.), a cărui gândire a fost influențată de creștinismul egiptean, de gnoza vulgară și de platonismul epocii sale¹. Pentru Basilide, *pneuma* transcendentă a omului e atașată de o *psyché* accidentală ce aparține cosmosului². Viciile cosmice atacă sufletul și se încrustează în el sub forma unor excrescențe sau „apendice” (*prosartemata*)³. O concepție similară trebuie să fi fost susținută și de Isidor, autorul unui tratat *Despre sufletul accidental*⁴.

După W. Bousset⁵, care-l urmează aici pe R. Reitzenstein⁶, Iamblichos expune aceeași doctrină când afirmă că, în conformitate cu scrierile hermetice,

...omul are două suflete : unul provenit din Inteligibilul Prim⁷, care participă și la puterea demiurgului ; celălalt introdus în noi pornind de la revoluția corpurilor cerești ; în acesta se strecoară sufletul ce-l vede pe Dumnezeu. Așa stînd lucrurile, cel care coboară din lumile (celeste) în noi însoțește revoluția acelor lumi, în timp ce sufletul provenit din Inteligibil, prezent în noi după modul propriu inteligibilului, e superior ciclului nașterilor și prin el urcăm, eliberați de fatalitate, către zeii inteligibili ; cît despre teurgia care se ridică pînă la ceea ce nu e generat, ea se îndeplinește (tot) după o astfel de viață⁸.

Pentru Iamblichos, există două feluri de zei, cosmici și hipercosmici : cei din urmă sînt „eliberatorii sufletului”, îi asigură scăparea din ghearele fatalității astrale⁹ :

Dar dacă zeii ne eliberează de fatalitate, naturile care se află pe ultima treaptă față de ei, coborînd și prinzîndu-se în devenirea cosmică și în trup, împlinesc fatalitatea¹⁰.

Noțiunea de „fatalitate astrală” (*heimarmene*) în hermetism și gnosticism e prea cunoscută ca să mai insistăm aici asupra ei. Va fi suficient să amintim că nu avea defel semnificația abstractă pe care o are pentru noi cuvântul „fatalitate”. După concepțiile astrologice ale timpului, destinul biologic și istoric al omului era reglat de influența inexorabilă a planetelor. Determinismul astral era riguros și implacabil. Doctrina pogorîrii sufletului prin sfere îi dădea o justificare filozofică și psihologică la fel de riguroasă. Aceasta are un pandant mitologic în aventura mîntuitoare a unui „salvator”, care putea fi hermeticul Anthropos, gnosticul Crist și chiar Salvatorul din unele apocalipse și legende periferice creștine.

Istoria întrupării (*ensomatosis*) Omului primordial hermetic se petrece după acest scenariu :

Acest om ideal, în urma unei căderi ale cărei peripeții variază de la un mit la altul, dar al cărei principiu este în mod obișnuit erosul, se prăbușește în lumea materiei, adică pe pămînt. În cursul căderii, Omul începe în general (...) prin a îmbrăca un corp astral sau pneumatic, vehicul (*ochema*) al lui *noûs* (care nu poate avea contact direct cu materia), intermediar între un *noûs* imaterial și concrețiunile din ce în ce mai materiale ce se vor prinde de el ; apoi, pe măsură ce traversează cele șapte sfere (sau, în alte mituri, cele douăsprezece semne zodiacale), acest *Om-noûs* îmbracă, precum niște tunici, viciile celor șapte planete (sau ale arhonților ce le guvernează...), și astfel murdărit se încarnează el în fine într-un trup pămîntesc și se unește cu natura materială¹¹.

Această reconstrucție a lui A.J. Festugiere, se-nțelege de la sine, pleacă de la postulatul că toate mărturiile privind doctrina pogorîrii sufletului provin din hermetism : oricît de fascinantă, teoria e totuși tributară acestei *petitio principii*.

Scenarii de acest gen existau însă cu adevărat în gnosticism. Cel-mai cunoscut vizează pogorîrea eonului Crist și aparține doctrinei ofiților după Irineu :

...descendisse autem (Christum) per septem coelos assimilatum filiis eorum (sc. ai arhonților) dicunt et sensim evacuasse virtutem^{12*}.

Crist evacuează din cerurile planetare puterile rele ale fatalității astrale, el anulează, în înțelesul cel mai fizic al cuvîntului, *fatum*-ul. Prin breșa creată de el, sufletul adeptului se va putea înălța liber pînă la pleromă.

Situația apocalipsei iudeo-creștine din secolul I, *Ascensio Isaiae*, este, am văzut, destul de specială. Într-adevăr, ea ar putea revela o doctrină protgnostică. Dar nu se poate exclude, în același timp, ca textul ajuns pînă la noi să fi fost remaniat de gnostici. Oricum ar fi, un pasaj al apocrifului enunță o idee tipic gnostică, anume aceea a aroganței dublate de ignoranță a șefului arhonților¹³.

Coborîrea Mîntuitorului în *Ascensiunea lui Isaia* nu implică evacuarea forței îngerilor răi, dar arată totuși limpede că direcția negativă a verticalei, „în jos”, comportă și o negativitate ontologică, o decădere crescîndă în raport cu „înaltul”, cu Tatăl. Dacă însă arhonții gnostici sînt în general păzitorii puterilor planetare, ideea fundamentală a apocalipsei nu pare a fi aceasta. Creștinii nu sînt obsedați de fatalitatea astrală; principalul lor adversar e Moartea. Vom putea remarca diferențele dintre gnostici, *Ascensiunea lui Isaia* și creștini recitînd adaptarea aceluiași mit la Firmicus Maternus¹⁴.

* „...spun că el (Crist) a pogorît prin cele șapte ceruri luînd forma fiilor lor și că i-a istovit, unul cîte unul, de putere.” (V. și *supra*, p. 73 – n. tr.).

Necesitatea inexorabilă la Firmicus este reprezentată de Moarte ; la gnostici, ea este reprezentată de arhonții răi ai cerurilor planetare, ca distribuitori ai fatalității astrale și gardieni ai căii ce duce la pleromă. A doua accepție (a gnosticilor) este, cum vom vedea mai departe, mai bine reprezentată decât cealaltă.

Mai multe texte ne indică faptul că cei șapte arhonți gnostici sînt divinități planetare. Irineu o spune limpede în privința ofiților :

...sanctam autem hebdomadem septem stellas, quas dicunt planetas, esse volunt^{15*}.

Numele lor sînt : Ialdabaoth, Iao, Sabaoth, Adonaeus, Elohaeus, Oraeus, Astaphaeus, ceea ce aproape corespunde cu lista lui Celsus¹⁶ : Ialdabaoth, Iao, Sabaoth (Adonaios), Astaphaios, Ailoaios (= Elohim), Oraios. Ialdabaoth leontocefal¹⁷ e identificat cu Saturn, ceea ce furnizează următoarele corespondențe între arhonți și planete :

Ialdabaoth	<i>Saturn</i>
Iao	<i>Jupiter</i>
Sabaoth	<i>Marte</i>
Adonaios	<i>Soare</i>
Astaphaios	<i>Venus</i>
Ailoaios	<i>Mercur</i>
Oraios	<i>Luna</i> ¹⁸

Arhonții lui Celsus sînt teriomorfi¹⁹ :

Michael	<i>Leu</i>
Souriel	<i>Taur</i>

* „...pretind că sfînta hebdomadă sînt cele șapte stele pe care le numesc planete.”

Raphael	<i>Dragon</i>
Gabriel	<i>Vultur</i>
Thauthabaoth	<i>Urs</i>
Erataoth	<i>Cîine</i>
Thartharaoth (Onoel, Thaphabaoth)	<i>Măgar</i>

Correspondențe similare se regăsesc și în cele trei versiuni din *Apocryphon Johannis* (textele le mai atribuie celor șapte arhonți planetari o serie de șapte vicii)²⁰ :

1) I Iaoth II Althoth III Aoth	I, III leu II oaie
2) I, III Eloaios II Eloaion	măgar
3) I, II Astaphaios III Astophaios	hienă
4) I, II Iao II Iazo	I, II dragon III dragon leontocefal
5) I, III Adonaios II Sabaoth	dragon
6) II, III Adonin I Adoni	maimuță
7) I Sabbataios II Sabbede III Sabbadaios	foc

În *Scrierea fără titlu (Sst)*, listei celor șapte arhonți îi corespunde lista „paredrilor” lor, care sînt, după M. Tardieu, cele șapte atribute ale Dumnezeuului veterotestamentar : „Astfel inversate, calificativele demiurgului iudaic devin figuri ale celor șapte vicii asociate cu planetele care fixează Heimarmene”²¹ :

Ialdabaoth	<i>Pronoia Sambathas</i>
Iao	<i>Noblețe</i>
Sabaoth	<i>Divinitate</i>
Adonaios	<i>Regalitate</i>
Eloaios	<i>Gelozie</i>
Oraios	<i>Bogăție</i>
Astaphaios	<i>Înțelepciune</i> ²²

Ialdabaoth creează moartea care, la rîndul ei, creează o hebdomadă de *syzygiai* vicioși²³. „Fiecare cuplu de opoziții produce din nou alte hebdomade. Ceea ce dă cifra totală de (7×7) 49 de demoni”²⁴. În replică la cei 49 de demoni, Sabaoth-Zoe instalează la rîndul său 49 de „puteri bune”, după același mecanism²⁵.

Mult mai mult decît expunerile ereziologilor creștini, textele în limba coptă ale Papirusului de la Berlin 8502 (*AJ I*) și cele de la Nag Hammadi (*AJ II-III, Sst*) ne permit să înțelegem doctrina gnostică a viciilor planetare. Cele șapte sfere au paznici teriomorfi cărora le sînt asociate viciii specifice. Or, în ascensiunea sa către pleromă, sufletul va da tocmai peste acești vameși teribili, pe care va trebui să-i înduplece cu ajutorul parolilor de trecere și al amuletelor. Probabil că vameșii cerești nu se mulțumeau cu atîta ; în unele cazuri, se presupunea că ei rețineau sufletul în care găseau un viciu asemănător cu acela pe care-l reprezentau (credință care se regăsește în *Apocalipsa lui Pavel*²⁶). Între gnosticism și apocaliptica iudeo-creștină existau strînse puncte de contact: gnosticii arhontici ai lui Epifaniu, preocupați de urcarea sufletului prin cerurile planetare²⁷, utilizau apocriful *Ascensio Isaiae*²⁸ ; apocriful *Vita Adae* a fost remaniat de gnostici etc.

După definiția lui Hans Jonas, gnoza ca *praktisch vollzogene Entweltlichung*, „realizare practică a acosmismului”, este o

cunoaștere a „căii”, adică a sacramentelor ce trebuie îndeplinite acum, a „numelor” ce trebuie folosite pe urmă, atunci cînd spiritul întilnește în ascensiunea sa puterile, după ce a abandonat trupul morții, și, în tot cazul, cunoașterea oricărei pregătiri rituale sau etice pe care le-ar putea cere viitoarea trecere²⁹.

Se poate prevedea că experiența ascensiunii (postume) a sufletului prin sferele arhontice va asuma în gnosticism o

importanță deosebită. Cunoașterea căii se actualizează prin revelație : catabaza-anabaza adeptului.

Sacramentele doar pregătesc experiența ascensiunii. Marcos³⁰ cunoaște șase rituri : botezul pentru iertarea păcatelor, botezul inițiativ, confirmarea, euharistia, ritul camerei nupțiale și extrema oncțiune³¹. Țelul extremei oncțiuni este de a face sufletul invizibil „principatelor și puterilor”, pentru ca

...omul lăuntric să se înalțe pînă la realitățile invizibile, în timp ce... trupul rămîne în lumea creaturilor, iar sufletul [morților] este aruncat pradă demiurgului. Sînt instruiți să spună, atunci cînd, morți, vor fi ajuns în fața puterii : „Sînt fiul Tatălui, al Tatălui preexistent, *filius autem in eo qui ante fuit*. Am venit să văd ce-mi aparține și ce mi-e străin : dar nu complet străin, căci a fost făcut de Ahamoth, care e femeie și care a făcut toate lucrurile pentru ea însăși. Originea mea e în preexistent și mă reîntorc la locul de unde am venit”. La aceste cuvinte, puterile dispar și el înaintează către aceia ce sînt în jurul demiurgului... Și cel care a părăsit viața le spune celor ce-l înconjoară pe demiurg : „Sînt un vas mai prețios decît femeia care v-a creat pe voi. Dacă mama voastră își ignoră rădăcina, eu mă cunosc pe mine însumi și știu de unde provin și o invoc pe Sophia cea incoruptibilă care este în Tatăl, mamă a mamei voastre care nu are tată și nici soț mascul. O femeie născută dintr-o femeie v-a creat, ea care-și ignoră chiar mama și se crede singură. Eu o invoc pe mama ei”. La auzul acestor cuvinte, cei ce-l înconjoară pe demiurg sînt foarte tulburați și își recunosc rădăcina și stirpea maternă, în timp ce acela se duce către locul lui, după ce și-a aruncat lanțul, adică sufletul³².

Felul exact în care se petrecea ascensiunea la gnostici rămîne necunoscut, din motivele pe care le-am expus deja în introducerea la cartea aceasta. Practica gnostică, într-adevăr, reprezenta aplicația trăită a unei tehnici ale cărei singure date

teoretice ne sînt transmise de tratate precum *Pistis Sophia* și îndeosebi cele două *Cărți ale lui Ieu*. Or, toate tratatele gnostice originale în limba coptă care ne-au parvenit țin de tipul intelectualist și ascetic al gnozei. Dimpotrivă, gnoza „ritualistă”, uneori libertină, cu care polemizează gnosticii intelectualiști ca și ereziologii creștini, n-a lăsat nici o urmă pînă la noi. Faptul pune o altă problemă a cărei rezolvare nu e sigură; într-adevăr, după mărturiile originale [păstrate], se pare că gnosticii se pregăteau din timpul vieții pentru o experiență de ascensiune a sufletului care ar fi avut loc abia după moarte, în vreme ce mărturiile privind gnoza ritualistă ne indică faptul că ei realizau *ritual* ascensiunea în timpul vieții. Chestiunea nu poate nici într-un caz fi tranșată, așa cum au făcut mai mulți savanți, spunînd că toate informațiile ereziologilor despre gnosticii libertini nu sînt demne de încredere. Vom vedea că unele cu siguranță sînt, fiindcă se integrează perfect în presuposițiile doctrinei gnostice în general.

În rezumat, se poate afirma că problema ascensiunii la gnostici este strîns legată de aceea a pogorîrii sufletului în trup. Or, am văzut deja că gnosticul Basilide socotește central conceptul de *proartemata* sau concrețiuni planetare, urmat de fiul lui, Isidor, care vorbește de o „*psyché* accidentală” alcătuită din aceleași vicii astrale. Savanții sînt în general de acord că doctrina lui Basilide e întemeiată pe conceptul de *antimimon pneuma* sau „spirit contrafăcut”, numit uneori *antikeimenon pneuma* sau „spirit rău”, doctrină prezentă în scrierea gnostică *Apocriful lui Ioan*, ajunsă la noi în patru versiuni³³. Irineu, episcopul de Lyon, e cel care întreprinde deja între anii 180-185 p.C. un rezumat al sistemului din *Apocriful lui Ioan*, în nota sa consacrată barbelognosticilor. Savanții de astăzi merg pînă la a atribui acestei scrieri apocrife precedența în raport cu Basilide însuși, activ la Alexandria către anul

120 p.C. Noțiunea de „apendice” planetare, ca și aceea de „suflet accidental”, „adventice”, ar reprezenta remanierea conceptului de *antimimon pneuma*.

După *Apocriful lui Ioan*, acest spirit este intermediar între suflet și trupul material. Cît despre sufletul însuși, și el este o creație a celor șapte arhonți sau Seniori planetari, sau, mai precis, a celor șapte atribute formînd perechi (*syzygiai*) cu arhonții³⁴. Formarea spiritului contrafăcut se bucură de o atenție specială în cea de-a treia carte din *Pistis Sophia*. Atașat de suflet prin cele șapte puteri ale destinului astral, el este cauza reîncarnărilor sufletului (*metabolai*), ale cărui vicisitudini le urmează în cursul transmigrării. Vedem așadar cum, prin doctrina despre *antimimon pneuma*, gnosticii formulează o teorie riguroasă cu privire la *karma*, ale cărei origini orientale e inutil să le căutăm, fiindcă o regăsim de asemenea în interiorul unei lungi tradiții orfico-pitagoreice și platoniciene. Non-reîncarnarea ca țel suprem al gnozei este împiedicată de existența acestui spirit de contrafacere, de care nu te poți debarasa înainte de a fi obținut gnoza. Evident că, în această situație, misterele gnostice se obligă față de adept să-i elibereze sufletul din lanțurile acelei *antimimon pneuma*, cu condiția ca el să practice riguros învățăturile ce-i vor fi predate. Doctrina trebuie să fie de origine astrologică; am avansat altădată ideea că sursa ei posibilă ar fi tratatul hermetic *Panaretos*³⁵. Dacă rămînem la evidența furnizată de capitolul 136 din *Pistis Sophia*, ar fi efectiv posibil ca ordinea planetelor să provină din *Panaretos*, care instruia asupra felului cum se puteau obține, în horoscopul nașterii, coordonatele punctelor în care planetele își exercitau maximum de influență (*kleroi, sortes, loci*) asupra sorții umane, fiecare prezidînd un cîmp al existenței sau activității umane ce-i era propriu³⁶. La baza doctrinei noastre, a cărei primă mărturie ar putea fi *Apocriful lui Ioan*,

stă o polemică implicită contra astrologiei, căci aceasta atribuia planetelor anumite calități pe care gnosticii, urmați de o întreagă serie de alți reprezentanți ai Antichității târzii, le transformau pur și simplu în vicii.

În fine, această doctrină nu furnizează decît schema într-adevăr esențială a ascensiunii gnostice, care se consideră că se desfășoară într-un fel mult mai complicat. Astrologia făcuse deja tot ce-i stătuse în putință ca să multiplice numărul de *kosmokratores* sau Seniori cerești. Între ei se numărau, pe lîngă cele șapte planete, cele douăsprezece semne zodiacale, cei 36 de decani, cele 360 de grade ale cercului zodiacal, cele 365 de zile ale anului solar etc., pe care gnosticii și le reprezentau ca pe niște entități autonome, avînd fiecare personalitatea ei distinctă. Pe de altă parte, mulți alți eoni gnostici locuind etajele cosmice nu par a avea nici o legătură cu astrologia. Gnosticul era ținut să le învețe pe de rost fizionomiile, numele și parolele de trecere. Acest exercițiu de memorare sau de vizualizare diferea foarte mult în funcție de apartenența gnosticilor la tipul „intelectualist” sau la tipul „ritualist” de gnoză. Gnosticii care foloseau cele două *Cărți ale lui Ieu*, de exemplu, învățau pe de rost numele și formele a 60 de „tezaure” cerești, în care sălășluiau 90 de Ieu derivați dintr-un Ieu primordial. 60 de configurații extrem de bizare și 60 de nume de Ieu nu erau însă tot ce i se cerea adeptului. El mai trebuia să-i cunoască și pe toți ocupanții „tezaurelor”, cu porțile lor cu tot și cu paznicii acestora, trebuia să știe numele teribile ale eonilor și ale celor trei paznici de la fiecare tezaur, numărul magic și „pecetea” sau talismanul corespunzător fiecărui eon. Cum practica era pesemne prea grea pentru mulți dintre ei, Mîntuitorul gnostic le-a dezvăluit celor săraci cu duhul un singur set de nume, numere și talismane capabile să le deschidă fără discriminare toate vămile cerești.

Să urmărim descrierea anevoioasă a unei singure etape a ascensiunii după cea dintâi *Carte a lui Ieu*. Apocriful debutează prin a anunța că este „Cartea cunoașterilor (*gnoseis*) Dumnezeului invizibil (*aoratos*) prin mijlocirea misterelor (*mysteria*) ascunse”³⁷. Iată așadar una din etapele ascensiunii, model pentru toate celelalte :

Am ajuns din nou la cel de-al șaizecilea Tezaur (*thesauros*) : ôaxaêx (ieși) afară, (sînt) eu, cu Taxis a mea care mă înconjoară. Le-am spus discipolilor mei : „Priviți structura acestui Tezaur : sînt șase Topoi în jurul lui, în mijlocul cărora se află ôaxaêx. Cele două linii trase pe sub topoi sînt rădăcinile lor în care el sălășluiește. Celelalte două linii, în care se află acei Alpha, sînt și ele de același gen : sînt două deasupra și două dedesubt, ele sînt drumurile pe care (va trebui să le urmezi) cînd vei voi să ajungi la Tatăl, în Toposul lui și înăuntrul lui. Alpha aceia sînt draperiile (*katapetasma*) trase dinaintea lui. Din nou sînt doisprezece Topoi în Tezaur și în fiecare Topos doisprezece căpitani...

Din nou o poartă (*pyle*) în Tezaur și din nou trei porți în exterior, intrările fiind pázite de paznici (*phylakes*) ; sînt cîte trei la fiecare poartă și fiecare are un Nume.

Acum, cînd ajungeți la acel Topos, pecetluiți-l (*sphragizein*) cu această pecete (*sphragis*). Acesta este Numele său : *xaxaphazôzâe*. Repetați-l, în timp ce țineți în mînă un *psephos* : *lope*. Aceasta este pecetea. Din nou... etc”³⁸ .

Cartea se continuă pe același ton, urmată îndeaproape de *II Ieu*, în care o importanță capitală este atribuită la trei tipuri de botez. Dar descrierea misterelor este identică :

Am să vă încredințez misterele celor nouă paznici de la cele trei porți ale Tezaurului de lumină și felul în care trebuie chemați, ca să ajungeți la Topoi. Iar apoi am să vă încredințez

misterul copilului și felul în care trebuie să-l chemați ca să ajungeți în Toposul lui. Pe urmă am să vă încredințez misterul celor trei Amen și felul în care trebuie să-i chemați ca să ajungeți în Topoi. Și vă voi mai încredința misterul celor cinci (arbori) ai Tezaurului de lumină și... misterul celor șapte glasure (*phonai*) și al voințelor (*thelema*) celor 49 de Dynamis..., iar apoi... misterul marelui Nume și al tuturor Numelor..., adică al mării Lumini care înconjoară Tezaurul de lumină, și felul în care trebuie s-o chemați... etc³⁹.

E greu de spus dacă vreun simulacru de ascensiune – în afara experienței de vizualizare și meditație – avea deja loc în timpul vieții adeptului gnozei intelectualiste. Lucrul pare sigur în ce privește gnoza ritualist-libertină, după informațiile poate ușor tendențioase, dar de primă mână, ale lui Epifaniu, episcop de Constantia (Salamina) în insula Cipru (cca 305-403), care a fost cît pe ce să fie subjugat de erezia propagată cu zel de multe tinere încântătoare. Nimeni mai mult decît el n-ar fi putut aprecia forța „otrăvii” gnostice și nu era mai indicat să scrie o carte al cărei titlu (*Panarion*) s-ar traduce liber prin „Antidot”. Epifaniu mărturisește el însuși că numai voința divină l-a salvat de ispitele acelor tinere diabolic de bine făcute și deloc lipsite de inteligență, care voiau să-l scoată din ghearele Arhontelui, demiurgul rău al acestei lumi. Spiritua-litatea grupului lui Epifaniu e destul de caracteristică. Ne putem face o idee despre aceasta aflînd că tinerele cu pricina trebuiau să folosească toate mijloacele de seducție de care dispuneau ca să-i convertească și să-i mîntuiască pe bieții damnați, ceea ce implica un sentiment foarte viu de orgoliu și de superioritate din partea celor mai frumoase față de cele mai puțin frumoase, sentiment care se exprimă prin aceste cuvinte adresate de o norocoasă unei tovarășe mai urîte : „Eu sînt un

vas de elecțiune, căci îi pot mîntui pe cei ce se află în greșeală, în timp ce tu nu ai acest dar”⁴⁰.

Nu este neverosimil ca acești gnostici să fi practicat *abortus provocatus* și consumul ritual de *semen virile* și de menstrre. În orice caz, se poate avea cu siguranță încredere în descrierea pe care o dă Epifaniu unui exercițiu atribuit gnosticilor fibioniți. Aceștia nu se mărgineau să învețe pe de rost configurația cerurilor arhontice, ci se considera că ei înșiși le parcurgeau într-un ritual fără doar și poate extenuant. Intr-adevăr, masculii își alegeau perechile dintre adeptele sectei, practicînd de 365 de ori *coitus reservatus* cu ele pentru a marca cele 365 de etape ale ascensiunii celeste, și încă de 365 de ori pentru a coborî din nou pe pămînt. Epifaniu nu precizează cît timp dura această serie de acuplări, însă aspectul ei ritual îi impune niște limite destul de stricte, ceea ce ar face practica incredibilă dacă n-am lua în calcul existența unor tehnici speciale de reținere a seminței, pe care probabil că acești gnostici și le însușiseră⁴¹.

Să revenim acum la doctrina catabazei-anabazei sufletului.

Spre a epuiza mărturiile privind versiunea „demonizată” a acesteia și înainte de a ajunge la hermeticul *Poimandres*, va trebui să analizăm cu atenție un pasaj din *Oracolele chaldeene*⁴² :

Nu te apleca în jos ; o prăpastie se cascadează sub pămînt, care trage (sufletul) departe de pragul cu șapte căi.

Psellos⁴³ explică astfel expresia de la urmă :

Pragul cu șapte căi sînt sferile celor șapte planete. Astfel, cînd sufletul se înclină de sus, el e purtat pe pămînt prin cele șapte sfere.

Eusebiu citează și el un oracol „apollinic”, care afirmă că

...nu există decît o singură revoluție cosmică, împărțită în șapte zone aflate în drumul astrelor, pe care chaldeenii și evreii l-au numit drumul celor șapte⁴⁴.

Pentru H. Lewy, faptul nu e suficient pentru a susține că *Oracolele chaldeene* propovăduiau și ele doctrina pogorîrii sufletului prin sfere. Pogorîrea era probabil concepută în patru etape, traversînd regiunile eterului, Soarelui, Lunii și aerului, în care sufletul, după toate probabilitățile, nu îmbrăca nici o „tunică” astrală⁴⁵. Ascensiunea se desfășoară în aceeași ordine⁴⁶. În procesul de înălțare teurgică, sufletul trebuie să cunoască „parolele” ca să treacă de „puteri”⁴⁷ și să se slujească de ajutorul razelor emanate de Soarele psihagogic⁴⁸. Motivul Soarelui psihopomp sau anagogic era foarte răspîndit în credințele populare, ca și în doctrinele savante ale epocii⁴⁹. E de-ajuns să amintim aici importanța lui Helios în „liturghia mithraică” publicată de A. Dieterich (1903), carte magică reproducînd stilul tratatelor hermetice. „Liturghia” povestește probabil experiența efectivă socotită a se petrece după moartea candidatului. Acesta, aflat în regiunea sublunară, se înalță cu ajutorul unei rugăciuni prin cele patru elemente și, traversîndu-le, ajunge la porțile focului ceresc, care-i vor permite trecerea înspre lumea eterată a zeilor planetari. Dinaintea acestor porți, el trebuie să rostească o prezentare urmată de o formulă magică: „Și eu sînt o stea care merge cu voi, care se ivește din adîncuri cu razele ei : oxyoxerthouth.” Zeul-paznic Foc îl va face să pătrundă în „lumea zeilor”, regat al celor „șapte zei nemuritori ai cosmosului”⁵⁰. După ce s-a rugat și l-a constrîns în chip magic pe zeul Soarelui, mistul, omologat (nominal?) cu un vultur, este precedat de Helios în ascensiunea lui spre Pol⁵¹. Ajung în fața altor porți, unde mistul trebuie doar să-i spună paznicului din dreapta intrării : „Deschide !” Poarta se deschide, și

...din adîncuri apar șapte tinere îmbrăcate în mătase, cu chipuri de șerpi. Ele sînt numite zeițele celeste ale Sorții (*Tychai*) și au sceptre de aur⁵².

Această apariție e urmată de încă una : șapte zei

...cu chipuri de tauri negri, purtînd șorțuri de in și șapte diademe de aur. Sînt Seniorii celești ai Polului (*Polokratores*)⁵³, pe care la fel va trebui să-i saluți, spunîndu-i fiecăruia pe nume.

Cele șapte *Tychai* și cei șapte *Polokratores* corespund fără îndoială stelelor din Ursa Mică și din Ursa Mare⁵⁴. Dincolo de Pol și de sfera stelelor fixe (reprezentată de cele douăsprezece divinități zodiacale) se află tronul Dumnezeului suprem, care prezidează mișcarea Ursei Mari. Aceasta imprimă sferei stelelor fixe o rotație inversă celei a planetelor. Ajuns în fața lui Dumnezeu, inițiatul îi adresează un fel de imn care celebrează „trecerea sa de la o stare la alta” (*mor, am renăscut*), eliberarea lui din ciclul reîncarnărilor (*m-am eliberat de generație*). Pentru a aminti cît era de curent acest scenariu de psihanodie în primele secole p.C., va fi suficient să cităm cuvintele lui F. Cumont : sînt descrise adesea niște sfere (sau ceva echivalent),

...fiecare străpunsă de cîte o poartă păzită de un comandant (*archon*) sau, cum se mai spunea deseori, un vameș (*telones*). Acesta era însărcinat să examineze bagajul moral al celui ce se prezenta, excluzîndu-i pe indezirabili ; pentru a-l înșela pe acest inchizitor, se recurgea uneori la subterfugiul de a da mortului un nume fals. Misterele pretindeau să furnizeze inițiatilor parole de trecere care-i înduplecau pe acești gardieni incoruptibili. Ele îi învățau rugăciuni ori incantații care le făceau propice puterile răuvoitoare ; contra loviturilor acestora, ele își imunizau fideliile prin tatuaje (*stigmata*), peceti (*sphragides*) sau unguente. Sfaturile ce-i erau date înainte

mortului spre a-i facilita pogoarea în Infern slujesc acum la a-i ușura ascensiunea către sferele siderale. Pretențiile magicienilor rivalizau în această privință cu cele ale preoților orientali⁵⁵.

În „liturghia mithraică”, episodul depășirii planetelor pare secundar față de celelalte întâlniri ale mistului. În alte cazuri, ascensiunea se desfășoară în șapte (opt) etape, prin zone demonizate, fără ca acestea să se identifice cu cele șapte ceruri planetare. Așa se întâmplă cu psihanodia (*massiqta*) la mandeeni, unde reprezentarea divinităților planetare⁵⁶ rămâne absolut distinctă de aceea a etajelor cerești (*mataratas*) pe care trebuie să le parcurgă sufletul după moarte. Primele șapte *mataratas* sînt locuite de puteri demonice. Într-a treia se află „cele șapte ființe pe care Ptahil le-a chemat (la viață)”. După toate probabilitățile, e vorba de Ruha și cei șapte copii ai săi, care ar putea fi spiritele planetare⁵⁷. Ogdoada îi aparține lui Abatur, „venerabilul, preainaltul, cel ascuns și protejat dinaintea căruia stă balanța: el cîntărește faptele și recompensa”. Primele șapte *mataratas* vor reține sufletele închinătorilor la idoli, ale asceților, tiranilor, ucigașilor și nedreptilor, în timp ce *matarata* lui Abatur le este rezervată credincioșilor adevăratei religii care n-au meritat să intre în „casa vieții”, căci nu și-au îndeplinit îndatoririle și n-au fost demni de numele de nasoreeni⁵⁸. Într-una din liturghiile mortuare din *Ginza de stînga*⁵⁹, ascensiunea se derulează în numai șase etape: Soare (Shamesh), Lună, Foc, cei Șapte (fii ai Ruhei), Ruha și în fine „pîraiele” (*haphiqya mya*). Aici sufletul este luat de o rază de lumină și dus în preajma Vieții⁶⁰.

Sînt numeroase alte contexte în care figurează cele șapte astre demonizate. Deja în *Enoh-ul etiopian* se vorbea de șapte stele închise în „temnița îngerilor” vreme de unsprezece mii (sau o mie) de ani, pentru că nu ascultaseră de poruncile

divine⁶¹. Originea motivului pare babiloniană⁶². Legende iranienne tardive cu privire la cele șapte spirite planetare prizoniere în cer nu provin obligatoriu din aceeași sursă, căci cei „șapte aștri răi” babilonieni erau stelele din Pleiadă. În *Bundahishn*⁶³, cinci din cele șapte spirite sînt numite, în ordine : Tir (Mercur), Vahram (Marte), Auharmazd (Jupiter), Anahid (Venus) și Kevan (Saturn). Această serie nu corespunde cu nici una cunoscută în *Spätantike*, nici cu ordinea „chaldeană”, nici „egipteană” (platoniciană), nici cu ordinea (de origine cu adevărat egipteană) din tratatul pseudo-hermetic *Panaretos*. Dacă deplasăm primii doi termeni după ultimul, obținem seria : Jupiter, Venus, Saturn, Mercur, Marte, care corespunde ordinii „paleo-babilonienne” din glosarul unei inscripții exegetice datînd cel puțin din secolul al VII-lea a.C.⁶⁴. Se poate conchide fără teamă că e vorba de o pură coincidență.

*Mênôk-i Khrat*⁶⁵ vorbește de temnița celor șapte Awakhtars (planete), în timp ce tratatul medieval *Ulema-i Islâm* povestește istoria a șapte mari *div*, demoni ahrimanieni, conduși la cer de îngeri. Ohrmazd le dă lumină și nume divine și astfel apar planetele⁶⁶. În persanele *Rivâyat* se vorbește de șapte demoni ahrimanieni făcuți prizonieri de forțele luminii. Trei sînt numiți : este vorba despre Saturn (al șaptelea cer), Marte (al cincilea) și Mercur (al doilea). Acest text utilizează după toate aparențele ordinea „chaldeană” uzuală. Ipoteza lui W. Bousset, după care zurvanismul iranian ar fi produs demonizarea divinităților astrale babilonienne, se dovedește fără nici un temei. Pornind de la credințe de origini diferite care circulau în *Spätantike*, *Bundahishn* și celelalte scrieri în pahlavi sau în persană au brodat o legendă cam lipsită de originalitate despre captivitatea celor șapte demoni siderali. La toate acestea trebuie adăugat că divinitățile planetare sînt efectiv demoni la mandeeni, la care își păstrează numele babilonienne. În capitolul VIII din

Ginza de dreapta, ele apar în ordinea următoare : Shamesh (Soarele), Sin (Luna), Kevan (Saturn), Bel (Jupiter), Dlibat (Venus), Nbu (Mercur), Nirek (Marte), ordine modificată în primele două capitole ale *Tezaurului* mandean (Soare, Venus, Mercur, Luna, Saturn, Jupiter, Marte)⁶⁷. La an-Nadīm (secolul al IX-lea), Shahrastānī și al-Makrīzī, planetele mandeene sînt numite după ordinea „chaldeană”⁶⁸. Dar nu trebuie uitat că *massiqta*, psihanodia mandeană, nu constă niciodată într-o trecere prin sferile planetare. Aceeași observație este valabilă și pentru maniheism⁶⁹.

Două idei fundamentale sînt prezente în textele studiate pînă aici : aceea a catabazei și/sau a anabazei sufletului și aceea a demonizării sferelor. La drept vorbind, ele nu apar împreună decît în gnosticism. *Oracolele chaldeene*, a căror doctrină nu este dualistă, par a ieși cu totul din acest context. La fel și „liturgia mithraică” : episodul depășirii planetelor este marginal și nu implică nici un fel de demonizare a acestora. Ideea unei pogorîri a sufletului prin sfere îi lipsește. Dimpotrivă, în mandeism erau toate premisele ca teoria să fie prezentă, căci cele două idei sînt prezente. Însă *mataratas* parcurse de suflet în cursul înălțării postume nu se confundă absolut deloc cu planetele demonizate. La fel, nici scenariul eschatologiei individuale în maniheism și în textele pahlavi din secolul al VI-lea și pînă în secolul al IX-lea nu cunoaște motivul ascensiunii planetare.

Cel mai explicit document privitor la depunerea concrețiunilor planetare în timpul psihanodiei rămîne capitolul XXV al tratatului hermetic *Poimandres*, compus prin secolul al II-lea – al III-lea p.C.⁷⁰. Ascensiunea se desfășoară în două etape, din care prima este „urcarea prin cercurile planetare” (XXV), iar a doua „divinizarea sufletului, țelul ultim al gnozei” (XXVI). După ogdoadă, în care sufletul pătrunde debarasat de apendicele

ținînd de *heimarmene*, el trece printr-o a noua stație (puterile – *dynameis*), ca să se oprească într-a zecea, la Dumnezeu, unde devine el însuși Dumnezeu⁷¹. Numai prima parte a călătoriei ne interesează :

Și astfel omul se avîntă de-acum spre înălțimi prin armatura sferelor și în prima zonă părăsește puterea de a crește și a descrește, într-a doua iscusințele răutății, viclenie de-acum lipsită de efect, într-a treia iluzia dorinței de-acum lipsită de efect, într-a patra ostentația poruncitului de-acum lipsită de scopurile ei ambițioase, într-a cincea îndrăzneala nelegiuită și temeritatea trufașă, într-a șasea mijloacele vicioase de a dobîndi bogăția⁷² de-acum fără efect, într-a șaptea zonă minciuna care întinde capcane.

În comparație cu alte texte care descriu pogorîrea și/sau ascensiunea prin sfere, vom vedea că *Poimandres* utilizează neîndoielnic ordinea „chaldeană” a planetelor. Aceeași doctrină a cerurilor demonizate e prezentată de Servius în cîteva pasaje din *Comentariul* său la *Eneida*⁷³ :

ad VI, 714 : ...*quum descendunt animae trahunt secum torporem Saturni, Martis iracundiam, Veneris libidinem, Mercurii lucri cupiditatem, Jovis regni desiderium**.

Ordinea planetelor în acest pasaj este aceea care se află în tratatul astrologie pseudo-hermetic *Panaretos* și, cu o ușoară diferență, în *Apotelesmata* ale lui Pseudo-Manethon. Ea seamănă cu o ordine egipteană de o vechime venerabilă. În afară de asta, pasiunile enumerate de Servius corespund în mare viciilor atribuite planetelor în *Poimandres*.

* „Atunci cînd coboară, sufletele își însușesc lîncezeala lui Saturn, violența lui Marte, concupiscenta lui Venus, aviditatea la cîștig a lui Mercur, dorința de a domni a lui Jupiter.”

ad VI, 127 : ...*ergo hanc terram in qua vivimus inferos esse voluerunt*⁷⁴, *quia est omnium circularum infima, planetarum scilicet septem, Saturni, Iovis, Martis, Solis, Veneris, Mercurii, Lunae et duorum magnorum. Hic est quod habemus et novies Styx interfusa coerces (Aen. VI 439) : nam novem circulis cingitur terra*^{*}.

ad VI 439 : *Novies Styx interfusa qua altius de mundi ratione quaesiverunt, dicunt intra novem hos mundi circulos inclusas esse virtutes, in quibus et iracundiae et cupiditates*⁷⁵, *de quibus tristitia nascitur, id est Styx, unde dicit novem esse circulos Stygis, quae inferos cingit, id est terram, ut diximus supra (ad VI 127) : nam dicunt alias esse purgatiores extra hos circulos potestates*^{76**}.

Servius utilizează aici ordinea „chaldeană” a planetelor și pare a opta pentru doctrina „mixtă”, de origine astrologică, după care planetele conferă niște calități (*virtutes*), dar și vicii (*iracundiae et cupiditates*). O formulă similară se află la polemistul Arnobius⁷⁷ : „...*ac dum ad corpora labimur et prope ramus humana, ex mundanis circulis secuntur nos causae,*

* „Se spune că pământul pe care trăim este Infernul, fiind cea mai de jos orbită dintre cele șapte ale planetelor Saturn, Jupiter, Marte, Soare, Venus, Mercur, Luna și cele două mari. De aceea avem aici (Virgiliu, *Eneida* VI 439) : «și de nouă ori e închis Styxul curgător», căci pământul e închis în nouă cercuri.”

** „«Styxul aruncându-se de nouă ori» : studiind ordinea lumii superioare, au spus că facultățile, între care violența și cupiditatea din care se iscă necazurile, sînt închise de cele nouă cercuri ale lumii, adică de Styx, despre care se spune că are nouă cercuri ce închid Infernul, adică lumea, așa cum am zis mai sus (la VI 127) ; se mai spune că în afara acestor cercuri sînt puteri mai pure.”

quibus mali simus et pessimi, cupiditatibus atque iracundia ferveamus ^{78*}.

Porfir, care e la curent cu tema astrologică a calităților planetare⁷⁹, e posibil să se refere la doctrina înălțării și pogorîrii sufletului în unele fragmente din *De regressu animae*, ca de pildă: „...*purgatamque animam... reverti... ad Patrem, ne aliquando iam malorum poluta contagione teneatur*”^{80**}. Dar *mala mundi* înseamnă o expresie prea vagă ca să deducem din ea că e vorba de concreșcențe planetare: „...*animam purgatissimam, cum redierit ad Patrem, ad haec mala mundi numquam esse redituram*”^{81***}. Aceste descrieri concordă destul de bine cu *Oracolele chaldeene*.

3. Doctrina dobândirii *calităților* planetare a suscitat vii discuții în ultimii cincizeci de ani. Savanții au optat îndeosebi pentru sau contra atribuirii acestei teorii lui Numenius din Apameea. Urmîndu-l pe F. Cumont⁸², E.A. Leemans a inclus printre fragmentele lui Numenius nu numai pasajele din *Comentariul la Visul lui Scipio* de Macrobius, pe care autorul însuși i le atribuie cu bună-știință înțeleptului apameean, ci și, între altele, pasajul privitor la pogorîrea sufletului prin sfere⁸³. Criticat de R. Beutler⁸⁴, el era însă sprijinit de E.R. Dodds. Alți savanți, precum A.J. Festugière sau J.H. Waszink și, mai recent, E. Des Places, au acceptat părerile lui Beutler, împotriva lui Leemans. Într-o cărțuție publicată de maestrul

* „...cînd ne precipităm în trupuri și ne grăbim către cele ome-nești, din cercurile cosmice ni se trag cauzele care ne fac răi și foarte răi, care ne fac să fierbem de cupiditate și de violență.”

** „...purificat, sufletul... se întoarce... la Tatăl, ca niciodată să nu mai cadă captiv relelor ce-l contamineză.”

*** „...sufletul foarte purificat, o dată revenit la Tatăl, nu se va mai întoarce niciodată la relele lumii.”

său J.H. Waszink, M.A. Elferink găsea noi argumente în favoarea tezei lui Beutler⁸⁵, în timp ce H. De Ley îi lua (fără *parti pris*) apărarea lui Leemans⁸⁶. Teza lui De Ley a fost urmată de J. Flamant⁸⁷. Cum această polemică nu se referă direct la singurul pasaj din Macrobius care ne interesează, ne dispensăm de a o expune aici. După mărturiile lui Porfir, Macrobius și Proclus, Numenius și discipolul său Cronius ar fi într-adevăr autorii unei teorii a pogorîrii și înălțării sufletului⁸⁸, însă nimic nu îngăduie să li se atribuie și motivul trecerii prin sfere. Pentru subiectul nostru, este inutil să reproducem aici teoria numeniană despre cele două porți ale cerului situate în semnele opuse ale Cancerului și Capricornului, pe unde sufletele coboară în lume și, respectiv, urcă din nou la cer⁸⁹. Teoria s-a bucurat pesemne de un succes durabil, de vreme ce încă mai dăm peste o aluzie la ea în *Fihrist* de an-Nadīm⁹⁰. Vom reproduce integral aici doar textele lui Macrobius și Proclus privind pogorîrea prin planete :

1. Macrobius *in S. Scip.* I 12, 13-14, p.- 50, 11-24 Willis :
...hoc ergo primo pondere de zodiaco et lacteo ad subiectas usque sphaeras anima delapsa dum et per illas labitur, in singulis non solum, ut iam diximus, luminosi corporis amicitur accessu, sed et singulos motus, quos in exercitio est habitura, producit :

in Saturni ratiocinantem et intelligentiam, quod logistikón et theoretikón vocant ;

in Jovis vim agendi, quod praktikón dicitur ;

in Martis animositatis ardorem, quod thymikón nuncupatur ;

in Solis sentiendi opinandique naturam, quod aisthetikón et phantastikón appellant ;

desiderii vero motum, quod epithymetikón vocatur, in Veneris ; pronuntiandi et interpretandi quae sentiat quod hermeneutikón dicitur în orbe Mercurii ;

*phytikón vero, id est naturam plantandi et augendi corpora, in regressu globi lunaris exercet**.

2. Procl. in Tim. I 199 Festugière :

...trebuie spus că sufletul trăiește acolo sus după legile intelectului și că, supus lui Kronos, el descinde mai întâi la noțiunea unei vieți politice, care este jupiteriană, apoi urnește irascibilitatea și trăiește cu ambiția onorurilor – or, irascibilitatea este de resortul lui Ares –, după care cade în concupiscentă și în genul de viață care este de resortul Afroditei, ca în sfârșit să emită principiile creative fizice : or, toate principiile creative sînt de resortul lui Hermes și Hermes cel falic veghează asupra principiilor creative fizice. Prin aceste principii, sufletul se unește cu trupul. Invers, cînd a luat corp, sufletul trăiește mai întâi o viață vegetativă, prezidînd alimentația și creșterea trupului, apoi este supus concupiscentei, care trezește instinctele proprii generației, apoi irascibilității, care-l face să lupte împotriva acestor instincte și să se ridice la o viață ambițioasă și doritoare de onoruri, apoi ajunge la politică, atunci cînd își moderează pasiunile și, în fine, la viața intelectuală.

* „Așadar, sub povara acestei prime greutate, sufletul se desprinde de zodiac și de Calea Lactee înspre sferele inferioare și cade prin ele, fiecare înveșmîntîndu-l nu numai cu un trup luminos, cum am mai spus, ci și producîndu-i acele facultăți pe care va trebui să le exercite : în [sfera lui] Saturn va lua facultatea de a raționa și inteligența, numite *logistikón* și *theoretikón* ; în Jupiter, facultatea de a se mișca, numită *praktikón* ; în Marte, focarul de energie numit *thymikón* ; în Soare, natura senzației și a opiniei, adică *aïsthetikón* și *phantastikón* ; în Venus, mișcarea dorinței, numită *epithymetikón* ; facultatea de a se exprima și de a interpreta ce percepe, numită *hermeneutikón*, o va lua din orbita lui Mercur ; *phytikón* sau facultatea de a răsădi și de a face corpurile să crească o va asuma din mișcarea retrogradă a globului lunar.”

3. Procl. in Tim. V 237 Festugière (= III 355, 8-17 Diehl) :

Și trebuie să examinăm omul în profunzime, așa cum am procedat cu Cosmosul, pentru că și el este un cosmos la scară mai mică. Întrucât el are, ca și Universul, o inteligență, o rațiune, un trup divin, un trup muritor, iar diviziunile sale sînt analoge cu ale Totului. De aici vine că unii obișnuiesc să spună că partea intelectuală a omului corespunde în rang cu sfera celor fixe, că, în rațiune, facultatea contemplativă (*theoretikón*) îi corespunde lui Kronos, facultatea politică (*politikón*) lui Zeus, iar că, în partea irațională, irascibilitatea (*thymoieidés*) îi corespunde lui Ares, facultatea limbajului (*phonetikón*) lui Hermes, concupiscenta (*epithymetikón*) Afroditei, sensibilitatea (*aisthetikón*) Soarelui, vegetativul (*phytikón*) Lunii, și, în sfîrșit, vehiculul luminos (*tò augoeidès óchema*) corespunde cerului, iar acest trup muritor lumii sublunare.

Un text al lui Servius rezumă în aparență aceeași doctrină⁹¹ :

4 ...ut dicunt physici, cum nasci coeperimus, sortimur a Sole spiritum, a Luna corpus, a Marte sanguinem, a Mercurio ingenium, a Jove honorum desiderium, a Venere cupiditates, a Saturno umorem : quae omnia singulis reddere videntur extincti .*

Interpretarea textelor devine însă extrem de dificilă de îndată ce abandonăm orice idee preconcepută privind doctrina expusă și pe autorul ei.

* „După cum spun filozofii naturii, la începutul nașterii spiritul nostru este determinat de Soare, trupul nostru de Lună, sîngele de Marte, inteligența de Mercur, dorința de onoruri de Jupiter, poftele de Venus, umoarea de Saturn : toate acestea sînt redade de către defuncți sferelor singulare.”

În primul rînd, nu există o corespondență perfectă între pasajele mai sus reproduse. Teoria lui Macrobius nu corespunde cu aceea a lui Proclus, în timp ce acesta își schimbă el însuși părerea în aceeași lucrare : semn că folosește două surse diferite sau că își corectează sursa unică. În vreme ce Macrobius vorbește într-adevăr de pogorîrea sufletului și de asumția anumitor facultăți astrale⁹², Proclus (nr. 3) reia pur și simplu o speculație în marginea omologiei dintre macro- și micro-cosmos⁹³. Diferența, minimalizată la De Ley⁹⁴, este totuși importantă. Celălalt text al lui Proclus (nr. 2) s-ar putea referi la pogorîre, dar subiectul e tratat prin analogie și nu „empiric”, precum la Macrobius. În fine, Proclus introduce noțiunea de „vehicul” (*ochema*) al sufletului, care trimite la o teorie foarte prizată de neoplatonicienii tîrzii. Această teorie este, de altfel, atît de asemănătoare doctrinei despre *kathodos-anodos* ale sufletului, încît e imposibil să le deosebim net.

Termenul de *ochema*, care nu apare la Plotin și Porfir, ci doar la Iamblichos, Proclus, Damascius, Simplicius și Priscianus (la Atena), Hermeias și Olympiodor (la Alexandria), este pus de acești autori în legătură cu trei pasaje din Platon⁹⁵ care, altminteri, n-au nimic de-a face cu „vehiculul sufletului”⁹⁶. Dimpotrivă, în *Legile* 898e sq., Platon sugerează, ca simplă ipoteză, posibilitatea de a intercala un corp de foc sau de aer între sufletul și trupul material.

Aristotel este acela care vorbește de o *pneuma* înăscută (*symphyton*), „analogă elementelor din care sînt făcute astrele” (*De gen. anim.* 736b 27 sq.). La Galen⁹⁷, *pneuma* e definită ca „*augoeidès te kai aitherôdes*”. Scrierea pseudo-plutarhiană *De vita et poesi Homeri*, 128, din secolul al II-lea p.C., afirmă că sufletul, în clipa morții, antrenează cu sine *to pneumatikon*, care se comportă ca un *ochema* (pentru suflet). La începutul secolului al III-lea (la vremea morții lui Galen), teoria era

deja foarte cunoscută, pentru că Simplicius (*In Phys.* 964, 19 sq. Diels) răspunde obiecției lui Alexandru din Afrodizia privitoare la doctrina respectivă. Ea este menționată în *Corpus Hermeticum* (X 13, 17), iar un *augoeides sôma* apare la Celsus (*ap. Orig. c. Cels.* II 60) și la Ipolit⁹⁸. Plotin folosește sintagma *leptoteron sôma*, „corp subtil”, inventată, conform mărturiei lui Iamblichos, de Eratostene și de un anume „Ptolemeu Platonicianul”, care ar putea fi contemporanul lui Galen, Ptolemeu Chennos din Alexandria⁹⁹. Pentru Plotin, acest „corp subtil” e dobândit în cer în cursul pogorîrii sufletului¹⁰⁰ și despuiat de pe el la ascensiunea sa¹⁰¹. Porfir împărtășește aceeași părere¹⁰². Pentru Iamblichos¹⁰³, *aitherôdes kai augoeidès óchema* este recipientul unor *phantasiai* divine și organul mediumnității¹⁰⁴. La el nu mai e vorba de pogorîrea sufletului, ca la Plotin și Porfir¹⁰⁵. Proclus pare să rezolve problema postulînd existența a două *ochemata*¹⁰⁶: vehiculul superior, care este *symphyes*, *augoeides* sau *astroeides*, este imaterial, impasibil, indestructibil; vehiculul inferior, *pneumatikon*, este trecător și alcătuit din patru elemente. Pogorîrea sufletului învelit în vehiculul său *symphyes* este descrisă de Proclus în propoziția 209 a *Elementelor de teologie*:

Vehiculul fiecărui suflet în parte pogoară acumulînd veșminte (*chitones*) din ce în ce mai materiale și se înalță, însoțit de suflet, prin despuiere de tot ce e material și își recuperează forma originală, prin analogie cu sufletul care se slujește de el. Căci sufletul coboară asimilînd principiile iraționale ale vieții și urcă despuindu-se de toate aceste facultăți...

Nu e așadar nici o îndoială posibilă: Proclus cunoaște doctrina coborîrii și urcării sufletului prin sfere. Se mai poate observa că, în cele două texte citate mai înainte, Proclus utilizează ordinea „egipteană” a planetelor, în versiunea lui

Eratostene (Lună, Soare, Mercur, Venus, Marte, Jupiter, Saturn). Va trebui să ne amintim acest amănunt important când va fi să stabilim proveniența acestor două pasaje din *Comentariul la Timaios*.

4. Fără a mai face deosebire între cele două variante – cea „demonizată” și cea „normală” – ale doctrinei trecerii prin sfere, să încercăm să comparăm textele între ele, luînd ca ordine convențională a planetelor ordinea „chaldeană”, care se regăsește la Macrobius și într-unul din textele lui Servius (*ad XI 51*).

O atentă considerare a textului din *Poimandres*, comparativ cu celelalte, ne duce la următoarea concluzie : că „puterea de a crește și de a descrește” a Lunii, dorința iluzorie la Venus și temeritatea la Marte corespund în toate celelalte mărturii. Asocierea dintre Saturn și minciună e foarte veche¹⁰⁷. „Mijloacele vicioase de a dobîndi bogăția” sînt apropiate de *desiderium honorum* sau *regni* la Servius. „Ostentația poruncitului” convine de minune Soarelui care, în ordinea „chaldeană” a planetelor, este hegemonul cosmic. În fine, zeul Mercur din mitologia greco-romană este într-adevăr stăpîn peste „iscușiunile răutății”. Se poate afirma cu toată certitudinea că *ordinea planetelor* în *Poimandres* este *ordinea „chaldeană”*, ca la Macrobius.

Patru ordini planetare distincte sînt prezente în mărturiile noastre :

1. *Ordinea „chaldeană”* : (Lună, Mercur, Venus, Soare, Marte, Jupiter, Saturn) – Macrobius, Servius (*ad XI 51*), *Poimandres* ;
2. *Ordinea „egipteană”* : (Lună, Soare, Venus, Mercur, Marte, Jupiter, Saturn) – Proclus ;

3. *Ordinea regenșilor săptămînii planetare*: Servius (*ad VI* 127);
4. *O a patra ordine de succesiune*: (Saturn, Marte, Venus, Mercur, Jupiter) – Servius (*ad VI* 714).

Ultima ordine de succesiune a planetelor a fost calificată, pe nedrept, de „aberantă”. Ea corespunde perfect ordinii în care „sorșii” planetelor (care nu sînt totuna cu dispoziția lor în cosmos!) sînt menționați în tratatul astrologic *Panaretos*: Soare, Lună, Jupiter, Mercur, Venus, Marte, Saturn¹⁰⁸. Cu o ușoară inversare (Mercur ocupînd locul lui Venus și viceversa), aceeași serie planetară se regăsește în *Apotelesmata* ale lui Pseudo-Manethon, al căror autor, născut în anul 80 a.C., și-a desfășurat activitatea sub domnia lui Hadrian¹⁰⁹, precum și într-un *ostrakon* demotic din secolul I p.C. După W. și H.G. Gundel, ea urcă pînă la o serie planetară egipteană de o venerabilă vechime¹¹⁰. Vom reveni asupra acestei ordini cînd va fi să stabilim originea doctrinei trecerii prin sfere. Oricum, va trebui să încetăm a o mai considera „aberantă”, căci era destul de cunoscută în epocă. Ea apare în capitolul 136 din scrierea gnostică *Pistis Sophia*: *Cronos, Ares, Hermes, Afrodita, Zeus*¹¹¹.

Istoria ordinilor „egipteană” și „chaldeană” este mult mai bine cunoscută, însă relațiile interne dintre aceste două tipuri de așezare a planetelor în univers au fost ignorate pînă la studiul foarte recent al lui J. Flamant¹¹².

Ordinea „chaldeană”, numită și „ciceroniană” sau „ptolemeică”, dispune planetele între Pămînt și cerul stelelor „fixe” în funcție de durata respectivă a revoluțiilor lor.

Distanța medie de la planete la Pămînt, pe care se sprijină acest edificiu al sferelor celeste, se acordă cu timpul tropic al trecerii lor prin zodiac, care este cel mai scurt în cazul Lunii

și cel mai lung în cazul lui Saturn. Pentru Lună, perioada tropică, adică intervalul dintre două reveniri succesive la punctul echinocțial, atinge aproximativ 27 de zile și 1/3, în timp ce perioada sinodică, adică intervalul dintre două Luni noi, atinge 29 de zile și jumătate. Pentru Mercur, Venus, Soare și Marte, perioadele tropice sînt respectiv de 88, 225, 365 și 687 de zile ; pentru Jupiter – de aproape 12 ani, în timp ce pentru Saturn – de circa 29 de ani și jumătate, deci de aproape 30 de ani¹¹³.

Macrobius îi atribuie lui Arhimede cunoașterea acestei ordini a planetelor¹¹⁴, pe cînd Theon din Smirna le-o atribuie „unor pitagoreici”¹¹⁵. În orice caz, Hipparh din Niceea (cca 190-120 a.C.) este partizanul ordinii „chaldeene”, care devine clasică în toate operele de astrologie și pe care Geminus, Cleomede, Cicero, Ptolemeu, Theon din Smirna, Vitruviu, Calcidius și Proclus o preferă ordinii „egiptene”. Aceasta, atestată la vechi autori¹¹⁶, apare la Plafon, Eudoxiu din Cnid, Aristotel și Callip, adică la marile autorități filozofice și astronomice din secolul al IV-lea. Platon¹¹⁷ și autorul lui *Epinomis*¹¹⁸ atrag deja atenția asupra particularităților planetelor Venus și Mercur, care au amîndouă aceeași viteză ca Soarele și urmează traiectoria acestuia. Cercetările lui J. Flamant par a demonstra că Platon nu ignora teoria „helio-satelitică”¹¹⁹ sau „geo-helio-centrică”¹²⁰, atribuită de Calcidius lui Heraclide din Pont. Acest sistem funcționează la fel de bine cu teoria epiciclurilor a lui Apollonios din Perga, ca și cu teoria sferelor înglobate una în alta a lui Eudoxiu, Callip și Aristotel¹²¹. Postulatul lui fundamental este că Mercur și Venus nu se învîrtesc în jurul Pămîntului, ci în jurul Soarelui. O cosmologie de acest gen apare pe două planisfere din secolele al IX-lea-al X-lea¹²², al căror studiu l-a dus pe J. Flamant la o concluzie destul de spectaculoasă :

Să examinăm acum consecințele acestei așezări asupra ordinii planetelor, după cum Venus și Mercur se află deasupra sau dedesubtul Soarelui (în paranteză vom aminti locul lor de partea opusă, spre a scoate mai bine în evidență simetria lor față de Soare în ambele așezări).

Ordinea I: Pământ, Lună (Venus, Mercur), Soare, Mercur, Venus, Marte...

Ordinea II: Pământ, Lună, Venus, Mercur, Soare (Mercur, Venus), Marte...

Ordinea I corespunde ordinii zise „egiptene”, iar ordinea II ordinii zise „chaldeene”. Se știe totuși că fiecare din aceste două ordini comporta o variantă, după cum Venus se afla deasupra sau dedesubtul lui Mercur (numai ipoteza lui Heraclide permitea fixarea sigură a locurilor lor respective):

Ordinea Ia: Pământ, Lună, Soare, Venus, Mercur, Marte...

Ordinea Ib: Pământ, Lună, Soare, Mercur, Venus, Marte...

Ordinea IIa: Pământ, Lună, Mercur, Venus, Soare, Marte...

Ordinea IIb: Pământ, Lună, Venus, Mercur, Soare, Marte...

Ordinea Ia este cea a lui Platon, ordinea Ib – atribuită uneori greșit lui Platon – este cea a lui Eratostene, după Theon; ordinea IIa este ordinea „chaldeană” uzuală; ordinea IIb este extrem de rară (Theon le-o atribuie „unor matematicieni”)¹²³.

Dat fiind că nici un autor – antic sau modern – n-a ajuns la o concluzie atât de ingenioasă și totodată simplă, va fi normal să estimăm că fiecărui scriitor antic îi plăcea o anumită ordine planetară, cu excluderea tuturor celorlalte. Macrobius, de pildă, e partizan al ordinii platoniciene („egiptene”, varianta Ia), pe care încearcă de altfel s-o concilieze cu ordinea ciceroniană, cu ajutorul teoriei heliosatelitice¹²⁴. Proclus, dimpotrivă, aderă la ordinea „chaldeană”¹²⁵. Aceste informații sînt destul de

surprinzătoare, de vreme ce, în textele mai sus transcrise, *fiecare din cei doi autori expune un sistem aflat într-o discordanță frapantă cu propriile sale vederi*. Astfel, Macrobius se revendică de la ordinea „chaldeană”, pe cînd Proclus se revendică de la ordinea „egipteană”. Consecințele sînt lesne de sesizat :

- 1) Macrobius și Proclus își expun amîndoi teoriile după niște surse cu care nu sînt pe de-a-ntregul de acord.
- 2) Sursa lui Macrobius nu coincide cu aceea a lui Proclus.

Pentru a rezolva aceste contradicții, J. Flamant a născocit o explicație seducătoare. După părerea acestui savant, la originea doctrinei privind pogorîrea sufletului prin sfere trebuie căutat Numenius, care prefera ordinea „chaldeană”. Porfir, în *Comentariul la Republica*, ar fi reprodus fidel doctrina lui Numenius, de unde ea ar fi fost împrumutată de Macrobius¹²⁶. Dar Porfir însuși era, ca și Macrobius, partizan al ordinii platoniciene („egiptene”)¹²⁷. În *Comentariul la Timaios*, el ar fi modificat așadar ușor teoria numeniană, schimbînd ordinea planetelor. Sursa directă a lui Proclus ar fi *Comentariul la Timaios* al lui Porfir¹²⁸. Singurul punct slab al acestei ipoteze este faptul indiscutabil că Numenius nu poate fi *autorul* acestei doctrine, întrucît ea era deja prezentă în gnosticismul popular, de unde a fost adoptată de Basilide. Aceasta însă nu exclude posibilitatea ca Numenius s-o fi cunoscut și expus în vreuna din scrierile lui. Cît despre adevărata origine a doctrinei, ea este astrologică. Încă o dată, Servius ne va pune pe drumul cel bun. Servius expune teoria după trei surse diferite :

- 1) poate după Porfir, *De regressu animae* sau *De Styge*¹²⁹ ;
- 2) după o sursă hermetică ;
- 3) după o sursă care folosește doctrina astrologică a „regenților” zilelor săptămîinii.

Cel de-al treilea text al lui Servius, care, la prima vedere, poate fi interpretat ca o „pogorîre a sufletului”, nu face de altfel decît să reproducă o teorie astrologică. Într-adevăr, el nu afirmă că sufletul trece prin sfere, ci că la naștere noi suferim influența (*sortimur*) „regeților”. În rest, succesiunea zilelor săptămînii, care nu coincide cu așezarea planetelor în univers, nu se pretează defel la pogorîrea sufletului. Servius vorbește pur și simplu de corespondențele dintre micro- și macro-cosmos. Verbul *sortior* reprezintă o indicație foarte utilă, căci el trimite la teoria astrologică a sorților (*kleroi*, *sortes*) planetari. Ordinea „aberantă” din celălalt text al lui Servius (*ad VI 741*) ne îngăduie să-i stabilim cu precizie sursa: e vorba de tratatul pseudo-hermetic *Panaretos*, comentat de Paul din Alexandria și de discipolul său Heliodor¹³⁰.

Teoria sorților planetari provine, după W. Gundel¹³¹, dintr-o foarte veche tehnică divinatorie. Cu ajutorul a două metode diferite – aruncarea zarurilor sau un calcul astrologie relativ simplu, care pleacă de la pozițiile relative ale Soarelui, Lunii și Ascendentului în tema nașterii –, se poate calcula *locus fortunae* al fiecărui individ. *Panaretos* indică sorții planetelor singulare în următoarea ordine: Soarele e menit a administra „geniul cel bun” (*agathos daimon*), Luna – „soarta cea bună” (*agathe tyche*), Jupiter determină rangul, Mercur – „necesitățile naturale”, Venus – iubirea, Marte – curajul și riscul, Saturn – „fatalitatea” (*nemesis*)¹³². După comentariul lui Heliodor, Luna acționează asupra a tot ce are legătură cu corpul omenesc și determină însușirile fizice ale ființei care vine pe lume. De Soare depinde demonul personal al omului, ansamblul dispozițiilor și însușirilor sale psihice. Jupiter determină victoria și gloria individului, Mercur – inteligența și capacitățile expresive etc.¹³³.

Aplicarea practică a metodei empirice a sorților (aruncarea zarurilor) îi este atribuită ultimului rege egiptean, faimosul astro-magician Nectanebos¹³⁴. Aceeași doctrină astrologică a *vulgatei* hermetice reapare, cu variante speculative ori practice, în tratatul astrologie atribuit lui Nechepso și lui Petosiris (secolul al II-lea a.C.), la astrologii Serapion, Vettius Valens și Firmicus Maternus¹³⁵. Ceea ce e cu adevărat egiptean în ea formează subiectul unor veșnice controverse. În orice caz, gnosticismul popular ce se exprimă în tratate precum *Apocriful lui Ioan* își anexează doctrina, accentuând însă caracterul exclusiv rău al planetelor, în polemică cu doctrina astrologilor. Doctorul Basilide și fiul său Isidor sînt reprezentanții oficiali ai noului spirit. Tratatul hermetic *Poimandres* se inspiră în parte din aceleași producții gnostice. Teoria trecerii sufletului prin sferele planetare, transmisă și prin intermediul filozofilor ce nu împărtășesc concepția pesimistă a lumii care-i caracterizează pe gnostici, dobîndește o importanță majoră la neoplatonicienii tîrzii, bucurîndu-se încă de un enorm prestigiu în epoca Renașterii, cînd este difuzată de Marsilio Ficino¹³⁶.

Capitolul VIII

Pons subtilis

„Puntea judecății” este unul dintre cele mai cunoscute motive eschatologice din apocalipsele creștine medievale. Singura ipoteză acreditată privind originea lui a fost formulată de către Miguel Asín Palacios în 1919¹ și ea revine recent la ultimul cercetător care a consacrat o monografie acestui subiect, P. Dinzelbacher²: simbolul pătrunde în Occident o dată cu legendele islamice ale *mi'rāj*-ului lui Mohamed. P. Dinzelbacher presupune și el că, trecînd prin Irlanda, legendele arabe au reactivat un focar folcloric autohton de origine celtică³. În fine, nimeni n-a pus niciodată la îndoială faptul că motivul islamic provine din Iran, mai ales de la puntea Cinvat a tradițiilor pahlavi⁴.

Cronologia legendelor creștine reprezintă o problemă destul de spinoasă. Pentru Asín Palacios și pentru Dinzelbacher, ele datează toate din secolul al XII-lea, căci numai această datare le permite celor doi savanți să susțină ipoteza tranzitului motivelor arabe și a pătrunderii lor în Europa prin Irlanda. Dinzelbacher ajunge chiar să forțeze cronologiile: pentru el, de vreme ce originea irlandeză pentru *Visio Tundali* e dovedită, scrierea aceasta trebuie să fi fost compusă înainte de *Visio Alberici*. Or, există indicii sigure⁵ pentru datarea primului text, scris de călugărul irlandez Marc la Ratisbona (Regensburg), de prin 1149 sau puțin mai înainte⁶. Dimpotrivă, n-avem nici un motiv

valid să ne îndoim de tradiția singurului manuscris consemnând *Visio Alberici*, din secolul al XII-lea, care fixează la 1127 anul în care Alberico însuși, călugăr la Montecassino, și-a remaniat povestirea propriilor sale viziuni (datate de la începutul secolului al XII-lea : 1111 este un *terminus post quem*), din pricina imperfecțiunilor și a interpolărilor ce se strecuraseră sub pana primului copist, călugărul Guido.

O altă eroare, mult mai gravă, a aceluiași Dinzeltbacher, a fost aceea de a susține în teza sa de doctorat că scrierea latină *Visio Esdrae* depinde și ea de *Visio Tundali*⁷. Or, Dinzeltbacher studiasse numai „versiunea lungă” a *Visio[nis] Esdrae*, publicată de A. Mussafia în 1871⁸. Există totuși din *Visio Beati Esdrae* un manuscris la *Bibliothek des Priesterseminars* din Linz, care datează din secolele X-XI⁹. Acest manuscris ar putea răsturna toate certitudinile privitoare la originea iraniană a motivului „punții înguste”¹⁰.

Pentru a păstra o anumită ordine în expunerea noastră, ne vom opri un moment la câteva episoade din apocalipsele secolului al XII-lea. „Puntea judecății” apare în *Visio Alberici Cassinensis Coenobii Monachi Servi Servorum Christi ultimi* (1127), în *Visio Tundali*, la „vizionarul S. Galgan” (mort în 1181), și în *Tractatus de Purgatorio S. Patricii* redactat în 1188-89 de călugărul H. din Saltrey¹¹. O mai regăsim și în *Lancelot* de Chrétien de Troyes (cca 1177).

În „cîmpul viziunii glorioase” pe care a avut-o la vârsta de zece ani, în cursul unei catalepsii de nouă zile, Alberico da Settefrati (Cosenza, Calabria) vede

...un mare fluviu de smoală arzătoare care ieșea din Infern, în mijlocul căruia se ridica o punte de foc foarte largă. Sufletele celor drepți trec pe ea cu atît mai repede cu cît sînt găsite mai nevinovate ; dar dacă acești drepți sînt îngreunați de povara

păcatelor lor, atunci cînd ajung la mijloc puntea devine strîmtă ca un fir. Oprîți de acest obstacol, ei cad în fluviu. Apoi, ridicîndu-se și din nou căzînd, sînt supuși chinurilor pînă cînd, fierți bine și curățați de păcate, dobîndesc toată libertatea de a trece puntea¹².

Descrierea punții în povestirea catalepticului Tundal (Tungdal, în gaelică), compusă de călugărul irlandez Marc din Munster pentru stareța mînăstirii S. Paul de la Ratisbona, nu seamănă decît de foarte departe cu viziunea lui Alberico. Iat-o, după rezumatul făcut de F. Bar¹³ :

După un drum lung, (Tundal) ajunge la o punte plină de cuie, aruncată peste un eleșteu în fierbere, în care se aflau niște monștri cît taurii. Chinul hoților era să treacă puntea. Tundal se pomenește fără să vrea pe punte, mîinînd o vacă pe care o furase odinioară. Omul sau animalul cad tot timpul : la mijlocul punții se ivește alt păcătos, ducînd un sac de grîu. Amîndoi se roagă să treacă, varsă lacrimi și sînge, iar monștrii din lac pe dată le beau. În sfîrșit, fără să-și dea seama cum, trec puntea cea înfricoșătoare.

În *Voyage du pays saint Patrix*¹⁴, episodul punții coincide perfect cu cel din viziunea lui Alberico. Dus de diavoli înspre un rîu foarte lat, cavalerul Owein trebuie să treacă

...o punte atît de îngustă că abia s-ar fi putut ține pe ea o pasăre, pe deasupra unui lac ce arunca o vîlvătaie rău mirositoare de foc, cu diavoli într-însa.

Invocînd numele apotropaic al Domnului, Owein

...a călcat cu amîndouă picioarele pe punte și, prin vrerea Domnului, puntea se făcu largă de-ar fi putut-o trece două căruțe una lîngă alta¹⁵.

În *Lancelot (Le Chevalier de la Charrette)*¹⁶, eroul trebuie să treacă, cu mâinile și picioarele goale, „în suferință și agonie”, o *punte-sabie*¹⁷.

Dat fiind că savanții sînt de acord asupra faptului că Irlanda a reprezentat locul de trecere obligatoriu al legendelor islamice către Europa continentală, să încercăm să vedem dacă motivul „punții înguste” a activat într-adevăr, așa cum presupune Dinzlacher, un „focar folcloric celtic”. Singurul text irlandez ce poate fi comparat cu cele mai sus-citate este *Viziunea lui Adhamhnán* din secolul al XI-lea¹⁸, vizibil influențată de povestirile creștine sau arabe. Dar puntea din *Viziunea lui Adhamhnán* n-are nimic de-a face cu tradiția celtică. E drept că, în *Călătoria lui Mael Dúin* (secolele VIII-IX)¹⁹, e vorba de un pod de sticlă care-i respinge pe cei ce vor să-l treacă. Osla Cyllellfawr, un personaj din suita regelui Arthur, posedă, în povestirea galică *Culhwch și Olwen*, un cuțit atît de mare, că slujește drept punte unei întregi armate²⁰, dar această anecdotă n-are nici ea nimic de-a face cu puntea îngustă sau cu puntea-sabie. În concluzie, nu pare să fi existat nici o „tradiție celtică” în care să fi fost vorba de vreo „punte îngustă” înainte de povestirile creștine și arabe. Cît despre exemplele luate din lumea germanică, ele sînt și mai îndepărtate de motivul nostru decît exemplele aparținînd lumii celtice.

În legende arabe, „puntea judecării” sau *sirat* are exact aceleași caracteristici ca și puntea din apocalipsele creștine: se lărgește ca să-i lase să treacă pe cei drepiți și se îngustează ca să-i arunce pe păcătoși în Infern. Această reprezentare apare deja în secolul al VIII-lea, de vreme ce o regăsim într-un *hadît* al lui Abū Sa’id al-Khudrî, însoțitor al Profetului²¹. Primele povestiri despre *mi’rāj* datează din aceeași epocă. Cea care a fost tradusă din spaniolă în latină de notarul Bonaventura da Siena în vremea regelui Alfonso al X-lea cel Învățat e

bazată pe redactarea arabă a unuia din cei doi plastrografi (autori de apocrife), Maysara ibn 'Abd Rabbi-hi (persan, secolul al VIII-lea), sau 'Umar ibn Sulaymān (damaschin, secolul al VIII-lea). Iată versiunea latină a pasajului în cauză :

*Scias, Machomete, quod Azirat est pons quidam, quem Deus fecit ad probandum illos qui bene credunt in legem tuam et similiter qui non credunt. Pons autem iste in alto supra infernum situs existens, magis subtilis est quam ullus capillus capitis et quam ensis acumem eciam plus accutus. Nam ex utraque parte totus plenus est tenaliis atque unchis et aliis instrumentis ferreis ad perforandum aptis, quae omnia longiora sunt magnis lanceis et ita eciam ad incidendum acuta quod a nemine dici potest...**

Puntea e împărțită în șapte compartimente, corespunzând celor șapte ținuturi infernale²².

Communis opinio crede că puntea *sirat* din legendele arabe provine din puntea Cinvat a eschatologiei iraniene. Să examinăm o clipă textele din Avesta antică și posteroară. *Cinvato-peretu* apare în părțile cele mai vechi din Avesta²³. *Dar nicăieri în Avesta, nici în versetul gathic din Yasna 51, 13, nici în Vendidad 19, 27... nu se află vreo indicație clară despre vreo judecată pe punte*²⁴. Pentru a convinge spiritele cele mai optimiste care, precum P. Dinzelsbacher, cred că *Videvdat 19, 29* stă la originea motivului „punții înguste”, e de-ajuns să cităm acest pasaj, după traducerea lui N. Söderblom :

* „Află, Mohamed, că Azirat este o punte făcută de Dumnezeu ca să-i pună la încercare pe cei ce cred și pe cei ce nu cred în legea ta. Puntea aceasta boltită deasupra Infernului e mai subțire ca firul de păr și mai ascuțită ca tăișul de sabie. La capete e plină de clești și cârlige și alte instrumente de fier care sfîșie, mai lungi decît lăncile cele mai lungi și mai ascuțite decît se poate spune.”

(Sufletul) urmează drumul creat de Timp, drum care există la fel de bine pentru cel rău și pentru credincios, puntea Cinvat creată de Mazda. Acolo, conștiința și sufletul își cer înapoi partea de bunuri pămîntești care a fost dată prin ele în lumea corporală²⁵.

Sîntem siliți să credem că reprezentarea unei „punți înguste” apare în Iran către secolul al VI-lea p.C. cel mai devreme. Ca și în legendele islamice, e importată din altă parte. Motivul capătă contururi foarte precise în scrierile pahlavi redactate în secolul al IX-lea: *Bundahishn*, *Dādestān-i dēnīg* și *Mēnōk-i khrat*²⁶. În geografia mitică a acestor scrieri, lumea este înconjurată de muntele Haraberezaiti (pers. Alborz), care trece prin cele trei ceruri – stelar, lunar, solar – ca să ajungă la „luminile infinite” (*anagra raosha*). În centrul lumii, în Erān-Vēj (av. *airyanem vaejah*), care este centrul zonei (*keshtar*) centrale Xvaniratha, se înalță munții Terak, Hūkariya²⁷, Ushidarena²⁸ și, în sfîrșit, Cakad-i Dāitik sau Piscul Judecății²⁹:

Din vârful lui se aruncă puntea Cinvat, la intrarea căreia are loc întîlnirea sufletului cu Daēnā, Eul său celest – sau, dimpotrivă, cu apariția oribilă ce-i reflectă doar eul său mutilat și desfigurat de toate urîteniile, despărțit de arhetipul său celest³⁰.

Puntea Cinvat se lărgeste întîmpinînd sufletul celui drept și se îngustează pînă la dimensiunile unui brici ca să-l zvîrle pe cel păcătos în Infern³¹.

Să convenim că puntea *sirat* din legendele despre *mi'rāj* ar fi putut fi, cronologic, influențată de tradițiile ultimilor suverani Sassanizi. Însă alcătuirea legendelor, așa cum vom vedea în capitolul următor, indică mai curînd ca sursă unică pentru *mi'rāj* literatura apocaliptică iudeo-creștină și mistică iudaică legată de *merkâbâh*. În acest caz, e mult mai firesc să urmărim

istoria motivului în mediile iudaice și creștine mai degrabă decît în mediile persane, spre a vedea dacă „puntea îngustă” nu-și exercită din întîmplare în textele iudaice și creștine funcția de judecată mult înaintea scrierilor pahlavi.

O „intrare” și o „trecere” strîmte figurează în apocalipsa din secolul I (sau de la începutul secolului al II-lea) *4 Ezdra*, compusă în ebraică sau în arameană și tradusă în greacă, iar pornind de la greacă, în latină, siriacă, etiopiană, arabă (două versiuni), armeană, sahidică și georgiană³² :

Civitas est aedificata et posita în loco campestri, est autem plena omnium bonorum ; introitus autem eius angustus et in praecipiti positus, ut esset a dextris quidem ignis, a sinistris vero aqua alta ; semita autem est una sola inter eos posita, hoc est ignis et aqua, ut non capiat semita illa nisi solummodo vestigium hominis^{33*} .

Între începutul secolului al II-lea și jumătatea secolului al VI-lea se produce o transformare în această credință, transformare ce nu poate fi atribuită influenței iraniene, căci tocmai în acea epocă devenea și puntea Cinvat în Persia o „punte a judecării”. În *Historia Francorum*, scrisă înainte de anul 577, Grégoire de Tours descria în felul următor viziunea abatelui Sunniulfus din Randan (departamentul Puy-de-Dôme) :

...referre erat solitus, ductum se per visum ad quoddam flumen igneum, in quo ab una parte litoris concurrentes populi ceu

* „Există o cetate înălțată și așezată într-o cîmpie și plină de toate bunătățile. Intrarea ei însă e strîmtă și pusă deasupra unei prăpăstii, așa fel încît la dreapta e un foc și la stînga o apă adîncă. Iar între ele, adică între foc și apă, e numai o singură cărare, îngustă, aceea, cît talpa piciorului de om.”

apes ad alvearia mergebantur ; et erant alii usque ad cingulum, alii vero usque ascellas, nonnulli super mentum, clamantes cum fletu se vehementer aduri. Erat enim et pons super fluvium positus ita angustus, ut vix unius vestigii latitudinem recipere possit. Apparebat autem et in alia parte litoris domus magna, extrinsecus dealbata... De hoc ponte praecipitabitur, qui ad disstringendum commissum gregem fuerit repertus ignavus ; qui vero strenuus fuerit, sine periculo transit et inducitur laetus in domum^{34}.*

O punte absolut asemănătoare apare în *Dialogi de vita et miraculis patrum Italicorum*³⁵ de Grigore cel Mare (580-604). În iudaism, această tradiție este prezentă doar în *Midrash Yalqut in Is. 60*³⁶, dar I. Scheftelowitz o consideră anterioară Islamului.

Motivul islamic al „punții înguste” ar fi fost, după acest savant, împrumutat din iudaism. Un amănunt foarte important pare să-i întărească ipoteza : împărțirea în șapte a *sirat*-ului, corespunzând celor „septem viae” din *4 Ezdra*. Or, într-un *midrash* mistic numit *Viziunile lui Iezechiel*, compus în Palestina în secolul al IV-lea sau al V-lea p.C., se întâlnește pentru prima dată tradiția celor „șapte ținuturi infernale”, care joacă

* „Obișnuia să povestească cum ajunsese, în cursul unei viziuni, la un fluviu de foc. De pe un mal se aruncau în el o mulțime de oameni, întrecându-se ca albinele la stup. Unii se afundau pînă la brîu, alții pînă la subsuori, mai mulți pînă peste bărbie, plîngînd și țipînd că-i ardea îngrozitor. Mai era și o punte peste fluviu, îngustă cît cu greu putea cuprinde lățimea unei tălpi. Pe celălalt mal se vedea o casă mare, văruiată pe dinafară... La trecerea mulțimii, dacă vreun leneș era descoperit mai în urmă, puntea se micșora și (leneșul) se prăbușea ; cel puternic însă trecea fără primejdie și intra fericit în casă.”

un rol important în legendele despre *mi'rāj*. E vorba de niște pământuri situate sub pământul „nostru” și care fac pandant celor șapte ceruri suprapuse. Numele lor sînt : 'Adamah, 'Eretz, Heled, Neshiyah, Dumah, She'ol, Tit Ha-Yaven. Speculații cosmologice de felul acesta sînt prezente și în *Beraita de-Ma'aseh Bereshît*, ca și în *Midrash Konen*³⁷. În Islam, tradiția celor șapte pământuri infernale urcă pînă la Ibn Abbas, însoțitorul profetului, și este transmisă de Ka'b al-Akbār, evreu convertit, contemporan cu Mohamed, ca și de Wahb ibn Munabbih, tradiționalist din secolul al VIII-lea. După E. Cerulli, în secolele X-XI existau două versiuni, aceea a lui Kisā'î (secolul al X-lea) și a lui Abū Omar Yusuf b. 'Abd ibn 'Abdalbarr (mort în 1071), precum și o a doua versiune la at-Ta'labî (mort în 1035). Asîm citează alte două tradiții din secolul al VIII-lea, în care pământurile primesc alte nume³⁹. În ce-l privește, J.L. Palache semnalează o tradiție asemănătoare la Azrakî, dar se înșală fără doar și poate afirmînd că nu există nici un motiv similar în iudaism⁴⁰. Dat fiind că apocriful *4 Ezdra* este cel dintîi text în care pedepsele păcătoșilor și recompensele dreptcredincioșilor sînt împărțite în șapte categorii, nu e cu neputință ca el să fi influențat cosmologia ce prevede șapte tărîmuri infernale.

Problema cronologiilor și a filiațiilor istorice pare, în general, mai simplă decît s-a presupus odinioară. *Visio Beati Esdrae* în latinește, al cărei cel mai vechi manuscris datează de la sfîrșitul secolului al X-lea sau de la începutul secolului al XI-lea, reprezintă cu mare probabilitate cheia acestui *puzzle* încurcat. Într-adevăr, dintre cele trei scrieri medievale care depind de traducerea greacă din *4 Ezdra*⁴¹, ea este cea mai aproape de sursă⁴². Ceea ce ne interesează pe noi în primul rînd este că ea conține motivul canonic al „punții înguste” :

Et ambulavi in antea et vidi flumen igneum, pontus erat super id magnus, latitudo eius, quam unde possit, largitur paria boum LXX. Ubi cum venissent iusti, transierunt cum laetitia et exultatione. Et verum veniebant peccatores, pontus ipse revertebatur in eam subtilitatem ut filus staminis. Cadebant in eum flumen confitentem peccata sua...^{43}.*

Acest episod a fost interpolat între secolele al II-lea și al X-lea, dar sursa lui este, foarte probabil, una creștină. Or, noi știm că în secolul al VI-lea Grégoire de Tours și Grigore cel Mare cunoșteau această formă de ordalie postumă. Se poate presupune că modificarea pasajului din *4 Ezdra* privitor la „calea îngustă” s-a produs între secolul al II-lea și secolul al VI-lea și că cele două personaje din secolul al VI-lea se inspirau amîndouă din aceeași reprezentare, foarte răspîndită în epoca lor. Această reprezentare s-a strecurat probabil pentru prima oară într-o scriere foarte asemănătoare cu *Visio Beati Esdrae*. Autorii creștini și redactorii scrierilor pahlavi, ca și povestitorii arabi, s-au inspirat din aceeași sursă: un apocrif creștin compilat în secolul al II-lea sau mai tîrziu, dar în orice caz înainte de a doua jumătate a secolului al VI-lea, care interpretează liber traducerea greacă din *4 Ezdra*.

Asta nu înseamnă că, în unele cazuri concrete, transmiterea motivului „punții înguste” și receptarea lui în acele apocalipse medievale despre care Jacques Le Goff ne-a dat recent o frescă animată⁴⁴ nu s-au efectuat prin intermediul tradițiilor refe-

* „Și am mers mai departe și am văzut un fluviu de foc peste care se afla o punte mare, a cărei lărgime îngăduia trecerea a șaptezeci de perechi de boi. Cînd ajungeau la ea cei drepți, o treceau cu veselie și bucurie mare. Dar atunci cînd soseau păcătoșii, puntea se micșora, făcîndu-se subțire ca firul de păianjen. Ei cădeau în fluviu, mărturisindu-si păcatele...”

ritoare la *mi'rāj*, așa cum am demonstrat-o în altă parte⁴⁵. Într-adevăr, călugărul Alberico din Settefrati a intrat în schiturile de la Montecassino într-o epocă în care amintirea lui Constantin Africanul, cel dintâi traducător al textelor arabe în latinește, era încă foarte vie. Prietenul lui Alberico, tânărul Pietro Diacono, care a fost și coautor la versiunea apocalipsei redactată în 1127, avea să se ocupe îndeaproape de personalitatea lui Constantin, căci îl vom vedea alcătuindu-i lista de opere. Pasionat de cultura arabă, savantul cartaginez, mort în 1087, putuse prea bine să se întrețină despre minunatele legende ale *mi'rāj*-ului cu un tânăr călugăr pe care Pietro Diacono, născut în 1107, încă era simplu să-l fi întâlnit. Cît despre Alberico, el avusese viziunea la vârsta de zece ani, într-o catalepsie care a ținut nouă zile. În 1127, pe cînd număra vreo 20-26 de ani, pesemne că uitase conținutul exact al coșmarurilor sale, fără a mai pune la socoteală că ar fi putut fi lesne încredințat că visase niște episoade sugestive, precum cel cu puntea îngustă, care aveau să-l impresioneze după aceea. În acest caz, date fiind circumstanțele istorice ale redactării *Viziunii lui Alberico*, aceasta pare explicația cea mai verosimilă.

Vedem așadar că *Viziunea lui Alberico* ar fi putut fi complet independentă de *Visio Esdrae*, o scriere dacă nu foarte veche, în orice caz bazată pe o tradiție care urcă cel puțin pînă în secolul al VI-lea. Aceeași tradiție avea să fie mai tîrziu încorporată în povestirile despre *mi'rāj*, de unde avea să influențeze apocalipsa lui Alberico. Tundal se situează în afara acestei linii, pe cînd *Purgatoriul Sfîntului Patrick* s-ar fi putut să facă parte din ea, fie prin intermediul *Viziunii lui Alberico*, fie, mult mai probabil, prin intermediul *Viziunii* latine a lui Ezdra.

Capitolul IX

De la mistica tronului la legendele despre *mi'rāj*

Literatura apocaliptică evreiască (și iudeo-creștină) este purtătoarea unui anumit număr de „revelații” privitoare la destinul individual și colectiv, la structura cosmosului și la mijloacele de a scăpa de soarta crudă care-i așteaptă pe necredincioși¹. Tot acest complex ideologic este încadrat în anumite scheme recurente, vizînd chiar obținerea revelației :

a) prin vis sau viziune (*Dan. 7 și 8*) ;

b) prin răpire ; această categorie de extaz involuntar, atribuită unor venerabile personaje biblice (Avraam, Enoh, Isaia, Levi, Moise) răpite de îngerii (Jaoel, Mihael, Uriel etc.), este de departe cea mai reprezentativă pentru apocalipsele iudaice ;

c) prin căutare personală². Această formă de extaz voluntar se dezvoltă îndeosebi începînd din secolul I p.C.³, în ramura literaturii apocrife și apocaliptice numită „*mistica merkâbâh*” sau a carului divin din viziunea lui Iezechiel (cap. 1)⁴. Materialele provenite din acest curent al misticii evreiești sînt cuprinse în notele din *Tosephtah* pe marginea *Mishnah*⁵, în apocalipsele lui Enoh (*2 Enoh* sau *Enoh-ul slav*) și Avraam⁶, redactate în secolul I și, între secolele III și IV, în „literatura *hekhalotică*” (de la *hekhal*, „palat”) ce se dezvoltă pornind de la *ma'seh merkâbâh* sau speculația privitoare la viziunea lui Iezechiel⁷.

Ma'seh merkâbâh sau „lucrarea carului”, ca și *ma'seh bereshîth* sau speculația asupra primelor capitole din *Facere*, sînt discipline mistice care urcă pînă la fariseii celui de-Al Doilea Templu⁸. Circulînd mai tîrziu sub numele marilor maestri Iohannan b. Zakkai, Eliezer b. Hirkanos, Akiba b. Joseph și Ishmael Marele Preot, această „gnoză iudaică”⁹ este la început considerată cu respect de către iudaismul „exoteric”. Cîteva exemple ne vor fi suficiente pentru a ilustra schimbarea operată, la un moment dat, în mentalitatea rabinilor relativ la cele două discipline secrete. Tannaitul Yehoshua b. Qarha regretă că Moise și-a ascuns fața pe Muntele Sinai ; dacă n-ar fi făcut-o, Dumnezeu i-ar fi dezvăluit „ce se află sus, ce se află jos, ce-a fost și ce va fi”. Cînd Moise s-a căit și a vrut să vadă, era prea tîrziu : își ratase unica șansă¹⁰. După *Midrash Mishle in Prov. II, 8*, Dumnezeu se bucură atunci cînd dreptii discută despre tainele Tronului și ale creației¹¹. Mai tîrziu, gnoza evreiască este probabil pusă în legătură cu doctrina ereticilor (*minîm*), căci atitudinea rabinilor devine intolerantă :

Cel care e preocupat de patru lucruri : de ce se află sus, de ce se află jos, de ce se află înainte, de ce se află înapoi, acela ar fi făcut mai bine să nu vină pe lume. Celui căruia slăvirea Creatorului său nu-i ajunge, aceluia mai bine i-ar fi fost să nu vină pe lume¹².

R. Jona reia avertismentul¹³ :

Lumea a fost creată cu litera *Bêth* (de la *bereshîth*) : la fel cum litera *Bêth* este închisă pe trei părți și deschisă doar pe una, nici tu n-ai dreptul să întrebi despre ceea ce se află sus...

Neîndoios, autorii de povestiri vizionare fac parte din *dôreshe halâqot*, „răspînditorii de interpretări eronate” împotriva cărora se îndreaptă polemica rabinilor¹⁴.

Cartea lui Enoh păstrată în etiopiană (*1 En.*)¹⁵, ale cărei cele mai vechi capitole¹⁶ au fost scrise în arameană pe timpul Maccabeilor¹⁷ sau mai înainte, conține deja descrierea unui zid de cleștar înconjurat de flăcări, urmat de o casă de cleștar cu pereții și turlile „arzînd”¹⁸. Enoh pătrunde în acea casă „arzătoare ca focul și rece ca gheața”¹⁹, iar apoi într-o a doua casă, unde se află tronul divin, înzestrat cu roți „ca soarele strălucitor” : „De sub tron se revărsau torente de foc atît de orbitoare, că la ele nu mă puteam uita.” Se regăsesc în viziunea lui Enoh elemente împrumutate din primul capitol din Iezechiel (*merkâbâh* și tronul) și din capitolul VII din Daniel, apocalipsă redactată între anii 168-165 a.C.²⁰. J. Maier a fost acela care a văzut strînsa asemănare dintre acest pasaj din *1 En.* (14, 11-19), minus torențele de foc, și structura Templului din Ierusalim :

Es liegt auf der Hand, dass die ganze Schilderung auf den örtlichen Verhältnissen des Jerusalemer Tempel aufgebaut ist. Da ist die Mauer, die den Vorhof abgrenzt, der Hekal (das erste Haus), von dem aus man das Allerheiligste (das andere Haus) sieht, wo der Gottesthron, umgeben von der himmlischen Kultdienerschaft, steht^{21*}.

Or, același savant german observă că mistica *merkâbâh* exploatează două motive literare mult mai vechi : cel al *audienței*, potrivit cu ceremonialul de curte orientală, și cel al *primejdiei* pătrunderii în Templu și a manipulării sacrului²². După teologia Templului, Yahweh este efectiv prezent în *hekhal*, spațiul sacru în care sînt admiși numai preoții :

* „Este evident că întreaga descriere e construită pe baza relațiilor spațiale ale Templului din Ierusalim. E mai întîi zidul care delimitează intrarea, apoi prima casă (hekhal), de unde se vede Sfînta Sfintelor (a doua casă), în care stă tronul lui Dumnezeu înconjurat de oficianții celești ai cultului.”

Pornind tocmai (de la această concepție) capătă ritualul o semnificație extraordinară, actul de cult fiind omologat cu o reprezentare dinaintea divinității: el corespunde, dacă ne gândim la simbolismul cosmologic al Templului, cu un fel de ascensiune celestă²³.

Terminologia povestirilor despre „intrarea în Paradis” pare a reflecta două etape distincte ale transformării actului ritual în *Himmelsreise*. În unele surse se folosește cuvântul „a intra”: „Patru au fost cei care au intrat în Paradis și aceștia sînt: b. Azzay și b. Zoma, Aher și R. Akiba”²⁴. Un pasaj din *Hagigah* a *Talmudului babilonian*²⁵ utilizează verbul 'lh, „a urca”: „R. Akiba urcă și coborî înapoi în pace”²⁶. Dar, alături de 'LYH, „ascensiune”, G. Scholem a observat că tradițiile *merkâbâh* folosesc de asemenea, fără discriminare, și cuvântul YRD, „coborîre”, încît misticii înșiși sînt desemnați cu numele generic de *yorede merkâbâh*, „cei ce coboară la *merkâbâh*”²⁷. În *Mari curențe ale misticii iudaice*, Scholem era înclinat să considere că termenul de „ascensiune”, prezent în *Micile hekhaloth*, corespundea unei faze anterioare a misticii Tronului. De vreme ce el nu reia această observație în *Jewish Gnosticism*, sîntem siliți să conchidem că experiența „coborîrii” nu e neapărat mai recentă.

Pelerinajul astral al misticului era precedat de practici ascetice care durau de la 12 la 14 zile²⁸. Experiența vizionară propriu-zisă consta în călătoria prin cele șapte *hekhalot*-palate celeste, pînă la Tronul lui Dumnezeu²⁹. Trecerea le era consimțită numai posesorilor celor șapte peceti protectoare și propiătorii, care trebuiau prezentate paznicilor de la porți. Fiecare pecete conținea un nume magic derivat din chiar *Merkâbâh*, în care Numele „sînt ca niște stîlpi de foc împrejurul Tronului de foc”³⁰. Obstacolele, care sporesc, presupun formule tot mai complicate, ele amintind îndeaproape de formulele similare

din papirusurile magice și din scrierile gnostice³¹. În faza secundă a mișcării mistice iudaice, aceste conținuturi magice, socotite pe cât se pare inoperante, sînt eliminate. Pericolele ce se acumulează dinaintea vizionarului sînt de-acum de alt ordin : focul și apa (*cf. infra*).

Ultimele etape ale viziunii sînt descrise în termeni foarte vii de *Marile Hekhaloth*. Pelerinul celest discută cu paznicii Domiel și Qaphtsiel la porțile celui de-al șaptelea *hekhal*, prezentîndu-le niște „nume magice ale lui Dumnezeu” care nu sînt altceva decît vocabule grecești deformate³². Ceea ce Grätz a numit „basileo-morfismul” misticii Tronului este una din trăsăturile care o disting pe aceasta de alte curente religioase din aceeași epocă. Dumnezeu este Regele Sfînt, iar descrierea curții sale ocupă partea cea mai importantă din tratate. El posedă nume secrete (Zoharariel, Adirion, Ahtariel, Totrosiyah), e înconjurat de „principii maiestății (*ga'vah*), ai spaimei (*yir'ah*) și ai cutremurării (*ra'ad*)”³³. După *3 Enoh*, Dumnezeu șade pe tronul slavei, dincolo de cele 955 de ceruri³⁴ (număr redus mai tîrziu la 290³⁵). Dimensiunile Creatorului sînt astronomice : el are 23 600 de parasanghii* în înălțime sau, după o altă estimare, doar tălpile picioarelor sale au 30 de milioane de parasanghii³⁶. Tronul este transportat de cele patru *hayyoth ha-kodesh*, Sfinte Făpturi, fiarele-heruvimi din viziunea lui Iezechiel. Pe Tronul carului e așezat omul primordial, *yotser bereshîth*, creator al lumii. El nu este „adevăratul Dumnezeu”, ci doar manifestarea „slavei ascunse” a lui³⁷. Vom reveni mai pe urmă asupra angelologiei scrierilor iudaice din această perioadă. Cel dintîi dintre îngerii, în *3 Enoh* este Metatron, *sar hapanim* sau „principe al chipului” (al prezenței) lui Dumnezeu,

* Unitate de măsură la vechii perși (gr. *paraxanges*), egală cu 5 250 m (n. tr.).

care locuiește cel de-al șaptelea cer, 'Araboth, aproape de Tronul prezenței lui Dumnezeu (*shekinah*) și de *merkâbâh*, împreună cu „legiunile mîniei, armiiile furiei, Shinanim de foc, Kerubim cu torțele lor aprinse, Ophannim cu cărbunii încinși, servitorii flăcărilor și Seraphim ai fulgerelor”³⁸.

Am notat deja în trecere că primejdiile cele mai importante întîlnite de mistic în călătoria lui extatică sînt focul și apa. Cum lucrul nu e fără legătură cu legendele islamice ale *mi'raj*-ului, ne vom opri o clipă la el. Cele mai vechi mărturii asociază studiul primului capitol din Iezechiel cu fenomene de incom-bustibilitate sau, în orice caz, cu ceea ce s-ar putea numi „kratofanii pirice”³⁹.

Cînd RR. Iohannan b. Zakkai și Eleazar b. Araq discută sub un pom despre tainele țînînd de *merkâbâh*, un foc pogoară din cer, iar îngerii servitori dansează în fața lor⁴⁰. Elevii rabinului Iohannan b. Zakkai, Eliezer și Yehoshua, au fost înconjurați de foc în timp ce studiau *ma'seh merkâbâh*⁴¹. Aceste povestiri datează din timpurile fericite ale tannaiților, cînd călătoria extatică la Tron nu era atît de grea, cu atît mai mult cu cît era protejată de respectul din partea rabinilor ortodocși. Contactul cu focul ceresc nu distrugea defel⁴². Mai tîrziu, misticul experimentează focul ca pe una dintre cele mai teribile primejdii ale ascensiunii sale : el emană din propriul lui corp și amenință să-l devoreze⁴³, astfel încît rămîne „fără mîini și fără picioare”. Dar se păstrează implicit faptul că, pentru a ajunge la Dumnezeu, călătorul extatic trebuie să sufere o *transformare prin foc*. Este ceea ce i se întîmplă lui Enoh, care e preschimbat în Metatron⁴⁴, și lui Moise cînd vrea să ajungă la cer⁴⁵. Explicația este foarte simplă : de vreme ce „îngerii, ca ființe cerești, sînt făcuți, în opinia comună, dintr-o substanță ignee⁴⁶ ..., se înțelege de la sine că aceste ființe de foc reprezintă o primejdie pentru intrușii de pe pămînt”⁴⁷.

Pericolul apei este foarte marcat în contextul legendei celor patru care au intrat în Paradis. Îndeosebi eșecul lui ben Azzay, ben Zoma și Aher (Elisha ben Abuya) provine din a fi luat drept apă „pietrele de marmură pură” ale Paradisului⁴⁸ sau pe cele dintr-al șaselea *hekhal*⁴⁹. *Micile* și *Marile Hekhaloth* explică faptul că marmura din *hekhal* are aspect de valuri ; cei trei nefericiți care îndrăznesc să formuleze o judecată falsă în casa Domnului contravin avertismentului inexorabil : „Cel ce spune minciuni nu are ce căuta în fața ochilor mei”⁵⁰. J. Maier a găsit probabil singura rezolvare convenabilă a enigmei efectului optic ce-l induce pe mistic în eroare. Am văzut deja că un capitol din *I En.* (14, 11 sq.) descrie, sub formă de viziune, chiar structura Templului din Ierusalim⁵¹. Or, zidurile Templului erau făcute din marmură de felurite culori, încât „erau aidoma valurilor mării”⁵². Al șaselea *hekhal* ceresc nu-i decît imaginea aceluia de la Ierusalim (și viceversa), însă ceea ce pe pămînt e doar o percepție falsă provocată de abilitatea constructorilor, în cer se plătește foarte scump : cu moartea (b. Azzay), nebunia (b. Zoma) sau erezia (Aher). „Numai R. Akiba urcă și coborî înapoi în pace.”

De la *Testamentul lui Levi*, al treilea din *Testamentele celor XII Patriarhi*⁵³, un anumit număr de apocalipse uzau de o schemă ascensională pe care am avut deja prilejul s-o studiem (cf. *supra*, cap. II) : protagonistul e răpit de un înger (II 6) și trece succesiv prin ceruri⁵⁴. Așa se desfășoară experiența vizionarului în *Enoh-ul* slav, compus în mediu iudaic către finele secolului I p.C.⁵⁵ : în primul cer, Enoh întâlnește îngerii păzitori ai apelor superioare (zăpadă, gheață, rouă)⁵⁶, într-al doilea îngerii căzuți⁵⁷, într-al treilea Paradisul și Infernul, într-al patrulea Soarele, Luna și stelele cu îngerii lor păzitori, într-al cincilea îngerii aflați la porunca lui Satan, care au procreat cu fiicele oamenilor, într-al șaselea îi află pe îngerii

Naturii, într-al șaptelea îl află pe Dumnezeu și curtea lui⁵⁸. Nu e nici o legătură între cele șapte ceruri și planete, dar autorii lui 2 *Enoh* nu ignoră suprapunerea acestor două serii hebdomadare⁵⁹. Cu toate acestea, ideea trecerii prin sfere pare străină apocalipselor iudaice și iudeo-creștine (*Asc. Is.*) care utilizează schema cu șapte ceruri.

Toate motivele întâlnite în scrierea medievală publicată de Moses Gaster sub titlul de *Revelația lui Moise* își trag originea din literatura apocaliptică iudaică și iudeo-creștină. Unele urcă chiar pînă la tradiții mult mai vechi decît cele ale rabinilor din secolul al III-lea p.C.⁶⁰. Este indispensabil să le examinăm, înainte de a păși mai departe.

Transformarea lui Moise prin foc⁶¹ provine din 3 *Enoh* (a doua jumătate a secolului al III-lea). Metamorfoza este de altfel operată de îngerul Metatron însuși, care nu e nimeni altul decît Enoh. Succesiunea cerurilor (cel puțin de la primul la al patrulea) presupune o concepție cam fantezistă: ele nu corespund cu ordinea planetelor în univers, ci cu ordinea zilelor săptămînii. Ținînd cont de faptul că doctrina trecerii prin sfere nu era utilizată de scrierile apocaliptice iudaice și iudeo-creștine, aberația din *Revelația lui Moise* nu are mare importanță în acest context. Originea ei trebuie să fi ținut de cult: săptămîna progresează pînă la ziua sfîntă, sabbatul. Textul se întrerupe joi, căci începuse prost, cu luni în loc de duminică.

Primul cer corespunde zilei de luni, conține apele superioare și, prin ferestrele ce-l străpung, lasă să se înalțe rugăciunile, plînsurile, bucuriile oamenilor, iar soarta celestă să pogoare pe pămînt (foamete, sărăcie, bogăție, război, pace, naștere, boală, sănătate etc.). Ideea că apele superioare se află în primul cer e foarte veche⁶². În 1 *En.* 72-82, cerul e prevăzut cu douăsprezece porți de trecere pentru aștrii cei mari și cu alte

douăsprezece porți (cap. 76) pentru vînturi⁶³. În aceeași scriere precreștină, îngerii sînt puși să aibă grijă de drumurile Soarelui, Lunii și stelelor⁶⁴, în timp ce alții reglează meteorii⁶⁵. Și „nu există nimic pe lume, nici cel mai umil fir de iarbă, care să nu fie guvernat de un înger”⁶⁶. După o altă tradiție, toate faptele bune⁶⁷ și plîsetele lui Israel sînt păstrate în ceruri⁶⁸: „Omul își tîrăște durerile sub soare, dar el are comoara lui deasupra soarelui”⁶⁹. Îngerii popoarelor administrează nașterile de pe pămînt⁷⁰.

În cel de-al doilea cer din *Revelația lui Moise*, căruia-i corespunde ziua de marți, se află un înger de 300 de parasanghii și 50 de miriade de îngeri de foc și de apă care-și cîntă imnurile cu fața către Shekinah. Sînt îngerii meteorologici, care distribuie nori, vînturi și ploii.

În cel de-al treilea cer, care corespunde zilei de miercuri, stă un înger cu „o lungime de 500 de ani de mers. El are 70 000 de capete, în fiecare cap 70 000 de guri, în fiecare gură 70 000 de limbi, în fiecare limbă 70 000 de graiuri”. 70 000 miriade de Erellim prezidează viața vegetalelor (iarbă, arbori, fructe, cereale). Dimensiunile măsurate în „500 de ani de mers” provin din vechi speculații rabinice. I se atribuie lui R. Iohannan b. Zakkai tradiția după care distanța de la pămînt la cer ar fi de 500 de ani de mers; tot aceasta ar fi și lățimea fiecărui cer, ca și distanța dintre două ceruri succesive⁷¹. Erellim sînt o clasă foarte importantă de îngeri în *3 Enoh*⁷². Numărul 70 provine din calendarul și din speculațiile cosmologice babiloniene. Anul babilonian era împărțit în 72 de *hamushtu* sau „săptămîni” de cîte 5 zile fiecare. Anului cosmic de 72 de „săptămîni” îi corespund cei 70 (72) de păstori din *1 En.* 89, 59 sq. „De aceeași credință se leagă teoria existenței celor 72 de popoare de pe lume, care au ca regenți 72 de îngeri”⁷³. Pentru W. Bousset, numărul 70 (72) desemnează

originea sau atributele celeste ale obiectelor pe care le însoțește⁷⁴. Înmulțirea cu 1000 este un procedeu foarte comun de a indica dimensiunea ori cantitatea superlativă din ceva anume. Pînă aici, nu există nimic în *Revelația lui Moise* care să nu se integreze în tradițiile iudaice cele mai autentice.

Al patrulea cer, corespunzător zilei de joi, conține Templul ceresc, cu coloane de foc roșu, cu margini de foc verde, cu praguri de foc alb, cu unghiuri de văpăi, cu portaluri de granat și cu săli de geme strălucitoare. Îngerii de aici reglează și supraveghează drumul pămîntului, al stelelor și al planetelor.

În cel de-al cincilea cer sînt îngeri jumătate foc-jumătate zăpadă, aparținînd clasei Erellim și numiți Ishim, „oameni” (*Prov. VIII 4*). Combinația paradoxală de foc și zăpadă în persoana îngerilor provine din tradiția privitoare la *coincidentia oppositorum* în aparițiile numinoase⁷⁵.

În cel de-al șaselea cer se află miriadele fără număr de Irin Kadishin, „sfînții păzitori” (*Dan. IV 10-14*). Într-al șaptelea cer sînt îngeri de foc, iar printre ei îngerul morții, care ia în stăpînire sufletele omenești. Și el aparține patrimoniului de credințe apocaliptice și de speculații rabinice. Dumnezeu îl trimite la Avraam, care nu vrea să-i dea sufletul. Urîțenia îngerului exterminator e atît de mare, că totul moare în jurul lui Avraam, în afara patriarhului însuși⁷⁶. R. Eliezer b. R. Jose Haggelili (pe la 150) îl numește „dominator al lumii” și i se dă numele de Sammael⁷⁷. În altă parte, numele lui este Abaddon⁷⁸.

În sfîrșit, *hayyoth* sînt descriși în *Revelația lui Moise* după vechile tradiții *merkâbâh*⁷⁹. Putem conchide, fără a mai continua cu analiza descrierilor Infernului și Paradisului, că toate tradițiile conținute în această *Himmelsreise* a lui Moise sînt autentice iudaice și urcă, în general, pînă în secolul al III-lea, adică în epoca în care a fost compus *3 Enoh*. Nici una nu e prea recentă, în timp ce mai multe dintre ele apar deja în *1 Enoh*.

Chiar dacă scrierea publicată de Gaster a fost compusă după legendele islamice ale *mi'rāj*-ului, nu este influențată de ele.

Germanul legendei despre înălțarea la cer a Profetului apare într-o aluzie fugace din Coran (XVII 1)⁸⁰. După Tor Andrae, izvorul cel mai vechi despre revelația lui Mohamed ar fi povestirea lui Ibn Ishaq (mort în 768): Gabriel îi poruncește să citească ceva (*Iqra!*), dar Mohamed refuză de trei ori la rînd, căci nu știe carte. A patra oară întrebă: „Ce trebuie să citesc?” Atunci se trezește și

...era ca și cum i s-ar fi întipărit în inima sa ceva scris. Ieși din peștera (de pe muntele Hira) și, în clipa cînd se afla pe la mijlocul muntelui, auzi un glas care spunea: O, Mohamed, tu ești apostolul lui Dumnezeu, iar eu sînt Gabriel. Își ridică privirea și-l văzu pe Gabriel sub înfățișarea unui om care-și ținea picioarele încrucișate, la orizontul cerului. (M.) rămase în picioare și-l privi cu atenție și, oriîncotro se întorcea, îl vedea mereu pe Gabriel la orizont⁸¹.

Ciclurile legendare ale „călătoriei nocturne” (*isrā'*) și ascensiunii (*mi'rāj*) nu sînt în chip necesar mai puțin vechi decît povestirea lui Ibn Ishaq.

Cel dintii (*isrā'*) este alcătuit din șase hadituri care datează cel puțin din secolul al IX-lea, grupate în două categorii redacționale pe care le vom rezuma succint în paginile următoare⁸².

I A⁸³: Mohamed doarme. Apare un om care-l ia de mîină și-l îndeamnă să-l urmeze. Ajung la un munte. Mohamed socotește că a-l urca îi este peste puteri, dar călăuza lui făgăduiește să-l ajute și astfel ajung pe culmea muntelui. Acolo, M. asistă la chinurile infernale și ascultă de spusele călăuzei; sfătuit de aceasta, se ferește de Gheenă. Apoi vizitează Paradisul, unde întîlnește trei credincioși de-ai săi. Își ridică ochii la cer și vede trei profeți: pe Avraam, Moise și Isus.

I B⁸⁴ : Într-o noapte, unul sau doi oameni (sau îngeri) îl duc pe M. (la Ierusalim). Pe drum, întâlnește patru supliciați : un mincinos, pe cel ce nu practică preceptele Coranului, un soț adulter și un cămătar. Pe Avraam îl întâlnește lângă un pom a cărui coroană atinge cerul, în grădina paradisiacă. Pe lângă A. se țin niște copii („fiii oamenilor” sau copii morți de mici) și îngerul trezorier al Infernului. Pătrunde într-o casă frumoasă care este cerul, lăcaș al credincioșilor, după care trece pragul unei case și mai frumoase, care este lăcașul martirilor. Oamenii (îngerii) își declină identitatea : sînt Gabriel și Mihail. Ridicîndu-și privirile, M. contemplă palatul ceresc pregătit pentru el însuși, după ce va muri.

Ciclul *mi'rāj*-ului nu e mai puțin vechi decît cel al călătoriei (*isrā'*). Există trei variante : aceea a lui Bukhārī și Muslim (secolul al IX-lea), aceea a lui Ishāq b. Waḥb, tradiționalist din secolul al IX-lea (atribuită lui Ibn 'Abbas, însoțitorul Profetului) și o a treia (socotită apocrifă de către tradiționaliști), compusă probabil de unul din plastografi, Maysara b. 'Abd Rabbi-hi (de origine persană) sau 'Umar ibn Sulaymān (din Damasc)⁸⁵.

II A⁸⁶ : Mohamed doarme în casa lui de la Mecca (sau în incinta moscheii). E trezit din somn de Gabriel, care e singur sau însoțit de unul ori mai mulți îngeri. Gabriel și ajutoarele sale îl purifică pe Profet ca să-l pregătească pentru ascensiunea celestă : îi deschid pieptul, îi scot inima și-o spală cu apă de la izvorul din Zamzam într-o cupă de aur (care conține, pe deasupra, Înțelepciune și Credință). Apoi îi pun inima la loc și închid incizia⁸⁷. Gabriel îl ia pe M. de mîna. Ascensiunea începe (de la moscheea din Mecca sau de la Templul din Ierusalim), în trei variante : 1) M. zboară fără vehicul ; 2) G. și M. se urcă într-un copac, care crește vertiginos pînă la cer ;

3) M. zboară călare pe un *boraq*, animal celest de călărit ceva mai mic decât asinul. Ascensiunea se desfășoară în zece etape, din care primele șapte sînt cerurile astronomice. Gabriel bate la poarta fiecărui cer și-i cere paznicului cale liberă. În fiecare cer, G. îi prezintă lui M. unul sau doi profeți, M. îi salută, iar ei îi răspund cu binecuvîntări. Ordinea cea mai comună după care se desfășoară întîlnirile este : Adam, Isus și Ioan, Iosif, Idris (Enoh), Aron, Moise, Avraam. La al optulea popas întîlnesc „Lotusul cel de pe urmă”, un uriaș arbore al Paradisului de la a cărui rădăcină patru fluvii izvorăsc. Aici sau în alt loc al călătoriei extatice, Mohamed primește două sau trei vase cu vin, lapte și miere, ca să-și potolească setea. M. alege laptele, iar Gabriel îi aprobă alegerea. A noua etapă constă în vizitarea „Casei locuite”, adică a Ierusalimului celest. Ultima etapă este înfățișarea lui Mohamed înaintea Tronului lui Dumnezeu și convorbirea cu Dumnezeu. Urmează episodul cam fastidios al celor patru călătorii, dus și întors, de la Dumnezeu la al șaselea cer, unde stă Moise, întru stabilirea numărului potrivit de rugăciuni zilnice ale credincioșilor. Acesta este treptat redus, de la cincizeci la cinci rugăciuni, din pricina slăbiciunii omului.

II B⁸⁸ : Primele episoade urmează îndeaproape redactarea II A. În cel de-al treilea cer. M., însoțit de Gabriel, întîlnește un înger enorm, înfricoșător, incandescent, care meșterește instrumente de tortură. E Îngerul păzitor al Infernului, și nu surîde niciodată. Misiunea lui e de a exercita răzbunarea divină asupra păcătoșilor. Îngerul înspăimîntător primește de sus poruncă să-i arate lui M. cele șapte etaje ale Infernului, dispuse pe o verticală pe care gravitatea păcatelor crește o dată cu adîncimea. M. nu suportă decât vederea primului etaj, împărțit în 14 compartimente. După acest episod, ascensiunea se desfășoară urmînd schema din redactarea II A.

II C⁸⁹ : Din cauza lungimii povestirii, împărțim rezumatul nostru după etapele cerești :

Cerul 1 : 1. G. și M. dau peste un cocoș uriaș, cu pene albe pe un corp verde. Capul i se odihnește sub Tronul lui Dumnezeu. Cîntecul de slavă ce i-l înalță lui Dumnezeu e repetat de toți cocoșii de pe pămînt⁹⁰.

2. M. contemplă un înger a cărui jumătate superioară e de foc, cea inferioară fiind de zăpadă. Acesta îndeamnă creaturile să-și unească prin milostenie corurile, la fel cum el, ilustrație vie a unei *coincidentia oppositorum*, izbutește să concilieze focul și gheața.

3. Un înger așezat pe un scăunaș ține întregul univers la picioare, stînd cu privirile ațintite la Sfînta Scriptură, făcută din lumină. Este însuși îngerul Morții, a cărui menire e să extragă sufletele din trupuri. Sufletul e supus judecății îngerilor Munkar și Nakir.

4. Aici apare din nou îngerul păzitor al Infernului din redactarea II B. M. nu suportă vederea chinurilor îngrozitoare și-l roagă pe Gabriel să închidă poarta.

5. Niște îngeri, înzestrați cu nenumărate fețe pe piept și pe spate, îl slăvesc pe Domnul prin cînturi.

Cerurile 2-5 : Ascensiunea este descrisă în termeni generici. Sînt evitate cu grijă motivele prezente în variantele A și B.

Cerul 6 : Apar o mulțime de Heruvimi, înzestrați cu aripi și chipuri și ale căror limbi îl slăvesc prin cînturi pe Dumnezeu.

Cerul 7 : Îngeri minunați, pe care M. n-are dreptul să-i descrie.

Cerul 8 : 1. Cer teologic, în care se află palatele lui Dumnezeu. Dinaintea lor se găsesc 70 de rînduri de îngeri uriași. M. se ridică la o înălțime echivalentă cu 50 000 de ani de mers și se pomenește dinaintea a 70 de noi rînduri de

îngeri. Scena se repetă de șapte ori. Cele de 7 ori 70 de coruri angelice se învîrtesc în cerc în jurul Tronului lui Dumnezeu.

2. Urmează alte șapte etape succesive. În primele trei, M. întâlnește mări de lumină, de tenebre și de foc. Apoi trece peste un imens munte înzăpezit și ajunge la un alt ocean de foc, după care se află un ocean de apă în care stau îngerii de sub Tron. Un ultim ocean, de lumină, îi deschide cale către îngerii (din clasa Heruvimilor) care se învîrtesc în jurul Tronului.

Tronul : M. e purtat pînă la Tron de un soi de ghirlandă (*rafraf*) verde. Gabriel îl abandonează aici. Tronul e acoperit de văluri, dar M. trece de ele, ca să se oprească dinaintea lui Dumnezeu însuși, care-și pune mîinile pe creștetul umbrei Profetului. Acest gest îi provoacă lui M. o clipă de stupoare extatică. Dumnezeu îi comunică faptul că a fost ales ca mesager pe lîngă toate rasele de pe pămînt și că poporul său va fi cel mai mare dintre popoare.

Întoarcerea : Lăsat de ghirlandă (*rafraf*) în apropierea lui Gabriel, M. are viziunea limpede a tuturor lumilor pe care le-a vizitat. Gabriel îi dă explicații, dintre care cele mai interesante privesc ierarhiile angelice superioare. Gabriel însuși, ca Spirit, le este conducător, iar secundul său este îngerul Israfil.

Vizitarea Paradisului : Este conformă descrierilor din Coran. „Lotusul cel de pe urmă” e un copac uriaș, la poalele căruia curge fluviul paradisiac Kawtar (Cor. 108, 1). Pomul Beatitudinii (Cor. 13, 28) și locuințele celor drepiți sînt descrise după modelele lor coranice.

Cele două cicluri de legende, cel despre *isrā'* și cel despre *mi'rāj*, sînt reunite într-o unică redactare – *Tafsīr*(XV 3-10), de Tabarī (secolul al IX-lea)⁹¹. *Mi'rāj*-ul este descris după redactarea II A, pe cînd *isrā'* urmează mai degrabă redactarea I B, cu variantele.

Legenda islamică a pătruns probabil în Spania creștină încă din secolul al IX-lea⁹². Prima versiune a *mi'rāj*-ului rezumată în latină (II A, B) e reluată de arhiepiscopul din Toledo, Rodrigo Jiménez de Rada (1170-1247), în *Sahih* sau colecția de hadituri autentice a lui Bukhārī și Muslim, și inserată într-al cincilea capitol din *Historia arabum*, intitulat *De sublimatione Mahometi in regem et de jussionibus mendaciter excogitatis*. O versiune lungă a *mi'rāj*-ului a fost tradusă în castiliană în 1264, de către Abraham alfaqim, la porunca regelui Alfonso al X-lea. Notarul Bonaventura da Siena a efectuat apoi, după textul spaniol, o traducere latină (*Liber Scalae Machometi*), care a slujit ca bază pentru traducerea franceză (*Livre de l'Eschiele Mahomet*)⁹³. În 1949, E. Cerulli a editat textul latin după Cod. Paris., Bibl. Nat. lat. 6064, cu variantele din Cod. Vat. lat. 4072⁹⁴, iar textul francez după Cod. Laud., Misc. 534 de la Bodleian Library din Oxford⁹⁵.

Cum versiunea franceză corespunde, cuvînt cu cuvînt, cu versiunea latină, reproducem aici rezumatul făcut celei dintîi de către P. Wunderli în teza sa *Études sur le livre de l'Eschiele Mahomet*⁹⁶.

Textul nostru povestește o călătorie nocturnă a lui Mohamed, pe care i-o face posibilă grația divină, în parte pe pămînt, în parte în lumea de dincolo :

Pe cînd dormea în casa lui de la Mecca împreună cu Omheni (cum rezultă din text, soția sa – în realitate, verișoara), Mohamed este trezit de arhanghelul Gabriel și îndemnat de acesta să-l urmeze. El își începe călătoria pe Alborak, un fel de iapă, și se îndreaptă mai întîi către Ierusalim. Pe drum este în trei rînduri ispitit. La Ierusalim e întîmpinat de profeții care au fost înviați ca să-l slăvească și să-l sărbătorească.

După acest episod, începe călătoria în lumea de dincolo. Mohamed urcă scara ce-l duce la primul cer, tot însoțit de

Gabriel și de îngerii a căror menire e să păzească scara. Urcînd, îl întîlnește pe Îngerul morții și stă de vorbă îndelung cu el despre cele legate de moartea dreptilor sau a păcătoșilor. După aceea vizitează cerurile. La poarta fiecărui cer se află un paznic care-i pune întrebări lui Gabriel despre însoțitorul lui și se dovedește întotdeauna bun cunoscător al personalității Profetului, de cum îi aude numele. În cele șapte ceruri, Mohamed întîlnește personaje care se bucură de bunăvoința aparte a Domnului: Enoh și Ilie (în cerul de argint), Aaron (în cerul de aur), Moise (în cerul făcut dintr-o singură perlă), Avraam (în cerul de smarald), Adam (în cerul de rubin). În fiecare caz, ni se dau și amănunte despre întinderea, populația și organizarea cerului în chestiune. Al optulea cer (de topaz) este subîmpărțit prin numeroase perdele; cerul acesta e populat de heruvimi. Aici se desparte Gabriel de Mohamed, care se duce acum să se înfățișeze lui Dumnezeu; acesta îi prescrie să-și țină poporul la post patruzeci de zile pe an, iar pe el să-l venereze în rugăciuni de cincizeci de ori pe zi. Regăsindu-l apoi pe Gabriel, el vede Tronul lui Dumnezeu, masa și pana ce-i slujesc la scrierea destinelor. Descrierea celui de-al optulea cer se reia: primim informații despre îngerii care poartă Tronul, despre ceilalți îngeri care populează acest cer și despre schimbările ce se vor petrece aici în ziua judecării. Mohamed și Gabriel coboară atunci într-al șaptelea cer. Ni se dă o nouă descriere a acestui cer care nu coincide cu prima, cu noi amănunte topografice și particularități cosmografice; descrierea aceasta este mult mai bogată și mai pitorească decît cea dintîi. Ea se termină cu o privire de ansamblu asupra creaturilor ieșite din mîinile lui Dumnezeu și a distribuirii lor pe pămînt și în ape. Pe urmă, Mohamed e dus la un pămînt alb și misterios, locuit de niște creaturi și mai misterioase, despre care îi este interzis să spună ceva.

Spiritul lui Dumnezeu îl înzestrea acum pe Mohamed cu un soi de vedere rezumativă a tot ce-i trecuse prin fața ochilor

pînă atunci. Regăsindu-l pe Gabriel, astă dată însoțit de Rafael, este condus la cele șapte pămînturi ce înconjoară pămîntul alb pomenit mai sus și ei i-l arată pe îngerul Auquotrofins cu pana-i minunată, îi arată cocoșul ce stă în preajma lui Dumnezeu, îngerul de zăpadă și de foc.

Apoi, Gabriel și Mohamed pornesc din nou la drum. Ajung dinaintea zidului Paradisului. Ca și în ceruri, nu pot intra decît după ce Gabriel explică cine este Mohamed. În realitate, zidul împrejmuiește șapte paradisuri, iar primul pare chiar împărțit în două părți, dintre care una este Edenul. Sîntem puși la curent cu soarta primului paradis (și a celorlalte) în ziua Judecării, după care urmează noi amănunte despre crearea și organizarea cosmosului și a lumii, de pildă că Nilul, Eufratul, Gihonul și Tigrul izvorăsc din Eden, că în Paradis aceste patru fluvii sînt de miere, de lapte, de vin și de apă înmiresmată, dar că se transformă în apă obișnuită de îndată ce ies din Paradis și se varsă pe pămînt etc. Trecînd prin toate aceste paradisuri, Mohamed ajunge la al șaptelea, unde stă Dumnezeu atunci cînd vrea să pornească în vizită. Celelalte paradisuri sînt pline de castele, turnuri, palate etc., au pomi minunați, fluvii de toate culorile, de toate miresmele. Acolo locuiesc huriile, care fac deliciile preaferițiilor : fiecare are 500 ca neveste ; pe deasupra, mai primește 4 000 de fecioare pe care și le poate face neveste cînd are el chef, și 8 000 de slujnice ; între toate aceste femei există însă una pe care preafericitul o îndrăgește cu deosebire și care-i este favorită. Paradisurile mai sînt pline și de alte minuni : mesele fermecate care potolesc foamea și setea de cum sînt atinse, îngerii care-i aduc în fiecare zi daruri lui Dumnezeu, pomii care împart bucate alese, fîntînile purificatoare, copiii-mesageri, pomul *Tube*, îngerii-povestitori etc. etc. Sînt cămile care aduc daruri de la Dumnezeu și cu care preafericiții se pot duce în reședința lui, unde, ca un tată bun, se interesează dacă ei se simt bine, sînt mulțumiți etc. Le dă în dar castele foarte frumoase numite

alkazeres, așezate într-un peisaj de o bogăție miraculoasă ; îi duc acolo îngeri care le țin companie o vreme, jucându-se și rîzînd cu ei.

După ce vede toate aceste minunății, Mohamed îi este prezentat trezorierului Paradisului, Ridohan, care-i arată alte lucruri uimitoare, precum de exemplu fluviul al-Kettinen și pavilioanele în care huriile se nasc și cresc ca iarba. Ridohan și Gabriel îl părăsesc atunci pe Profet, care se duce acum să-i facă o vizită lui Dumnezeu. Acesta îi dă Coranul și-i poruncește să-și pună poporul să facă de 50 de ori pe zi rugăciunile prescrise și să țină 60 de zile de post pe an. La cererea lui Mohamed, el reduce numărul de rugăciuni la cinci. Profetul coboară atunci din nou în cerul în care se află Moise ; profetul iudeu îl întrebă de obligațiile impuse de Dumnezeu poporului lui Mohamed și-l încurajează să ceară o reducere a postului ; Mohamed revine de trei ori la Dumnezeu, care îi reduce de fiecare dată durata postului cu cîte zece zile.

Regăsindu-i pe Gabriel și Ridohan, aceștia îi dau să bea patru băuturi simbolice și-i explică după aceea semnificația lor. După vizitarea ecluzei minunate, darul lui Dumnezeu pentru Mohamed și poporul său, Gabriel îl anunță că Dumnezeu dorește ca el să vadă Infernul, ca să-și înștiințeze poporul nu numai de plăcerile ce-i așteaptă pe preafericii, ci și de chinurile suferite de păcătoși. Totuși, Profetul nu parcurge personal Infernurile așa cum se întîmplase cu Paradisurile : se mulțumește cu o descriere făcută de arhanghel și cu cîteva priviri strecurate înăuntru de la distanță. Iată descrierea Infernului : sub pămîntul locuit de noi se află șapte pămînturi suprapuse în care totul este de foc – pămînturile înseși, cei ce le locuiesc, mările care fac parte din ele cu tot cu peștii lor. Sub aceste pămînturi se află o stîncă ce le susține, iar stîncă stă pe un pește ce-și ține capul și coada laolaltă, încît să formeze un cerc. Sub pește nu e nimic altceva decît întuneric. Primul pămînt e izolat de celelalte și stă la rîndul lui sprijinit de o

stîncă verde pe care-o ține în palmă un înger ; îngerul stă în picioare iarăși pe un pește. Sub acest prim pămînt se află un vînt de o cruzime fără margini, instrument al răzbunării lui Dumnezeu, care va fi folosit și la chinuirea păcătoșilor din Infern. Al doilea pămînt e populat de scorpioni, al treilea de lighioanele *tatas* (un fel de potîrnichi), al patrulea de șerpi ; toate aceste animale sînt veninoase și-i chinuiesc pe păcătoși cu veninul lor. Pe al cincilea pămînt, ei suferă chinul bulgărilor de pucioasă aprinși ; pe al șaselea se află arhiva în care sînt înregistrate toate păcatele ; în plus, sînt și niște ape amare din care cei damnați trebuie să bea. În fine, pe al șaptelea pămînt se află lăcașul lui Satan. El este înlănțuit și înconjurat de diavoli.

La cererea lui Mohamed, Gabriel purcede atunci la o descriere a sfîrșitului lumii : Dumnezeu va face să se caște o groapă de foc ce va seca mările și va pîrjoli totul într-o clipită ; focul acesta va înspăimînta chiar și fiarele din Infern și vîntul care bate acolo. Această descriere este urmată de o nouă explicare a temeiurilor celor șapte pămînturi care alcătuiesc Infernul : ele pluteau mai întîi la întîmplare pe mare ; dînd curs rugăminții îngerilor, Dumnezeu îi porunci unuia dintre ei să le sprijine ; acesta își ține picioarele pe o stîncă verde ; stîncă stă pe un bou, ale cărui picioare stau pe un pește numit *Leviazan* (= *Leviathan*). Cele șapte pămînturi sînt iarăși descrise : fiecare are o mare, dar al nostru are șapte. Pe deasupra, mai e o mare care înconjoară gura Infernului. Pămîntul nostru este înconjurat de jur împrejur de Muntele Kaf și ținut în spate de un pește. Între cele șapte tărîmuri ale Infernului și tărîmul nostru se află atmosfera numită *Halmange*.

Aici povestirea devine cam discontinuă ; Gabriel se pornește dintr-o dată să vorbească de probitatea pe care Dumnezeu le-a dat-o oamenilor în pază. Apoi trece la o nouă descriere a zilei Judecății : bărbați și femei în pielea goală se vor aduna, în vîrstă de treizeci de ani. Fiecare va mărturisi despre ceilalți și

chiar propriile-i mădulare vor dezvălui păcatele răufăcătorului. Dumnezeu, așezat pe un pământ cu totul alb, va asculta acuzațiile și va pedepsi și recompensa pe fiecare după merit. Se va ține un fel de socoteală generală a binelui făcut, a răului suferit și a răului făcut. Cei ce nu vor putea fi „plătiți” de către „debitorii” lor vor fi recompensați de grația divină.

Acest tablou este însoțit de o nouă explicație a cosmosului : îngerul Arșaniel ține cele șapte tărîmuri, călare pe boul *Beamut* (= *Behemoth*), care stă pe o stîncă verde. Tot pe această stîncă se află o parte din Muntele Kaf, cealaltă fiind dedesubt. Sub stîncă nu se găsesc decît aer și tenebre, care se întind peste o apă mare. Mai e totuși un munte numit *Șare*, împărțit în șapte și despărțit de cele șapte tărîmuri mai sus menționate. El e înconjurat de Muntele Kaf. La dorința lui Mohamed, Gabriel îi vorbește despre creaturile misterioase aflate dincolo de acest munte ; îi mai spune și că pe Muntele Kaf stă cocoșul lui Dumnezeu, iar cele șaptesprezece ramuri ce ies din acest munte susțin cerurile. Dincolo de Muntele Kaf sînt șapte mări care împrejmuesc totul. Gura Infernului se deschide din cel de-al șaptelea pământ, înconjurată de mări de foc. În ele Dumnezeu va scălda sufletele necredincioșilor în ziua Judecării, înainte de a le condamna. În acea zi, Dumnezeu va face Infernul să se ridice în sus, cu puntea *Azirat* pe deasupra, ca să-l vadă toată lumea. Lîngă punte va fi un fel de pajiște întinsă, situată între pământul nostru și cel dintîi dintre cele șapte pămînturi ale Infernului, separate și ele de pajiști asemănătoare.

Gabriel îi explică atunci lui Mohamed cum a distribuit Dumnezeu binele și răul pe pământ. Îl duce apoi într-un loc de unde poate vedea Infernul cu castelele, turnurile și cele șapte porți ale lui ; în el vede chinurile îndurate de păcătoși : munții, fluviile, fîntînile și castelele de foc, femeile oribile care-i strîng în brațe, pomii de foc ce rodesc fructe pline de viermi veninoși, dragonii și scorpionii etc. Îi mai explică și cum vor

fi trimiși păcătoșii la diferitele porți ale Infernului, în funcție de păcatele lor.

În ziua Judecării, Dumnezeu va mai aduce și o fiară îngrozitoare și uriașă, care va primi poruncă să-i chinuiască pe păcătoși și va fi pusă de aceea în Infern. După ce fiara va defila prin fața păcătoșilor adunați laolaltă, Dumnezeu va lua un cântar ca să cântărească binele și răul săvârșite de fiecare ; după cum va prevala unul sau altul, omul va merge în Paradis sau în Infern. Însă fiecare se va putea mîntui dacă a dat în scris că-l recunoaște pe Dumnezeu drept Dumnezeul unic și pe Mohamed ca profet al său. Acest lucru scris va contrabalansa toate păcatele. În ziua Judecării, toți morții vor fi înviați, cerul și pămîntul vor fi înnoite, va fi o zi plină de neliniște și așteptare. Nici un ajutor nu va mai fi cu putință ; fiecare va trebui să și-o petreacă singur și să-și recunoască greșelile sale.

Puntea Azirat are și ea o funcție importantă : slujește la examinarea acelor ce sînt de credința lui Mohamed. Este subîmpărțită în alte șapte punți, iar pe fiecare punte li se va pune o întrebare musulmanilor ce vor încerca s-o treacă pe cît de repede posibil ; cei care vor putea da un răspuns satisfăcător își vor continua drumul, ceilalți vor cădea de pe punte în focul Infernului. Puntea e mai subțire ca un fir de păr, iar de o parte și de alta sînt clești, frigări de fier, munți și văi. Totul e înconjurat și depășit de văpăile focului din Infern ; musulmanii care trec puntea nu văd decît acest foc și dragonii și scorpionii ce-i chinuiesc pe aceia care cad în Infern. Ei vor trece mai repede sau mai încet, după virtutea fiecăruia, mereu încurajați de Gabriel și de Mohamed ; ultimii ajunși de cealaltă parte vor fi negri ca tăciunile : ei vor fi petrecut 25 000 de ani în flăcări.

După această povestire, Mohamed se mai uită o dată la Infern și vede chinurile înspăimîntătoare îndurate de anumiți păcătoși ; Gabriel i le explică : cei ce seamănă discordia, martorii

mincinoși, adulterii, târfele, bogătanii trufași suferă o pedeapsă care este în directă legătură cu păcatul comis de ei.

Gabriel îl îndeamnă stăruitor pe Mohamed atunci să povestească poporului său tot ce a văzut. Îl însoțește pînă la templul din Ierusalim, unde își iau rămas-bun unul de la altul ; Alborak îl readuce pe Mohamed la Mecca. Omheni doarme mai departe în pat, ca atunci cînd o părăsise. El îi povestește toată întîmplarea și, în pofida sfatului pe care ea i-l dă (ca și Hasce, Fatima și Habenabez), le spune și coreiștilor* de călătoria sa nocturnă ; se întîmplă ceea ce prevăzuseră cei care-i voiau binele : tribul lui nu-l crede, cu excepția lui Abubekar. Numai după o nouă viziune, ce-i îngăduie lui Mohamed să descrie alcătuirea caravanei lor care se întorcea de la Ierusalim, mai înainte de sosirea acesteia, apropiată încetează să-l mai facă mincinos și să-și bată joc de el, convinși fiind de această dovadă.

Ne dăm lesne seama că *Liber Scalae* reproduce redactarea II C a legendei *mi'rāj*-ului, cu o inversare finală : viziunea din *Liber Scalae* se termină cu vizitarea Infernului, pe cînd redactarea „apocrifă” a lui Maysara sau a lui 'Umar ibn Sulaymān se termină cu vizitarea Paradisului. Există trei versiuni distincte ale *mi'rāj*-ului care circulă în Occident, în timpul Evului Mediu și în Renaștere :

1. Rezumatul lui Rodrigo Jiménez de Rada (II A, B).
2. *Liber Scalae* (II C).
3. Versiunea juristului (*faqih*), convertit în 1487, Juan Andrés de Játiva, traducător al Coranului, din *Confusion de la secta mahoméctica*, publicată la Valencia în 1515⁹⁷.

* Coreișiți (quraișiți) – trib arab din împrejurimile Meccăi, care-și ia numele de la conducătorul Qusay (sec. V), strămoș al lui Mohamed. Profetul însuși provine din clanul coreișit numit hașemit. În islamul ortodox, califii trebuiau aleși dintre coreișiți (n. tr.).

După această din urmă redactare, succesiunea cerurilor și a profeților se desfășoară în felul următor (distinct de *Liber Scalae*)⁹⁸ :

scara : „*puesta del suelo hasta al cielo, toda fecha de la luz de Dios*”

cerul 1 : „*de plata muy fina*” – Adam

cerul 2 : „*de oro muy fino*” – Noe

cerul 3 : „*de una piedra preciosa*” – Avraam

cerul 4 : „*de una esmeragda muy fina*” – Iosif

cerul 5 : „*de un diamante*” – Moise

cerul 6 : „*de caraboncle*” – Ioan Botezătorul

cerul 7 : „*de la luz de Dios*” – Isus.

La 14 ianuarie 1673, orientalistul Antoine Galland (1646-1715) a cumpărat la Constantinopole un splendid manuscris cu miniaturi reprezentînd *mi'rāj nameh*, executat la Herat în Khorassan de caligraful Malik Bakshi, în secolul al XV-lea. Această versiune mistică a *mi'rāj*-ului, compusă de poetul Mir Haydar în turca veche, transcrisă de caligraf cu caractere uigure și însoțită de 61 de miniaturi, are o istorie ce merită menționată⁹⁹. Manuscrisul a ajuns în biblioteca lui Colbert, care l-a însărcinat pe François Pétis de la Croix să-l descifreze. Încercările lui Pétis fură zadarnice: orientalistul n-a izbutit nici măcar să definească limba în care fusese scris textul. Abia marele sinolog Abel Rémusat (1788-1832) a dus la bun sfîrșit traducerea cîtorva fragmente. Manuscrisul, care se află astăzi la Bibliothèque Nationale sub cota „*Supplément turc 190*”, a fost în cele din urmă tradus în întregime de Pavet de Courteille în 1892¹⁰⁰.

Manuscrisul reprezintă o capodoperă a artei timuride din Herat, capitala Khorassanului, sub prințul Baisonghor Mirza. Cît despre text, el este o reluare a versiunii II B a *mi'rāj*-ului,

în care povestirea despre *isrā'* pînă la Ierusalim are o importanță mai marcată. Ultima secvență a textului este spectacolul înfri-coșător al Infernului, în reprezentarea căruia miniaturistul excelează. Ocupînd un loc cu totul aparte printre manuscrisele *mi'rāj nameh*, „Suplimentul turc 190” punctează pentru a doua oară pătrunderea povestirilor despre *mi'rāj* în Franța. Prima oară fusese o dată cu traducerea franceză a versiunii deja traduse la curtea Castiliei. Receptarea povestirii nu se împiedicase de necredința cititorului; dimpotrivă, povestea a suscitat un viu interes printre laici datorită afabulației sale bogate și o pasiune la fel de însuflețită în rîndul spiritelor religioase, pentru care a rămas multă vreme materie de dispute. Nici unii și nici ceilalți nu se îndoiau de veridicitatea povestirii, dar în timp ce pentru unii ea era pretext de reverii nostalgice, pentru ceilalți era o dovadă palpabilă a lipsei de spiritualitate la islamici.

Dimpotrivă, splendidul manuscris persan a ajuns în Franța într-o epocă în care singurul interes pe care l-a trezit a fost de natură estetică și științifică. Era de-acum un simplu produs de anticariat de o valoare incomparabilă.

Izvoarele mi'rāj-ului. Pare superfluu să mai demonstrăm că legendele *mi'rāj-ului* au ca izvor imediat apocalipsele iudaice și iudeo-creștine și mai ales „literatura hekhalotică”. Scrierea publicată de Gaster sub titlul de *Revelația lui Moise* a fost compusă după povestirile despre *mi'rāj*. Cu siguranță însă, ea nu a suferit influența acestora, căci este construită exclusiv cu materiale iudaice. Citatele din *Talmudul babilonian* par să indice că a fost scrisă după redactarea acestuia, dar la fel de bine poate fi vorba de interpolări din secolul al XII-lea. Ne vom mărgini la a semnală analogiile cele mai proeminente dintre *mi'rāj* și ascensiunea lui Moise:

1. Ca și Moise, Mohamed străbate cele șapte ceruri, ajunge în fața Tronului lui Dumnezeu, vede Paradisul și Infernul.
2. Nu există o relație explicită între cele șapte ceruri și sferile planetare.
3. În fiecare cer, Mohamed, ca și Moise, întâlnește un înger înzestrat cu însușiri și o misiune specifice, precum și o categorie de îngeri reprezentativi din cerurile respective.

Originea tuturor acestor motive este iudaică, în timp ce categoriile supliciilor infernale și ale recompenselor paradisiace se regăsesc peste tot în apocalipsele iudaice și iudeo-creștine. F. Michelini Tocci¹⁰¹ merge și mai departe : corectează cuvântul *Martala*, titlul unei cărți scrise de regele Solomon „por entendimiento de Spiritu Ssanto”, citat de regele Alfonso al X-lea în *Libre del Setenario*, în *Merkâbâh rabbah*, un tratat aparținând literaturii hekhalotice¹⁰². Din moment ce Mohamed nu traversează palatele cerești (*hekhaloth*), ci cele șapte ceruri, ni se pare mai probabil ca *mi'rāj*-ul să urmeze mai curînd tradiția Testamentului lui Levi, aceea din *2 Enoh*, din *Ascensiunea lui Isaia* și din *Revelația lui Moise*.

Toate acestea n-ar mai fi necesitat nici o demonstrație suplimentară dacă G. Widengren n-ar fi lansat o ipoteză ușor diferită în *Muhammad, the Apostle of God, and His Ascension*¹⁰³. Widengren recunoaște că modelele imediate ale motivelor *mi'rāj*-ului sînt iudaice și iudeo-creștine¹⁰⁴, dar crede că izvorul lor ultim trebuie căutat în Iran : vizitarea de către extatic a locurilor de recompensă și pedeapsă postume este un motiv tipic iranian, iar modelul său clasic este cartea lui Arday Viraz (cap. 7 sq.) : „Literatura apocaliptică iudaică și creștină a luat din ea această combinație aparte dintre o înălțare la cer și o vizită la locul pedepselor”¹⁰⁵. Or, noi știm foarte bine că *Arday Viraz Nameh* datează din secolul al VI-lea al erei creștine.

O strivitoare tradiție greacă, elenistică, romană, iudaică și iudeo-creștină a vizitei în Paradis și Infern se dezvoltase pînă în acea epocă, cînd împlinise deja mai mult de un mileniu. Dimpotrivă, aceste povestiri apocaliptice lipsesc din Avesta recentă și chiar din scrierile redactate în pahlavi în secolul al IX-lea, a căror specialitate este eschatologia, dar nu revelația extatică. O apocalipsă iraniană din secolul al VI-lea, oricît de autentică ar fi, nu poate anula o tradiție atît de tenace. Sîntem siliți să conchidem că povestirile despre *mi'rāj* n-au împrumutat nimic din Iran ; originea lor este în întregime iudaică și creștină, cu excepția cîtorva episoade și speculații tipice, care le-au fost adăugate de imaginația islamică¹⁰⁶.

Note și referințe*

Note

Introducere

1. I.P. Culianu, *Psychanodia I. A Survey of the Evidence concerning the Ascension of the Soul and its Relevance* (EPRO. 99), Leiden, 1983**.
2. „«Démonisation» du cosmos et dualisme gnostique”, în *RHR*, 3/1979 și „Inter lunam terrasque... Incubazione, catalessi ed estasi în Plutarco”, în *Perennitas. Studi in onore di Angelo Brelich*, Roma, 1980, ambele reproduse în I.P. Culianu, *Iter in silvis. Saggi scelti sulla gnosi e altri studi*, vol. I, Messina, 1981, pp. 15-76 ; „«Iatroi kai manteis». Sulle strutture dell'estatismo greco, în *Studi storico-religiosi*. IV/1980, pp. 287-303 ; *Ordine e disordine delle sfere*, în *Aevum*, LV/1981, pp. 96-110 ; „Le vol magique dans l'Antiquité tardive”, în *RHR*, CXCVIII/1981, pp. 57-66 ; „L'«Ascension de l'âme» dans les mystères et hors des mystères”, în U. Bianchi & M.J. Vermaseren, *La soteriologia dei culti orientali nell'Impero romano* (prescurtat de-acum înainte ACISCO), Leiden, 1982, pp. 276-302 ; „La visione di Isaia e la tematica della Himmelsreise”, în M. Pesce (ed.), *Isaia, il Diletto e la Chiesa*, Bologna, 1983, pp. 95-116.
3. W. Bousset, *Die Himmelsreise der Seele* (1901), reprint, Darmstadt, 1971.

* Pentru indicațiile bibliografice incomplete, v. *infra*, „Referințe bibliografice”.

** V. și versiunea românească a cărții: *Psihanodia*, Nemira. 1997 (n. tr.).

4. Cf. Ugo Bianchi, *Prometeo Orfeo Adamo. Tematiche religiose sul destino, il male, la salvezza*, Roma, 1977. V. și recenzie mea în *Aevum*. LIII/1979, pp. 172b-176b.
5. V. S.A. Picchioni, *Il poemetto di Adapa*, Budapesta, 1981 ; F.M.Th. de Liagre Böhl, „Die Mythe vom weisen Adapa”, în *Die Welt des Orients*, 2/1959, pp. 416-31 ; P. Michalowski, „Adapa and the Ritual Process”, în *Rocznik Orientalistyczny*, 41/1980, pp. 77-82.
6. Ph. Gignoux, „«Corps osseux et âme osseuse» : essai sur le chamanisme dans l’Iran ancien, în *Journal Asiatique*, 267/1979, pp. 41 -79 ; G. Gnoli, „Lo stato di «maga»”, în *AION*, 15/1965, pp. 105-17 : *id.*, „Ašavan. Contributo allo studio del libro di Ardâ Wirâz”, în *Iranica*, Napoli, 1979, pp. 387-452 ; *id.*, „Viaggio estatico e visione nella tradizione zoroastriana”, în M. Pesce (ed.), *Isaia, op. cit.* Pentru o ediție recentă din *Ardâ Wirâz Nîmak*, v. W. Belardi. *The Pahlavi Book of the Righteous Viraz*, I, Roma, 1979.
7. V. Gnoli, „Viaggio estatico”, *loc. cit.*
8. V. Hans Jonas, *La religion gnostique*, tr. fr., Paris, 1978. Cf. I.P. Culianu, *Gnosticismo e pensiero moderno : Hans Jonas*, Roma, 1985.
9. Cf. H.-Ch. Puech, *En quête de la gnose*, 2 vol., Paris, 1978.
10. V. cartea mea *Gnosticismo e pensiero moderno : Hans Jonas*, Roma, 1985.
11. V. acum Giovanni Filoramo, *L’attesa dela fine. Storia della gnosi*, Roma-Bari, 1983.
12. V. Culianu, *Gnosticismo...*, cap. 1 ; de același, „The Gnostic Revenge”, în J. Taubes (ed.), *Gnosis und Politik*, Paderborn, 1984.
13. Nag Hammadi Codex VIII, 1.
14. Ipolit V 9, 1-21.
15. Cf. I.P. Culianu, *Éros et Magie à la Renaissance. 1484*, Paris, 1984*.

* V. și versiunea românească : *Eros și magie în Renaștere. 1484*, Nemira, 1994, 1999² ; Polirom, 2003³ (n. tr.).

16. Ipolit V 19, 7 și 11.
17. Ipolit V 16.
18. Cf. Heinz Halm, *Kosmologie und Heilslehre der frühen Ismailiya*, Wiesbaden, 1978.
19. Cf. R. Strothmann, *Gnosis-Texten der Ismailiten*, Göttingen, 1948, p. 23.
20. Gilles Quispel, „Gnosis”, în M.J. Vermaseren (ed.), *Die orientalischen Religionen im Römerreich*, Leiden, 1981.
21. J. Flamant, *Macrobe et le néo-platonisme latin, à la fin du IVe siècle*, Leiden, 1977 ; cf. și recenzie mea în *Aevum*, LIII/1979, pp. 190a-193b.
22. J. Flamant, „Sotériologie et systèmes planétaires”, în ACISCO, pp. 223-42 ; v. recenzie mea în *Aevum*, LVII/1983, pp. 172-3.
23. O discuție recentă la H.B. Gottschalk, *Heraclides of Pontus*, Oxford, 1980, pp. 58-87. Gottschalk, care încă nu cunoaște un articol al lui Flamant apărut în 1978, este de asemenea de părere că teoria heliostatică trebuie atribuită lui Heraclide din Pont.
24. Flamant, *Sotériologie*, p. 225.
25. *Id.*, *ibid.*, pp. 227-8.
26. *Ib.*, p. 237.
27. V. îndeosebi Ugo Bianchi (ed.), *Mysteria Mithrae*, Leiden, 1979, și recenzie mea din *Aevum*, LV/1981, pp. 169a-72b.
28. V. M. J. Vermaseren, *Mithriaca III. The Mithraeum at Marino*, Leiden, 1982, și recenzie mea din *Aevum*, LVII/1983, pp. 171a-72b.
29. Cf. recenziile mele citate *supra*, nn. 27 și 28.
30. Carsten Colpe, „Die «Himmelsreise der Seele» ausserhalb und innerhalb der Gnosis”, în U. Bianchi (ed.), *Le origini dello gnosticismo*, Leiden, 1967, pp. 429-45 ; *idem*, „Die «Himmelsreise der Seele» als philosophie- und religionsgeschichtliches Problem, în E. Fries (ed.), *Festschrift J. Klein*, Göttingen, 1967, pp. 85-104.
31. Flamant, *Sotériologie*, p. 238, n. 14.

Notă cu privire la semnificația termenului de „extaz”

1. I.M. Lewis, *Ecstatic Religion*, Harmondsworth (1971), 1978. p. 38.
2. J.D.P. Bolton, *Aristeas of Proconnesus*, London, 1962, p. 139.
3. E.R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley-Los Angeles, 1951, p. 94 sq.
4. Bolton, op. cit., p. 139.
5. E. Arbmán, „Untersuchungen zur primitiven Seelenvorstellungen mit besonderer Rücksicht auf Indien I-II”, în *Le Monde Oriental*, 20/1926, pp. 85-226 și 21/1927, pp. 1-185.
6. Å. Hultkranz, *Conceptions of the Soul among North American Indians*, Stockholm, 1953 ; J. Paulson, *Die primitiven Seelenvorstellungen der nordeurasischen Völker*, Stockholm, 1958.
7. H. Fischer, *Studien über Seelenvorstellungen in Ozeanien*, München, 1965 ; urmat de L. Leertouwer, *Het beeld van de ziel bij drie Sumatraanse volken*, Groningen, 1977.
8. J. Bremmer, *The Early Greek Conceptions of the Soul*, Apeldoorn, 1979, p. 4 ; ediția comercială a acestei cărți a apărut la Princeton în 1983.
9. L. De Heusch, „Cultes de possession et religions initiatiques de salut en Afrique”, în *Ann. du Centre d'Études Rel.*, Bruxelles. 1962.
10. Lewis, op. cit., p. 46.

Capitolul I

1. Jeanmaire, *Dionysos. Histoire du culte de Bacchus*, Paris, 1951, pp. 210sq.
2. Lewis, pp. 122sq.
3. Jeanmaire, p. 87.

4. Dodds, cap. V.
5. Lewis, pp. 122-3.
6. Jeanmaire, p. 102 ; cf. pp. 103-4.
7. C. Grottanelli, *Healers and Saviours of the Eastern Mediterranean in Pre-Classical Times*, în ACISCO, pp. 649-70.
8. IV Regi 2.
9. Cf. F.M. Cornford, *Principium sapientiae. The Origins of Greek Philosophical Thought*, Cambridge, 1952, pp. 118-20.
10. Grottanelli, *art. cit.* la n. 7, *supra*.
11. Care, altminteri, pot avea o „școală”.
12. *Strom.* 121.
13. Lyc., fr. 84-5 Blass.
14. Heraclit, fr. 51 Wehrli.
15. Porph. V. *Pyth.* 29.
16. *V.P.* 91, p. 47 Montoneri.
17. *Ael. Var. hist.* IV 17 ; II 26.
18. *FGrHist* 568f4.
19. *Apoll.* HM. 6 ; *Ael.*, *loc. cit.* ; D.L. VIII 11 ; *Plut. Numa* 8 ; *Iambl.* 140, p. 73 M.
20. *Arist.*, fr. 191 Rose ; *Ael.* II 26 ; D.L. VIII 11 ; *Plut. Numa* 8 ; *Amm. Marc.* XXII 16,21 ; *Iambl.* 140.
21. *Hdt.* IV 3-16.
22. Cf. *Pind.*, fr. 271.
23. *Hdt.* IV 15.
24. W. Burkert, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, Cambridge (Mass.), 1972, p. 148.
25. *Athen.* XIII 605c.
26. *Paus.* III 19, 11-13.
27. Dieterich, *Nekyia*, Leipzig, 1893, pp. 19-30, mai ales 26-7.
28. Grottanelli, *art. cit.*
29. Despre *chresmologoi*, cf. A. Bouché-Leclerq, *Histoire de la divination dans l'Antiquité*, vol. II, pp. 93-132.
30. *Hdt.* IV 36.
31. *Iambl.* 141, p. 73 Montoneri.
32. D.L. VIII 41 ; *Tert. de an.* 28 ; *Schol. Soph. El.* 62 ; *Suda*, s. *éde*.

33. Ap. D.L. VIII 40.
34. Schol. Arist. *Nub.* 508.
35. Cf. *infra*, cap. V.
36. Plut. *de facie* 940b-c; D.L. I 144; Plut. *conv. VII sap.* 157d; Teoph. *Hist.* pl. VII 12, 1. Herakles ar fi folosit aceeași plantă, cf. Herodot. *FGrHist* 31f1, ca și Pitagora, cf. Diog. Ant. *ap. Porph., V. Pyth.* 34. Bibliografie la Burkert, p. 151.
37. Cf. Grottanelli, *art. cit.*
38. Max. Tyr. X 1.
39. Clem. *Strom.* 121.
40. Apoll. *H.M.* 3.
41. Iambl. 135.
42. *Ibid.*, 141.
43. Plat. *Leg.* 642d.
44. Paus. II 21, 3.
45. Apoll. *H.M.* 6; Nicom. *ap. Porph. V. Pyth.* 28; Iambl. 142.
46. Apoll., *ibid.*; Nicom. *ap. Porph.* 23, de unde Iambl. 142 și 60.
47. Apoll., *ibid.*
48. Ap. Euseb., *Praep.* X 3, 6.
49. Burkert, p. 144.
50. Samos, după Max. Tyr. XIII 5; fără indicarea locului: Cic. *div.* I 112; Plin. *N.H.* II 191.
51. Plat. *Charm.* 158b.
52. Iambl. 91.
53. *Alexámenos*: Iambl. 135-6.
54. Tim. *ap. D.L.* VIII 60.
55. Emp., fr. 113, 3 sq. D.-K.
56. Iambl. 91.
57. Ael. II 26; Apoll. 6.
58. Ael. IV 17; Iambl. 142; Plut. *Numa* 8; Amm. Marc. XXII 16, 21.
59. Apoll. 6; raționalizat la Iambl. 142.
60. Iambl. 91, p. 48 M.; cf. 135-6, p. 70 și 141, p. 73.
61. Porph. *V. Pyth.* 29; Iambl. 135-6.
62. Arist. *Ath. Pol.* 1; Plut. *Solon* 12; Neanthes, *ap. Ath.* XIII 602c.
63. Cornford, pp. 88-9.

64. Apoll. 2.
65. Ael. II 26 ; IV 17 ; Apoll. 6.
66. Philostr. *V.A.* IV 10.
67. Porph. 27 = Iambl. 134 și 136.
68. D.L. I 114 ; Procl., *in Remp.* II 113 Kroll.
69. Fr. 89 Wehrli = D.L. VIII 4 ; *cf.* Hipp. *ref.* I 2, 11 ; Porph. *V. Pyth.* 45 ; Tert. de an. 28 sq. : Schol. Soph. *El.* 62.
70. Fr. 36.
71. *Ap.* Gell. IV 11, 14.
72. Antiphan. *Neottis*, fr. 168 Kock = Ath. IV 108e ; comedia a fost reprezentată în anul 342.
73. Callim. fr. 191, 59 ; Diod. X 6, 1 ; Hor. *Carm.* I 28, 11 ; Porph. *V. Pyth.* 26 ; Hippol. *ref.* I 3, 3 ; Iambl. 63.
74. Ael. IV 17 ; Iambl. 143.
75. Iambl. 139.
76. B 117 D.-K.
77. *kai ietròn kai mántin* : Emp., fr. 112, 1-2 și 146.
78. VIII 59 sq.
79. Dacă Plin., *N.H.* VII 175 se referă la același caz, atunci femeia nu fusese examinată decât vreme de șapte zile.
80. D.L. VIII 69.
81. IV Regi 2 ; *cf.* Grottanelli, *art. cit.*
82. D.L. V 90-1.
83. Hermipp. *ap.* D.L. VIII 41.
84. Hdt. IV 94-6.
85. Apoll. 6 ; profetii, am văzut, trebuie să lase o urmă, așa se considera.
86. *Or. IV, adv. Jul.* I 59.
87. *Cf.* Strabon VII 297 sq. Pentru această interpretare : Burkert, pp. 158-9 ; reticent, Eliade, *De Zalmoxis à Gengis Khan*, Paris, 1970, pp. 64-7.
88. Burkert, p. 154.
89. Hdt. VIII 134 ; Paus. IX 39.
90. Xenoph. 21B20D.-K.
91. *Od.* XIX 178 ; Plat. *Leg.* 624b.

92. Burkert, p: 151.
93. D.L. VIII 3.
94. Iambl. 222.
95. D.L. I 114.
96. *conv. VII sap.* 157d.
97. *de fac.* 940b-c.
98. Max. Tyr. X 1.
99. *mè Nymphon allà Dios*: Theopomp. *FGrHist* 115f69; D.L. I 115.
100. Theopomp. *ap. Schol. Arist. Aves* 962; Paus. X 32, 7. Bakis este, la drept vorbind, numele generic al unei clase de clarvăzători apollinieni; *cf.* R. Pettazzoni, *La religione nella Grecia antica fino ad Alessandro*, Torino, 1953, citat de Grottanelli, *art. cit.*
101. Schol. Apoll. Rhod. II 498.
102. Plin. *N.H.* VII 174.
103. *de genio Socr.* 592c-d, p. 167 Corlu.
104. Apoll. 3.
105. „Les origines religieuses de la notion d'intellect: Hermotime et Anaxagore”, în *Rev. Philos.*, 89/1964, pp. 167-78.
106. W. Burkert, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Stuttgart, 1977, p. 259.
107. Bremmer, p. 23.
108. *Ibid.*
109. Hdt. IV 3 sq.
110. Max Tyr. X 2; XXXVIII 3c-f.
111. Plin. *N.H.* VII 174.
112. Fr. 51 Wehrli.
113. Porph. *V. Pyth.* 29.
114. Iambl. 91 și 136.
115. Dodds, *loc. cit.*
116. K. Meuli, pp. 160-161.
117. *Ibid.*
118. Bremmer, pp. 30-32.
119. Eliade, p. 48.

120. Burkert, p. 160.
121. Cf. K. Kerényi, „Heros Iatros. Über Wandlungen und Symbole des ärztlichen Genius in Griechenland”, *EJ*, XII/1945, pp. 33-54.
122. Fr. 223 Kock.
123. *FGrHist* 115f392.
124. Just. XX 3.
125. Apoll. *Ep.* III 17-20.
126. Schol. Pind. *Pyth.* V 10.
127. Ar. Pl. 925 ; Plaut. *Rud.* 629 sq. ; Hdt. IV 169.
128. Bolton, p. 163, amintește o poveste similară din *Legenda aurea* 37 : o femeie cade în transă în fața altarului unei capele și *subito in excessum mentis facta videbatur sibi se in quadam ecclesia pulcherrima et speciosa collocatam esse*, unde ascultă slujba celebrată de Crist în persoană, în prezența Fecioarei. La întoarcerea ei din călătoria extatică, ia cu sine o jumătate din lumînarea pe care o ținuse în mână (*ad hanc igitur vehementem fractionem* – provocată de refuzul ei de a o încredința persoanei care i-o ceruse – *illa subito ad se rediit, et se iuxta altare ubi se posuerat inveniens cereum fractum in manu sua repperit*).
129. Paus. III 19, 11-3 ; o povestire diferită la Conon, *FGrHist* 26f 1, 18 ; Tert. *de an.* 46, 9 ; Herm. Schol. Plat. *Phaedr.* 243a.
130. *Il.* XXV 683.
131. Dieterich, p. 26 ; Burkert, p. 153.
132. Cf. Solon, fr. 38b4 ; Plat. *Crit.* 114e ; 115a ; Sallust. *Hist.*, fr. 161 ; Plut. Sert. 8 ; Hor. *Ep.* 16 ; Luc. *Vera Hist.* 5 și 12 ; Jos. *Bell.* 118, 11 ; Nonn. *Dion.* XIII 349 sq. ; Claudian. *de cons. Stil.* II 467 ; Mamert. *grat. act.* 23 ; Sidon. Apoll. *Paneg. Anthem.* II 103 sq.
133. După Hecateu din Abdera, hyperboreenii trăiesc pe o insulă : cf. Dieterich, p. 36.
134. *Od.* XXI V 11 .
135. *ap.* Strabon X 452.
136. *Cycl.* 164sq.
137. Dieterich, Nekya, pp. 26 sq. ; despre insula pe care doarme Saturn, divinitatea vârstei de aur a italoțiilor, cf. Y. Vernière,

- Symboles et mythes dans la pensée de Plutarque*, Paris, 1977, pp. 187-188.
138. A.H. Krappe, *CPh*, 37/1942, pp. 353 sq. ; cf. Dodds, *loc. cit.*
139. Burkert, p. 153.
140. Fr. 7-8 = Procl. *in Remp.* II 113 Kroll.
141. *Phd.* 109b-110b.
142. Păreră contrarie la Bolton, p. 151.
143. *Apud Aug. CD.* 28 = fr. 11, p. 237 Mastandrea.
144. P. Mastandrea, *Un neoplatonico latino : Cornelio Labeone*, Leiden, 1978, p. 106.
145. Bolton, p. 149.
146. Cic. *Agr.* I 3 ; Plaut. *Pers.* V 35 etc.
147. Despre Empedotim, v. discuția la M. Detienne, „De la catalepsie à l’immortalité de l’âme”, în *La Nouvelle Clio*, 10/1958-62, pp. 123-35 ; Bolton, pp. 151 sq. ; H.B. Gottschalk, *Heraclides of Pontus*, pp. 110-11.
148. Varro, *ap. Serv. ad Georg.* I 34 ; Gottschalk, pp. 98-105.
149. Num., fr. 31-35, pp. 81-7 Des Places.
150. Bolton, p. 152.
151. *in Remp.* 119 Kroll ; despre toate acestea, v. Gottschalk, pp. 98 sq.
152. Philop., ad Arist. *Meteor.* I 8 ; Olympiod. *in Phaedr.*, 238 ; Suda, s. *Empedot.*
153. Bolton, pp. 152-3 ; cf. cap. II infra.
154. Cornford, p. 89.
155. Procl. *in Parm.* 640, 38.
156. Secolul al VII-lea ; Alcman citează deja numele isedonilor.
157. Suda, s. *Aristeas*.
158. Plin. *N.H.* VII 174,
159. *Rāmāyāna* IV 43 ; *Mahābhārata* VI7.
160. Plin. *N.H.* IV 90 ; VI 55.
161. *Geogr.* VI 16, 5 și 8 ; VIII 24, 7.
162. *Od.* VI 42sq.
163. Pollux I 6, *FrTrag* 424N2.
164. Fr. 870N2.

165. Hes. *Theog.* 215 ; 275.
166. Eurip. *Phaeth.* fr. 781, 9 ; 25 ; 44 ; Hes. *Theog.* 274 ; 334 ; 548 ; Mimnerm., fr. 11-12.
167. Eurip. *Hippol.* 732 sq.
168. I 674 sq.
169. T.S. Eliot citat de Lewis, *op. cit.* ; despre maladia inițiativă în șamanism, cf. îndeosebi M. Eliade, *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extrase, passim.*
170. Meuli, pp. 144 și 158.
171. Eliade, *Zalmoxis*, p. 48.
172. *Resp.* 613e – 621d ; *Phaedo* 107c-1 14c ; *Gorg.* 523a-527c.
173. Cf. lucrările lui W. Jaeger, *Aristoteles*, Berlin, 1923, pp. 133-138 și J. Bidez, *Eôs ou Platon et l'Orient*, Bruxelles, 1945 net în favoarea tezei influențelor orientale. De opinie contrară, Julia Kerschensteiner, *Platon und der Orient*, Stuttgart, 1945. O revizuire a discuțiilor la Edouard Des Places, „Éléments de sotériologie orientale dans le platonisme à la fin de l'Antiquité”, ACISCO, pp. 243-55.
174. *Phaedo* 107c-114c.

Capitolul II

1. M.P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, vol. II, München, 1950 ; W. Nestle, *Griechische Religiosität* (1930-34), trad. it. *Storia della religiosità greca*, Firenze, 1973, pp. 337 sq. ; E.R. Dodds, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*, Cambridge, 1965, cap. I.
2. Cf. Hans Jonas, *Gnostic Religion*, Boston, 1963², pp. 31-42.
3. Cf. J. Kroll, *Gott und Hölle. Der Mythos von Descensuskampfe* (1932), reprod. anas. Darmstadt, 1963, pp. 58-9.
4. Cf. recenzie mea la H. Jonas, *op. cit.*, *Aevum*, 49/1975, pp. 586-7.
5. *Resp.* 613e-621d ; *Phaedo* 107c-114c ; *Gorg.* 523a-527c. Cu privire la miturile lui Platon, v. în general : P. Frutiger, *Les Mythes de Platon. Étude philosophique et littéraire*, Paris, 1930 ;

- P.M. Schuhl, *La fabulation platonicienne*. Paris, 1968² ; J.A. Stewart-G.R. Levy. *The Myths of Plato*, London, 1960. Pentru *Phaidros*, cf. L. Robin, *La théorie platonicienne de l'amour*, Paris, 1964², ff 32 sq.
6. *Aithèr mèn psychàs hypedéxato, sómata dè chthón*.
 7. „Țărîna la țărînă, suflarea către înalt” ; cf. L. Rougier, *La religion astrale des Pythagoriciens*, Paris, 1959, p. 84 ; F. Cumont. *Lux perpetua*, Paris, 1949, p. 146. ; W. Burkert, *Lore*, p. 361.
 8. Arist. *Pax*, vv. 832-7 : cf. Rougier, p. 85 ; Cumont, p. 146 ; Burkert, p. 360, n. 52.
 9. După Burkert, p. 360, în acest complex intră : 1) originea divină și întoarcerea sufletului în cer (probabil *daimonul* lui Empedocle, cf. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, cap. V) ; 2) divinizarea stelelor (a cărei origine ar fi babiloniană) și catasterismele (de origine egipteană) (cf. Heraclit fr. A15 Diels-Kranz = Macrob. *In S. Scip.* I, 14, 19) ; 3) relația dintre Lună și spiritul celor defuncți ; 4) ascensiunea celestă (pentru Burkert, de origine iraniană). În fine, pentru ideile privind natura ignee sau aeriană a sufletului la fiziologii ionieni, la Parmenide, Hippasus, Leucip și Democrit și probabil la Empedocle, cf. notele 26-32 *infra*.
 10. L. Rougier, *op. cit.*
 11. Rougier, p. 27.
 12. *Ibid.*, pp. 28-34.
 13. *Ibid.*, pp. 36-7.
 14. *Ibid.*, pp. 49-53.
 15. *Ibid.*, pp. 61-4.
 16. *Ibid.*, pp. 67-70.
 17. *Ibid.*, pp. 64-5.
 18. *Ibid.*, pp. 71 și 78sq.
 19. Cf. *Psihanodia*, *ed. cit.*
 20. Cumont, pp. 142 sq.
 21. Cumont, pp. 147-8. Doctrinile cărora Rougier le acorda totuși o individualitate „orfică” sînt considerate „pitagoreice” de către Cumont (p. 154). Faptul nu este deloc surprinzător : „O atitudine «minimalistă» față de tradiția orfică face să crească rapid importanța pitagorismului (Wilamowitz, Thomas, Linforth,

- Long...), în timp ce o atitudine hipercritică față de pitagoreici face ca Grecia să fie populată de orfeotelești” (Burkert, p. 125).
22. Cumont, pp. 178-9.
 23. Ordinea „chaldeană” pare a deriva pur și simplu din modul grecesc de a calcula distanța medie a planetelor față de Pământ, în funcție de durata respectivă a revoluțiilor lor ; cf. Boll-Bezold-Gundel, *Storia dell'astrologia*, Roma-Bari, 1985, p. 61. După Fr. X. Kugler, *Natur, Mythos und Geschichte*, pp. 77-90, ordinea planetelor în epoca neoasiriană-seleucidă (Lună, Soare, Jupiter, Mercur, Saturn, Venus, Marte) nu coincide cu ordinea greacă. Ordinea *spätbabylonisch* nu făcea altceva decât să pună în relație planetele cu „influențele” lor, distribuindu-le astfel în două grupe, una pozitivă (Marduk, Istar-Sarpanitu, Nabu), alta negativă (Nergal, Ninib). Eudoxiu din Cnid s-ar fi putut totuși inspira din modelul cosmologic al sferelor concentrice babiloniene. Dar ordinea „chaldeană” a planetelor nu încetează prin asta de a fi grecească.
 24. Burkert, p. 359.
 25. *Ibid.*, p. 360. Burkert plătește aici pentru *religionsgeschichtliche Schule* un tribut mai mare decât ar fi trebuit.
 26. Aet. IV 7, 1.
 27. Hippocr. *Carn.* 2.
 28. 28A45 D.-K.
 29. A15D.-K. ; cf. nota 9.
 30. Leucip. A28 ; Democr. A101-2.
 31. Anaximen. fr. 2 ; cf. Emped. fr. 2, 4, la Dodds, *The Greeks and the Irrational*, loc. cit.
 32. Burkert, pp. 361-2.
 33. Originea celestă și totodată htonică este accentuată în lamelele „orfice” : Petelia, fr. 32a Comparetti și Kern, 1B17 D.-K. : „Sînt fiică a cerului înstelat și deci de stirpe celestă” ; Turii, 32c = 1B18. 7 D.-K. : „am cucerit coroana rîvnită”, dar în versul următor Persefona este numită *chthonía basíleia*.
 34. *Resp.* 613d-621d.
 35. *Phaedr.* 246b.
 36. *Gorg.* 526b.

37. *Phaedo* 107c-114c.
38. *Phaedo* 114, cf. *Tim.*, 41d sq.
39. J. Bidez, *Eôs*, pp. 43 sq. ; Cumont, p. 148.
40. Cumont, *ibid.* ; P.M. Schuhl, pp. 71-8, a comparat fusul lui Ananke cu unele reprezentări babiloniene.
41. În secolul al III-lea, Colotes, elev al lui Epicur, afirmă că Er al lui Platon n-ar fi altul decât Zoroastru (la Procl, *in Remp.* II 109 Kroll). Dar în vremea aceea Zoroastru era un personaj mitologic pur fictiv, căruia i se atribuiu trăsături aparținând altor figuri legendare sau mitologice. Astfel, înțelepciunea lui Zoroastru ar fi fost dobândită în lumea de dincolo, printr-o moarte și o reînviere (cf. Bidez-Cumont, *Les Mages hellénisés*, II, p. 158). Pitagora i-ar fi fost elev (Schol. *in Remp.* 600b ; Plut. *Col.* 14 = Her. Pont., fr. 68 Wehrli). Originea lui Zoroastru ar putea fi greacă (cf. Schol. Plat. *Alcibiad.* I, citat de Bolton, Aristeas, p. 158). El a trăit la Proconnesos în secolul al VI-lea (Plin. *N.H.* 30, 8). Cuvîntul grecesc *Zoroástres*, „pur astral”, ar putea fi doar o ficțiune etimologică pornită de la Zaratas, mai apropiată de pahl. *Zaratus* (cf. Bidez-Cumont, vol. I, p. 6). La acestea trebuie adăugate și alte tradiții privitoare la Z. : „*Jewish tradition made Abraham Zarathustra's teacher in astrology. Alexander Polihistor knows the identification of Z. with Ezekiel, thus making Pythagoras the latter's disciple. Z. was also identified with Nimrod (sometimes confused with his father Cush, his uncle Mizraim, or his grandfather Ham), Seth, Balaam, and Baruch. For the Syrian writers of the middle ages, Z. was of Jewish origin, and from them this notion passed over to Palestina*”*

* „Tradiția ebraică a făcut din Avraam cel ce l-a învățat pe Zarathustra astrologia. Alexandru Polihistor cunoaște identificarea lui Z. cu Iezechiel, și-l face astfel pe Pitagora discipolul său. Z. a fost identificat și cu Nimrod (uneori confundat cu tatăl său Cuș, cu unchiul său Mizraim sau cu bunicul său Ham), Seth, Balaam și Baruh. Pentru autorii sirieni ai veacurilor de mijloc, Z. era de origine iudaică, iar de la ei această convingere a trecut în Palestina.”

- (David Winston, „The Iranian Component in the Bible, Apocrypha, and Qumran”, *HR.* 5/1966, pp. 184-5). Identificarea lui Colotes nu dovedește deci absolut nimic (*cf.* Bolton.p. 151).
42. Burkert, pp. 364 sq.
43. *Cf.* notele 25-32 *supra*.
44. *Crat.* 400-403 ; *Gorg.* 492e ; *Resp.* 514a sq. etc.
45. Emped. B 118 D.-K., la Guthrie, *Orphée et la religion grecque*, p. 190. Guthrie se raliază timid opiniei lui E. Maas (*Orpheus. Untersuchungen zur griechischen römischen altchristlichen Jenseitsdichtung und Religion*, München, 1895, p. 95), după care Empedocle ar vorbi aici de Hades (cel subteran). După Rohde, Bignone, Kranz, Jaeger, Dodds etc., fragmentul se referă la pământ ca loc de exil al *daimonului*.
46. E vorba de celebrul vers citat de Platon în *Gorg.* 492e (*cf.* Guthrie, p. 264 ; Bianchi, *Prometeo*, p. 74). Acestei citări îi urmează aceea a unui „înțelept”, care spune : „Acum sîntem morți, iar trupul ne este mormînt”, de pus în legătură cu *Crat.* 400c, unde doctrina despre *sôma-sêma* le este atribuită „unora” (*tinés*), fără altă specificare, în timp ce „acelora din cercul lui Orfeu” (*hoi amph'Orphea*) li se atribuie derivarea lui *sôma* din *sózein* (Dodds), precum și ideea unei „anumite greșeli” (Rougier, p. 69). În *Gorgias*, după înțelept se prezintă un „italiot” (așadar, un orfic, după Bianchi, *ibid.*), care evocă o altă doctrină. Aceste două pasaje par a justifica separarea dintre „pitagoreici” și „orfici” (Cumont, p. 248). Doctrina trupului-mormînt ar fi, în acest caz, pitagoreică (v. discuția la Burkert, pp. 125-9).
47. Cumont, pp. 244-5 ; Rougier, pp. 67 sq. ; Dodds, *loc. cit.* etc.
48. Rougier, pp. 49 sq. și 80 sq., acceptat în fond de Cumont, pp. 175-7.
49. Cumont, p. 177.
50. Iambl. *v.p.* 18 (82) : *Ti estin hai macáron nêsoi ; Helios, Seléne* – „Ce sînt insulele preafericîților ? Soarele, Luna.” Această *acousma*, care nu e dccu „veche” deloc, ar dovedi, după Cumont, p. 147, că pitagoreicii cunoșteau ideea de nemurire luni-solară, împrumutată de la „indo-iranieni”, și anume de la „Magii... ale căror

doctrine le-au cunoscut”. Despre Lună ca Insulă a Preafericiților : Castor din Rhodos (secolul I a.C.); Plut. *Quaest. Rom.* 76 (282a); *de fac.* 29; Porph. la Stob. I 49, 61; Serv. *ad Aen.* VI 640; 887. În general, Luna nu e decît o etapă intermediară pe drumul solar : Plut. *de fac.* 29 (944c); *Amat.* 20 (766b); Porph. la Stob. I 49, 55. Numai în *Comm. Bern. Luc.* 9,9 (care reflectă ideile lui Posidonios?), Luna și Soarele au același rol : sufletul intră „*in suam sedem, hoc est in solis globum ac lunae*” (cf. Burkert, p. 364, n. 75).

51. Rougier, pp. 78 sq.; Cumont, pp. 175 sq.

52. D.L. VIII 32 : *eînai pánta tòn aéra psychôn empléon.*

53. Acest topos apare în cathartica dionisiacă (Serv. *ad Aen.* VI 741; Juv. III 485; Clem. Al. *Ecl. proph.* 25; Serv. *ad Georg.* I 165), la Virgilius *Aen.* 740 sq., Cic. *Tusc.* I 42, Cornutus 59, Aug. *C.D.* XIV 3 și la neoplatonicieni (Porph. *ap. Stob. Ecl.* I 49, 60; Macrobian *in S. Scip.* I 11,6). „Această doctrină a trecerii prin elemente a avut o largă răspîndire și s-a bucurat de o favoare durabilă. I se pot releva urmele în misterele lui Isis și în papyrusurile magice din Egipt, în cărțile gnostice și în manihism. Pe de altă parte, ea s-a conservat în apocrifele creștine, iar bizantinii nu-i pierduseră amintirea” (Cumont, p. 211). Originea ei „pitagoreică” e tot atît de îndoielnică precum originea ei „posidoniană”.

54. Burkert, p. 364.

55. Cîteva însușiri ale selenienilor : ei sînt de cincisprezece ori mai înalți decît oamenii, n-au trebuințe excretorii etc. (Aet. *Plac.* II 30, 1). E greu de atribuit o origine pitagoreică pasajelor din Plutarh cu privire la rolul eschatologic al Lunii, așa cum au făcut-o, sub influența lui G. Méautis, P. Boyancé („Les deux génies dans l'Antiquité grecque et latine”, *Rev. de Philol.*, 79/1935, pp. 189-202) și a lui F. Cumont (pp. 172 sq.), G. Soury (*La démonologie de Plutarque*) și M. Detienne (*La notion de daimon dans le pythagorisme ancien*, Paris, 1963; cf. critica acestei lucrări la F.E. Brenk, *In Mist Apparelled. Religious Themes in Plutarch's Moralia and Lives*, Leiden, 1977, p. 139, n. 30).

56. După Cumont, p. 190, diviziunea tripartită a omului (*sôma*, *psyché*, *noûs*), căreia îi corespunde eschatologia tripartită (Schol. din Verona *in Aen.* V 81 ; cf. Plin. VII 55 ; Plot. I 1, 12 și VI 4. 16 ; Serv. *ad Aen.* IV 654 ; Ps.-Probus, *Comm. Bucol.* 334. 1), s-ar datora influenței doctrinei pitagoreice a metensomatozei.
57. Rougier, p. 76 ; discuții la Burkert, pp. 120 sq.
58. Cumont, pp. 197 sq.
59. D.L. VIII 36, Xen. fr. 21B7 D.-K. Cf. și Arist. *de an.* 407b20 și 414a22.
60. Pind. *Ol.* II 56 sq. (fr. 127 Bowra).
61. Emped. fr. 117.
62. Hdt. II 123, atribuită egiptenilor.
63. În afară de *Phaidon*, cf *Men.* 81 a ; *Resp.* 614 sq. ; Phdr. 248 d ; *Gorg.* 525c.
64. Dar izvoarele vechi ale orfismului nu vorbesc decît despre preexistența sufletului : Burkert, p. 126.
65. Hdt. II 123 e singurul care dă această informație, contrară față de tot ce se știe despre religia egipteană.
66. Burkert, pp. 133-5, care nu exclude posibilitatea influențelor orientale.
67. *Crat.* 400c ; cf. Dodds, *loc. cit.* După traducerea lui Rougier, p. 69 : „Unii (*tines*) declară că trupul este astfel mormîntul sufletului (*sôma sêma*) și că el este astfel înmormîntat în viața aceasta... ; dar, în ce mă privește, socotesc că sectanții lui Orfeu (*oi amph 'Orphea*, mai exact «cei din cercul lui Orfeu» – cf. și Bianchi, *Prometeo*, p. 136 – ceea ce exclude ideea preconceptută conținută în termenul de «sectă») au interpretat cel mai bine cuvîntul, admitînd că sufletul suferă în viață pedeapsa unei greșeli oarecare. Ei cred că sufletul este închis în trup ca într-o închisoare (*frouará*), unde e păzit (*sózetai*). Trupul, precum îl arată și numele (*sôma*), este așadar pentru suflet, pînă cînd acesta își va plăti datoria, un temnicer (*sôma*), fără a fi nevoie să i se schimbe vreo literă.”
68. Precum Bianchi, *ibid.*, p. 136, care reține distincția lui Dodds. Cf. și Bianchi, „L'Orphisme a existé”, în *Mélanges d'histoire des*

- religions offerts à Henri-Charles Puech*, Paris, 1974, pp. 129-37, mai ales pp. 131-2.
69. Rougier, p. 69; Cumont, p. 154.
70. Pe care Bianchi îl numește „păcat antecedent” („Péché originel et «péché antecedent»”, în *RHR*, 170/1966, 2, pp. 117-26), spre a-l deosebi de doctrina creștină a păcatului originar.
71. *Apud Plat. Men.* 81b; Bianchi însă crede că nu sînt suficiente argumente ca să fie vorba de o aluzie la mitul orfic (*Prometeo*, p. 68).
72. Papirusul de la Fayyum (Gurob); cf. Jeanmaire, *Dionysos*, pp. 379-405.
73. Comentînd pasajul din *Legile* 701c, Dodds observă că aluzia lui Platon la „ceea ce numeau natura antică a Titanilor” n-ar avea sens dacă genul uman n-ar fi ieșit din Titani. Olympiodor (în *Phdr.* 84, 22 sq.) îi atribuie lui Xenocrate (fr. 20) ideea unei legături între doctrina trupului-închisoare, Dionysos și Titani.
74. Philolaus, fr. 14.
75. Bianchi, *Prometeo*, p. 66; cf. Iambl. *Prot.* VIII 134; Procl. *Hymn.* IV, v. 10 sq.
76. Cf. recenziile mele la Bianchi, *Prometeo*, în *Aevum*, 1/1979.
77. A cărei cauză rămîne imprecisă: *Tim.* 42a: *ex anánkes*; *Phdr.* 248c: *tis syntychía*.
78. Cf. Cumont, pp. 199 sq., care deosebește între metensomatoză și palingenezie; cea din urmă „desemnează o suită de transmigrări despărțite de intervale”, ca la Platon (*Resp.* 615; *Phdr.* 249e). Cf. Burkert, pp. 133-5.
79. Spre a ne simplifica expunerea, să considerăm pentru moment că doctrinele trupului-mormînt și „păcatului” sînt corolare ale metensomatozei.
80. Acesta ar putea fi cazul pentru Empedocle (cf. Cumont, pp. 200-1; Burkert, p. 134).
81. Burkert, p. 134.
82. R. Heinze, *Xenokrates*, Leipzig, 1892; cf. Burkert, p. 366, n. 86.
83. P. Boyancé, *Études*, p. 163, n. 2; REC, 1952, pp. 3 sq.
84. Bidez-Cumont, vol. I, pp. 14 sq. și 81 sq.; Bidez, *Eôs*, pp. 43 sq.; Cumont, *Lux perpetua*, p. 149.

85. După publicarea fragmentelor de către Fritz Wehrli, *Die Schule des Aristoteles*, vol. VII: *Herakleides Pontikos*, Basel, 1953.
86. Astfel, W. Bousset, *Himmelsreise*, p. 60; Dieterich, *Mithrasliturgie*, pp. 196 sq. și mai ales Cumont, *After Life*, pp. 27-31, 98 și 158. Acesta a făcut amendă onorabilă în *Lux perpetua*, pp. 157-62.
87. Sext. Emp. *adv. math.* I 71; VI 69; Cic. *Tusc.* I 17, 40.
88. Cumont, p. 161.
89. K. Reinhardt, *Kosmos und Sympathie*, München, 1926.
90. *Ibid.*, pp. 308-76, unde critică ideea că Posidonios ar fi fost intermediarul dintre Platon și Cicero.
91. R. Jones, „Poseidonius und Solar Eschatology”, în *Class. Phil.*, 27/1932, pp. 113-31.
92. P. Boyancé, *Études*, pp. 78-104.
93. Ceea ce antrenează autocritica lui Cumont, p. 162, n. 4.
94. Încă mai trăia pe la anul 315; cf. Bolton, p. 172.
95. D.L. V 91.
96. D.L. V 90.
97. *Abaris ? Peri ápnou ?*
98. Bolton, p. 156.
99. *Ibid.*, p. 152.
100. Rohde este acela care descompune numele fictiv al acestui personaj în *Empedocle* și *Hermotimus*; cf. Bolton, p. 152.
101. *to gála tôn tôn Haiden .164òn en ouranô.*
102. Procl. in *Plat. Remp.* II 113 Kroll.
103. Bolton, p. 151, cf. și Burkert, p. 367, care analizează fr. 93-4 (Wehrli) ale lui Heraclit.
104. Plut. *de sera num. vind.* 567.
105. Plut. *de genio Socr.* 589f sq.
106. Bolton, p. 149.
107. De exemplu, Styxul este plasat în zona sublunară (cf. comentariul lui Brenk, p. 140).
108. *S. Scip.* (*de rep.* VI); *Tusc. Disp.* I 44 sq.
109. *Dial.* VI 25.
110. *De mundo* 391a (secolul I p.C.).

111. Plut. *de facie* 27, 2 (942e). Persefona este regină lunară, *he d'en seléne kai ton péri selénen*. Urmează jocul de cuvinte asupra numelui *Phersephónē* asociat cu *phosphóros* și asupra dublului înțeles al numelui *Kóre*.
112. H. Graillot, *Le culte de Cybèle Mère des Dieux à Rome et dans l'Empire Romain*, Paris, 1912, pp. 207-8: „Odinioară divinitatea htoniană domnea asupra morților fiindcă-i primea, la drept vorbind, în sînul ei. Dar la contactul cu orfismul, mazdeismul, iudaismul, concepția frigiană despre lumea de dincolo s-a sublimat. Influența directă a speculațiilor astrologice determinase o nouă concepție despre suflet și scopurile lui ultime. Sufletul e de esență aeriană și divină. «Trupul mi-e cenușă», citim pe mormîntul unui zelator al lui Attis, «dar sufletul mi-a fost luat de aerul sfînt» (CIL III 6384 : *corpus habent cineres, animam sacer abstulit aër*). Acest suflet care aspiră la spațiile din înălțimi își ia avînt către regiunile superioare de unde pogorîse. El se grăbește să-i înfățișeze Mamei oricărei vieți recolta de virtuți (Jul. *Or.* V 169) pe care a cules-o de pe acest pămînt și care o bucură pe divinitate. Dincolo de porțile cerului, în lăcașurile empireului, Magna Mater îl întîmpină ca pe un copil ce se întoarce dintr-o călătorie îndepărtată.”
113. Arnob. V 42 ; Macrob. *Sat* I 21, 9 ; Mart. Cap. II 192 ; Jul. *Or.* V 168 ; Procl. *Hymn. Sol.* 25 ; cf. Cumont, p. 264.
114. Cf. D.M. Cosi, „Salvatore e salvezza nei misteri di Attis”, în *Aevum*, 50/1976, 1-2, p. 67.
115. Apul. *Met.* XI 23.
116. Cumont, p. 265.
117. *Ibid.*, p. 267.
118. Sarapis este un mare zeu cosmic, pe cînd Osiris se transformă în divinitate hipercosmică la Plut. *Is. Os.* 78 (383a) : zeul „stă departe de pămînt și nu e murdărit de nici un contact cu ceea ce e supus corupției și morții” (Cumont, p. 267). Men cel Mare, zeu lunar din Anatolia, e adorat ca subteran și celest în același timp (*ibid.*, p. 215).
119. Astfel Sabazios, zeu htonic frigian, care devine Hypsistos (Nestle, cap. III 4 ; iudeii se așezaseră în Apamea către anul

- 270 a.C.). Întrebat despre natura lui Hypsistos, oracolul lui Apollon din Claria răspunde: „Gîndește-te că cel mai mare dintre toți zeii este Iao: iarna se numește Hades, la începutul primăverii Zeus, Helios vara și bunul Iao toamna” (Macrob. *Sat.* I 18, 20).
120. Cumont, pp. 204-5. Cele patru fluvii infernale devin patru vicii ale sufletului (mînie, remușcare, tristețe, ură: Phil. *Quaest. in Gen.* IV 234; Serv. *ad Aen.* VI 295, 134, 439), Furiile sînt și ele niște vicii chinuitoare (Cic. *Pro R. Am.* 24, 67; *de leg.* I 14, 40; *Parad.* II 18), niște reproșuri care torturează conștiința celui rău (Lucr. III 1014 sq.; Juv. XIII 191 sq.), în timp ce mării vinovați ai homericei *Nekyia* devin ambițiosul (Sisif: Lucr. III 978 sq.; Macrob. *in S. Scip.* I 10, 7 sq.), păcătosul plin de remușcări sau îndrăgostitul gelos (Tityos), omul temător de viitor (Tantal), ghinionistul (Ixion) etc. (Lucr. III 1003 sq.).
121. Cumont. p. 212.
122. *Ibid.*, p. 213.
123. *Aen.* VI 740 sq.: *Aliae panduntur inanes* etc.
124. Cic. *Tusc.* I 42; Cornutus 59; Aug. C.D. XIV 3.
125. Macrob. *in S. Scip.* I 11, 6: *Inter lunam terrasque locum mortis et inferiorum vocari.*
126. Porph. *ap. Stob. Ecl.* I 49, 60.
127. Plut, *de fac.* 941 sq.; cf. nota III.
128. Plut, *de genio* 591e; se pare că Infernul subpămîntean, rezervat marilor vinovați, mai subzistă încă la Plutarh, cel puțin în acest tratat.
129. *Ibid.*; cf. nota 107.
130. J.J. Bachofen, *Die Unsterblichkeitslehre der orphischen Theologie, Gesammelte Werke*, VII, Basel-Stuttgart, 1958, p. 34.
131. Cumont, p. 212.
132. E greu de acceptat opinia lui Cumont, după care „ele au rămas fără mare influență asupra credințelor eschatologice”.
133. Iambl. *ap. Lyd. mens.* IV 148; Philopon. *in Meteor.* I 17; Lactant. Placid. *Theb.* VI 860.
134. Macrob. *in S. Scip.* I 2, 8 sq.; Procl, *in Tim.* II 48, 15 Diehl (cf. Cumont, *ib.*).

135. 1 *En.* 39, 4 ; 62, 8. Tradus în Charles, *Apocrypha*, vol. II, pp. 163-281.
136. *Apoc. Mosis* 10, 9 sq.
137. Phil. *Vita Mos.* I 217.
138. Prima listă : Uriel, Raphael, Raguel, Mihael, Saraqael, Remiel (20, 11) : cap. 40, 9-10 vorbește numai de patru arhangheli (Mihael, Raphael, Gabriel, Phanuel). Capitolele 6-36 din *Cartea etiopiană a lui Enoh*, din care s-au regăsit niște fragmente arameene la Qumrân, datează după toate probabilitățile din secolul al III-lea a.C. (cf. J.T. Milik. *The Books of Enoch*, Oxford, 1976, pp. 25 sq.) sau chiar dintr-al IV-lea (cf. G.W. Nickelsburg, „Apocalyptic and Myth în 1 Enoch 6-11”, *JBL*, 96/1977, pp. 383-405). J.J. Collins („The Jewish Apocalypses”, în *SEMEIA*, 14/1979, p. 37) respinge cu toate acestea încercarea lui Milik de a considera apocalipsele lui Enoh ca deja presupuse de cap. 6 al *Facerii*.
139. 1 *En.* 21, 7-10.
140. *Ibid.*, 21, 10.
141. *Ibid.*, 18, 12-16. Stelele pedepsite depind probabil de un model babilonian (cele „șapte stele rele”, pesemne cele din Pleiade : Boll-Bezold-Gundel, pp. 18-19. Pentru A. Dieterich, *Nekyia*, pp. 219-20, n. 3, originea lor ar fi greacă.
142. 1 *En.* 52, 2.
143. 2 *En.* 40, 12 (traducere în Charles, vol. II, pp. 425-69).
144. 2 *En.* 10, 1-5 ; 7, 1-3.
145. *Ibid.*, 29, 4.
146. Clem. Al. *Ecl. proph.* 41, 48 și 49 ; *Method. Sympos.* II 6 ; Macarius Magnes IV 6-7 și 16. Versiunea etiopiană integrală a fost descoperită mai târziu ; ea reprezintă, foarte probabil, o traducere coruptă a lucrării originale – cf. A. Yarbro Collins, „The Early Christian Apocalypses”, în *SEMEIA*, 14/1979, p. 73.
147. *Apoc. Petri gr.* 15, in Dieterich, *Nekyia*, pp. 4, 30 sq. : *mégiston chôron ektôs tòutou toû kòsmou*.
148. *Ib.*, 21 sq., la Dieterich, pp. 4, 43-6 sq. Păcătoșii sînt chinuiți de îngeri (*oi kolázontes ángeloi*), biciuți de spirite rele (*mastizómenoi*

- hypò pneumáton ponerôn*) etc. Cap. 21-35 ale apocrifului se îndeletnicesc cu descrierea claselor de păcătoși și a pedepselor lor.
149. *3 Bar.* 3-9; cf. H. Bietenhard, *Die himmlische Welt*, p. 208. Infernul ar fi un șarpe imens în cel de-al treilea cer (4, 4) sau măcar pîntecele unui șarpe (4, 6). Despre *Apocalipsa lui Zephaniah* (sau Sofonie), cf. A. Lods, *De quelques récits de voyage au pays des morts. Comptes rendus, Acad. d'Inscriptions et Belles-Lettres*, Paris, 1940, p. 449. Cf. și J.J. Collins, p. 43.
150. Midr. în Ps. 90.
151. Bietenhard, p. 39.
152. Lista cerurilor, după Resh Laqish (*bHag.* 12a), este următoarea: Wilon (din lat. „velum”), Raqi'a („firmament”), Shehaqîm (de la *shâhaq*, „a toca”; în cel de-al treilea cer, se află niște mori cerești care macină mana), Zebul („lăcaș”), Ma'ôn (de la 'ûn, „a locui”), Mâkôn (de la *kun*, „a susține”). V. discuția la Bietenhard, pp. 8-9. Cf. și *Sepher Hekhaloth (3 En.)* 17, 3.
153. Despre figura lui Abaddon, cf. Kroll, pp. 35-9 și 77.
154. Bietenhard, pp. 37-41.
155. *Ibid.*, p. 37.
156. Ps.-Plat. *Axioch.* 371 (secolul I a.C.).
157. Arist. *de caelo* B, 2 (285a10).
158. Cumont, p. 193.
159. Lact. Placid. *Theb.* IV 527.
160. *Theog.* 720 sq.
161. Cf. Bietenhard, pp. 15-16.
162. *Test. Levi* 3, 1. Cf. și *Apoc. Zephan. (Sophon.)*.
163. *Apoc. Pauli* II; Moraldi, vol. II, pp. 1855 sq.
164. *Ibid.*, 12.
165. *Ibid.*, 15 sq.
166. *Ibid.*, 17 sq. „Tenebrele exterioare” sînt aici, după cît se pare, Infernul situat dincolo de Oceanul care înconjoară Pămîntul (*ib.*, 31 sq.). Se vorbește despre ele și în scrierile gnostice (*Pistis Sophia*), în care această zonă este împărțită în douăsprezece „compartimente de pedeapsă” (*choláseis tamieiaí*), păzite de arhonți cu forme fantastice și cu nume bizare. Se

- poate ieși din ele prin mijlocirea unui Drept, care trebuie să celebreze cel mai înalt mister al Inefabilului pentru sufletul temporar damnat. Înălțat pînă la Fecioara psihostatică de lumină și marcat cu pecetea ei, sufletul va putea reintra în ciclul metensomatic, obținînd astfel o nouă posibilitate de a se mîntui. Termenul grecesc pentru „metensomatoză” este aici *metangismos* (pp. 160, 3 și 161, 33 Schmidt), care revine în maniheism, alături de sir. *tashpikâ* și de lat. *revolutio* (cf. H.-Ch. Puech, *Le Manichéisme – Son Fondateur, sa doctrine*, Paris, 1949, p. 179, n. 360).
167. Cf. Dieterich, *Nekyia*, pp. 46-62 și 162-213.
168. Dieterich, *Mithraslit.*, p. 196 sq.
169. W. Anz, *Zur Frage*, pp. 84-8.
170. W. Bousset, *Himmelsreise*, pp. 38-58, îndeosebi 45 și 57-8.
171. După A. Jeremias, cerul babilonian poate avea între 3 și 10 etaje, mai puțin 6; cf. Bietenhard, p. 14.
172. Despre călătoriile cerești ale lui Etana și Adapa, cf. P.M.-J. Lagrange, *Études sur les religions sémitiques*, Paris, 1905², pp. 390-3.
173. Cf. C. Colpe, *Die religionsgeschichtliche Schule* (FRLANT 78), Göttingen, 1961.
174. Cf. H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist*, vol. II, I, Göttingen, 1954, p. 17.
175. *Idem*, *Philosophical Essays*, Englewood Cliffs, 1974, pp. 264 sq.
176. J. Kroll, pp. 58-9. Dacă credințele babiloniene au jucat un rol în sinteza astronomică greacă din secolul al V-lea, ele au rămas acum prea departe în urmă ca să se mai poată încă susține că „infernizarea” lumii provine „din credințele babiloniene iranizate”. Despre „iranizare”, cf. critica făcută de Colpe, Schenke și Quispel la adresa *religionsgeschichtliche Schule*.
177. Kroll, *ibid.*
178. Firm. Mat. err. 24.
179. J. Kroll, p. 64, consideră că episodul luptei de trei zile cu moartea este de origine folclorică.
180. Ps. 23 (24), 7-10. J. Kroll, p. 67, observă: „Astfel putem vedea în cele din urmă cum *árate pylas* se referă la extaticul

- ánodos al gnosticilor”, ceea ce este o simplă petiție de principiu. În orice caz, motivul porților, vameșilor, pașapoartelor, parolilor de trecere etc. este foarte răspândit în gnosticism și în afara gnosticismului (cf. Cumont, pp. 299-300).
181. Urmăm ediția lui E. Tisserant, *Ascension d'Isaïe. Trad. de la version éthiopienne, avec les principales variantes des versions grecques, latines et slaves*, Paris, 1909. Cf. și E. Henneke-W. Schneemelcher (eds.), *Neutestamentliche Apocryphen*, vol. II, Tübingen, 1964, pp. 454 sq. (Fleming-Duensing); Moraldi, vol. II, pp. 1797-8, n. 5; Bietenhard, pp. 215-9. Apocriful era folosit, după Epifaniu (*Pan.* XL 2, 2), de gnosticii arhontici.
182. *Asc. Is.* 9, 30; cf. *1 En.* 71, 11. Despre transformarea lui Enoh în îngerul Metatron, cf. *Targ. Ps.-Yonathan la Gen.* 5, 24 și mai ales *3 En.* 4, 6 Odeberg.
183. Despre tradiția „scriitorului celest”, cf. nota 182 și *Jub.* 4, 23; *2 En.* 22 sq.; *Test. Abrah.* 10, 8 -11, 3, unde este vorba tot de Enoh. Metatron ca scriitor celest apare în *bHag.* 15a. După Odeberg și Bousset-Gressmann, numele lui derivă din *metator*, „scriitor”. Bietenhard, p. 149, preferă etimologia *metà tòn thrònon*, în vreme ce Scholem (*Grands courants*, II 7; *Jewish Gnosticism*, p. 22) observă că, în acest caz, *yod* din transcrierea în ebraică ar fi superfluu. În ce-l privește, el preferă ipoteza unui „nume secret” compus după regulile repetiției, cu terminația *-rón* care, împreună cu *-ón*, este foarte frecventă în cazuri din acestea. Dar în redactările în ebraică pe care le-am văzut, numele lui Metatron se scrie fără *yod*, ceea ce pare a întări ipoteza lui Bietenhard, recent reluată de S. Lieberman.
184. Despre stupiditatea și fanfaronada demiurgului gnostic, cf. articolul meu „La «passione» di Sophia...” *Aevum*, 51/1977, 1-2, în special p. 150.
185. Cf. U. Bianchi, „Docetism”, în J.M. Kitagawa-C.H. Long (eds.), *Myths and Symbols. Studies in Honor of Mircea Eliade*, Chicago-London, 1969, pp. 265-74.

186. *Asc. Is.* 9, 16; *cf.* *Iren.* I 30, 13 și episodul similar în *Pistis Sophia*.
187. *Iren.* 130, 12.
188. *Cf.* A. Dieterich, nota 9 *supra*.
189. *Cf.* nota 186.
190. *Cf.* Scholem, *Jewish Gnosticism*, pp. 31-4.
191. *Cf.* W. Brandt, *Das Schicksal der Seele nach dem Tode, nach mandäische und parsische Vorstellungen*, pp. 1-15.
192. *Cf.* nota 23 *supra*.
193. *Cf.* cap. VI *infra*.
194. Scholem, *ibid.*, p. 33. *Cf.* cap. VIII *infra*.
195. Aceasta este opinia lui Grätz, reluată de Scholem și acceptată de Bietenhard, p. 159.
196. *Cf.* Bianchi, *Prometeo*, p. 151.
197. *Cf.* nota 176.
198. R.M. Grant, *Gnosticism and Early Christianity*, New York-London, 1959, p. 34. El susține că gnosticismul reprezintă reacția mediilor iudaice decepționate la catastrofa din 70, dar nu neagă contribuția mazdeismului la formarea gnosticismului.

Capitolul III

1. H. Graetz, *Gnosticismus und Judentum*, Monasd, Krotoschin, 1846.
2. În orice caz precreștine, cum vom vedea în continuare.
3. *Cf.* A.F. Segal, *Two Powers in Heaven. Early Rabbinic Reports about Christianity and Gnosticism* (SJLA 25), Brill, Leiden, 1977, pp. 159-79.
4. După W. Bousset, expresia „oștirea cerului”, care se regăsește în *Dt.* 4, 19 și 17, 3 și care desemnează pur și simplu *stelele* (*cf.* W. Bousset, *Die Religionen des Judentums in späthell- enistischen Zeitalter*, hrgs. von H. Gressmann, Mohr, Tübingen, 1926³, pp. 321-2), s-ar referi și la „îngerii popoarelor” (*ibid.*, p. 324). I. Scheftelowitz (*Die altpersische Religion und das*

Judentum. Unterschiede, Übereinstimmungen und gegenseitige Beeinflussungen, Töpelmann, Giessen, 1920, p. 156) combate această supoziție. Pentru el, originea îngerilor naționali trebuie căutată în pasaje precum *Dt.* 29, 25 ; *Dan.* 10, 13, 20 ; *Sir.* 17, 17, în care divinitățile diferitelor popoare își reprezintă țara dinaintea lui Dumnezeu.

5. Cf. Bousset-Gressmann, pp. 324-5 ; E. Peterson, „Das Problem des Nationalismus im Alten Christentum”, în *Frühkirche, Judentum und Gnosis*, Herder, Roma-Freiburg-Wien, 1959, p. 51. Peterson citează și punctele de vedere ale lui R. Dussaud și O. Eisfeldt, după care împărțirea din *Dt.* 32, 8 ar proveni din mitologia cananeană, îndeosebi din repartizarea teritoriilor între nații, după numărul fiilor lui El. Masoreții ar fi aceia care au transformat El în Israel.
6. Peterson, p. 52.
7. Peterson, *ibid.* ; H. Bietenhard, *Die himmlische Welt im Urchristentum und Spätjudentum* (WUNT 2), Mohr, Tübingen, 1951, pp. 109-10. Printre textele recente, acela al lui Irineu, *adv. haer.* III 11 este cât se poate de clar : ...*populam autem, qui credit Deo jam non esse sub angelorum potestate, sed sub Domini. Facta est enim portio Domini, populus eius Jacob, funiculum haereditatis eius Israël**. Va trebui de asemenea să ne amintim că Irineu îi atribuie lui Simon Magul din Samaria ideea că îngerii guvernează lumea rău, fiindcă fiecare vrea puterea pentru el însuși (I 23, 3). Această idee va fi discutată în note *infra*, ca interpretare la Isaia 24, 21-2.
8. Ps.-Clem. *rec.* II 42 ; cf. Peterson, p. 52.
9. *Is.* 24, 21 -2 ; cf. Bietenhard, pp. 109-10 și III sq.
10. *bSukka* 29a, *bar.* Ideea că nu Dumnezeu e răspunzător de dezordinile pămîntene, ci îngerii care nu ascultă de poruncile lui, e deja formulată de Filon, *de Decalogo* 61. Nu ne vom mira

* „...poporul însă, care crede în Dumnezeu, că nu mai este în puterea îngerilor, ci sub a Domnului. Căci s-a dat ca parte Domnului, poporul lui Iacov, firul moștenirii lui Israel.”

că Irineu îi atribuie o teodicee similară lui Simon Magul : „îngerii guvernau rău lumea, fiindcă fiecare din ei voia să aibă el comanda” (I 23, 3). O interpretare sociologică a acestor fapte legată de constituirea gnosticismului a fost dată de H.-G. Kippenberg în articolul său din *Numen*, 1970.

11. *Asc. Is.* VII 9-10, pp. 147-8 Tisserant.
12. *Cf. Targ. Ps.-Yonathan* la *Gen.* 11, 8.
13. *Cf. W. Bousset, Hauptprobleme der Gnosis*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1907, pp. 358-60; Bousset-Gressmann, pp. 325-6; Bietenhard, p. 109. Numărul 70 apare deja la cei 70 de păstori din *1 En.* 89, 59 sq.; îl regăsim în *Ps.-Clem. hom.* 18, 4; *hTestNaphtali* 8; *Targ. Ps.-Yon.* la *Gen.* 11, 8. Numărul 72 apare în schimb la *Ps.-Clem. rec.* 2, 42. Bousset, *Hauptprobleme, loc. cit.*, dă mai multe exemple care atestă simbolismul uranian al numărului 70 (72).
14. *Sôtâ* 8; *Shemôt r.* 21, 5, *ap. Scheftelowitz*, p. 156.
15. *Bereshîth r.* 77; *Tanhuma*, Yelammedênu la *Wayyishlah*, 8; *cf. Scheftelowitz*, p. 156.
16. *3 En.* 26, 11.
17. *TestNephth.* 8 sq.
18. *j Megillah* I, 71b, 44, *ap. Bietenhard*, p. 111. Tradiția se bazază pe *Jub.* 15, 31-2: *cf. Peterson*, p. 52.
19. *Midi r.* la *Ps.* 120.
20. *Shih r.* la *Cant.* 8, 8, *ap. Bietenhard*, p. 109.
21. *Emek hammelek* 173, *ap. Bietenhard*, p. 111, n. 1.
22. *Mekhilta* la *Ex.* 15, 1. După R. Eleazar b. Pedath (cca 276), Misrayim, îngerul Egiptului, e înzestrat cu aripi – *cf. Peterson*, pp. 53-4, n. 5.
23. *Pesikta* 151a.
24. Bietenhard, pp. 112-13.
25. Bietenhard, p. 116.
26. *Ibid.*
27. Bousset-Gressmann, p. 41.
28. *Asc. Is.* II 4, p. 93 Tisserant.
29. *Asc. Is.* I 3, p. 86 și X 29, p. 201. Tisserant: numai versiunile etiopiană și slavă.

30. *Apoc. Abrah.* 14, 5 sq. ; 20, 5 ; 22, 6.
31. *Pirke R. Eliezer* 27.
32. Cf. G. Foot Moore, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era. The Age of the Tannaim*, vol. I, Harvard U.P., Cambridge, 1946, pp. 135sq.
33. Cf. A.F. Segal, pp. 33 sq.
34. Segal, p. 150.
35. Cf. Segal, pp. 159 sq.
36. Cf. L. Nemoj, „Al-Qirisânî's «Account of the Jewish Sects»”, în *Hebrew Union College Annual*, 7/1930, p. 317 ; H. Wolfson, „The pre-existent Angel of the Magharians and Al-Nahâwandî”, în *Jewish Quarterly Review*, XI/1960, p. 97 ; G. Quispel, „The Origins of the Gnostic Demiurge”, în *Gnostic Studies*, vol. I, Ned. Hist.-Archaeol. Inst., Istanbul, 1974, pp. 213-19.
37. *Rec.* 2, 39, *ap.* Quispel, p. 216 ; *cf.* și *Adv. Haer.* I 23, 2-3.
38. *Adv. Haer.* I 26, 1 : ...*non a primo deo factum esse mundum docuit, sed a virtute quadam valde separata et distante ab ea principalitate quae est super universa et ignorante eum qui est super omnia deum**.
39. *Adv. omn. Haer.* 3 : ...*nam et ipse mundum institutum esse ab angelis dicit... ipsam quoque legem ab angelis data perhibens, Judaeorum deum non dominum, sed angelum promens***.
40. Izvoare la Quispel, p. 219.
41. *Rec.* 2, 57 ; Quispel, p. 216.
42. *1 En.* 72-82.
43. *1 En.* 14.
44. *1 En. B.*
45. *2 En.* 24 sq.
46. *Jub.* 4, 17-23.

* „...ne-a învățat că lumea nu a fost făcută de un zeu prim(ordial), ci de o virtute mult separată și distanțată de acel principiu suprauniversal și care ignoră zeul aflat mai presus de toate.”

** „...spune că însăși lumea a fost făcută de către îngeri..., că însăși legea a fost dată de îngeri, și că Dumnezeuul iudeilor nu este stăpînul, ci îngerul.”

47. Cf. Bietenhard, pp. 143 sq.
48. 2 *En.* 22 sq.
49. *Test. Abrah.* 10, 8-11, 3.
50. Deja în 1 *En.* 13, 3 sq.
51. 2. *En.* 64, 4.
52. 1 *En.* 71, 14-17 (poate o interpolare tardivă).
53. *Targ. Ps.-Yon.* la *Gen.* 5, 24.
54. 3 *En.* 4, 5-6.
55. 3 *En.* 3, 2; 4, 10.
56. 3 *En.* 48, 1c.
57. Bietenhard, pp. 151-3.
58. 3 *En.* 10, 3; 14, 1; 48, 9c.
59. *bHag.* 15a.
60. *bHag.* 15a; 3 *En.* 16.
61. Cf. Segal, p. 63.
62. Cf. A.S. Van der Woude, „Melchizedek als himmlische Erlösergestalt in den neugefundenen eschatologischen Midrashim aus Qumran Höhle XI.”, în *OTS*, XIV/1965, pp. 354-73.
63. 2 *En.* 3, 28-9; cf. Segal, pp. 194-5, n. 33.
64. 2 *En.* 3, 34, *ibid.*
65. Ipolit, *ref.* 7, 36; Epifaniu, *Pan.* 55, 1; Filastru, *haer.* 52; Pseudo-Tertulian, *adv. omn. Haer.* 8; Segal, *ibid.*
66. Hier. *Ep. ad Evangelium* 73, 2.
67. P.G. 65, col. 112a, *ap.* Segal, *ibid.*
68. *II Bar.* 7, 2; 75, 1; cf. *L'Apocalypse syriaque de Baruch.* Introduction, traduction et commentaire par P. Bogaert, Éd. du Cerf, Paris, 1969, vol. I, p. 426.
69. 55, 3; 63, 6; Bogaert, p. 428.
70. Pentru versiunea siriacă, Violet, p. 42, transcrie *Remihel.*
71. Trad. la Bogaert, p. 431.
72. G. Steindorff, *Die Apokalypse des Elias, eine unbekannte Apokalypse und Bruchstücke des Sophonias-Apokalypse* (TU XVII, 2), Leipzig, 1899, pp. 50-1 și 152; Bogaert, p. 431.
73. Bogaert, p. 431.
74. Trad. la Bogaert, pp. 431-2.

75. Discuție la Bogaert, vol. I, p. 432 și vol. II, p. 117.
76. C.D.G. Müller, *Die Bücher der Einsetzung der Erzengel Michael und Gabriel* (CSCO 226, Ser. Copt. 32), Louvain, 1962, pp. 86, 14-22, *ap.* Bogaert, p. 436.
77. Bogaert, p. 438. Uriyahu apare în Ier. 26, 20 (Urie), pentru a prezice exact aceleași lucruri ca Ieremia. Am reluat aici o parte din articolul nostru „Les anges des peuples et la question des origines du dualisme gnostique”, în J. Ries (ed.), *Gnosticisme et monde hellénistique*, Louvain-la-Neuve, 1982, pp. 131-145.
78. Aceasta cel puțin din punctul nostru de vedere, expus în articolul „La Visione di Isaia e la tematica della «Himmelsreise»”, în M. Pesce (ed.), *Isaia, il Diletto e la Chiesa*, Bologna, 1983. pp. 95-116. Să semnalăm totuși că în mare parte celelalte contribuții reunite în același volum preferă să vorbească de *Ascensio* ca de un text creștin.
79. Cu privire la data la care a fost compusă povestirea, dată acceptată de către R. Charles și E. Tisserant, *v. art. cit. supra*.
80. Ithamar Gruenwald, *Apocalyptic and Merkavah Mysticism*, Leiden-Köln, 1980.
81. *Asc. Is.* VII 21-22, în *Ascension d'Isaïe*. Traduction de la version éthiopienne avec les principales variantes, etc. par Eugène Tisserant, Paris, 1909, pp. 155-6, și *art. cit. supra*, p. 103.
82. *Asc. Is.* VIII 4-5, p. 163 Tisserant, și *art. cit. supra*, p. 103.

Capitolul IV

1. C. Colpe, *Mithra-Verehrung*, p. 380.
2. *Ibid.*, p. 381. Din punct de vedere istoric, misterele apar în neolitic, în cercul cultural al civilizațiilor din Asia Mică, Tracia, Grecia și egeană: *ib.*, p. 383; *cf.* și M. Eliade, *Histoire des croyances et des idées religieuses*, vol. I, pp. 303 sq. și recenzia mea din *Aevum*, 1979 (*ad loc.*).
3. Opinie contrară la Colpe, p. 381.
4. Colpe, pp. 384 și 399-404.

5. Jeanmaire, *Dionysos*, pp. 210 sq.
6. Bianchi, *Prometeo*, p. 133 ; cf. recenzia mea *ad loc.* Formarea misterelor este legată de o antică religiozitate agrară (cf. Pettazzoni, *I misteri*, p. 48 ; W. Koppers, „Zum Ursprung des Mysterienwesens im Lichte von Völkerkunde und Ethnologie”, în *Eranos Jahrbuch*, XI/1944, Zürich, 1945, pp. 215-75), care asimilează reînnoirea periodică a vegetației cu „reînnoirea” sufletului după moarte (Pettazzoni, pp. 282 sq.). Nemurirea sufletului este solidară cu un întreg complex „mistic” ce implică vicisitudinile unei divinități a vegetației și a Lunii, după modelul cărora se realizează, prin participare, destinul elementului uman neperisabil. În mezolitic are loc o revoluție culturală provocată de descoperirea agriculturii și de născocirea feluritelor unelte precum arcul, corzile, plasele, barca etc. Descoperirea agriculturii produce o profundă modificare în orizontul cultural al vânătorilor-culegători și prin urmare în ideile lor religioase. Ultimele date arheologice și tehnica de datare cu carbon radioactiv deplasează mult în urmă apariția agriculturii și a domesticirii animalelor. Către 7000 a.C., noua cultură se manifestă în același timp pe coastele Greciei și ale Italiei, în Creta, în Anatolia meridională, în Siria și în Palestina („semiluna fertilă”). Nici o probă arheologică nu demonstrează că centrul de difuziune a acestei culturi ar fi fost Mesopotamia.

Două variante principale ale *mitului originilor* sînt solidare cu această nouă cultură. Prima, înregistrată de Ad. E. Jensen la populațiile indoneziene, constă în uciderea unei divinități – *dema*. La triburile wemale din insula Ceram, e vorba de trei divinități feminine, Satene, Rabie și Hainuwele : dar nu aceasta e regula generală (de opinie contrară este Koppers, *art. cit.*, pp. 219-20) : la populația marind-anim din Noua Guinee, divinitatea, Jawi, este masculină. Jawi este cel dintîi mort, iar din capul său răsare cocotierul (Jensen, *Mythes et cultes chez les peuples primitifs*, tr. fr. Paris, 1949, p. 106). „«Muma cultului» este figurată în fiecare an la sărbătoarea fecundității de către o tină ră fată care e ucisă și mîncată ; iar la kiwai, Mannogere, figură dominantă, a introdus

moartea și generația pe pământ și din cadavrul sfîșiat al fiicei sale Pakai au apărut plantele folositoare” (*ibid.*, p. 107). La marind-anim, divinitățile creatoare și celelalte ființe din vremea primordială sînt numite *dema*. În mitologemul *uciderii unei divinități dema de către dema* „trebuie să recunoaștem ideea centrală din viziunea despre lume a vechilor civilizații agricole” (*ib.*, p. 108). Divinitatea ucisă reprezintă trecerea de la timpul primordial la timpul istoric caracterizat de moarte, de necesitatea hranei și a procreației sexuale. Această divinitate devine, în calitate de „cel dintîi mort”, punctul mitic de referință pentru toți morții; ea se transformă în toate plantele folositoare; este omologată cu (sau devine) Luna. Cultul este o reprezentare dramatică a uciderii divinității, reprezentare care reactualizează, prin mestecarea rituală a alimentelor (vegetale, animale sau umane), evenimentul primordial. Prin moarte, omul reintegrează comunitatea de *dema* (*ib.*, pp. 108 sq.). Celălalt mitologem poartă numele de Prometeu: e vorba de furtul prin vicleșug al cerealelor cerești, împotriva voinței zeului suprem (*ib.*, pp. 126-8). Deosebirea dintre cele două mitologeme nu rezidă în distincția dintre două tipuri de agricultură, în principal vegecultura (Hainuwele) și cerealicultura (Prometeu). În anumite cazuri, ca de pildă la mayași, mitologemul zis „al lui Hainuwele” slujește la a explica apariția cerealelor. Complexul misterelor eleusine se bazează pe aceeași ideologie agricolă și pe un scenariu mitologic foarte apropiat de acela care o are în centrul său pe Hainuwele, această Kore a molucilor. Ca și Rabie-Hainuwele, Persefona dispăre în adîncul pămîntului. Ca și ea, dar prin figura Demetrei, este legată de soarta vegetației și mai ales a cerealelor. Asimilată Lunii prin prezența în mit a Hecatei, Persefona va deveni, într-o epocă tîrzie, divinitate lunară. Ca și pentru Hainuwele, animalul ei de sacrificiu este porcul (pentru relația porcine-lumea infernală, cf. recenzia mea la două ediții recente din *Mabinogi*, în *Aevum*, 2/1979). Un dans labirintic reactualiza în cult vicisitudinile ambelor divinități (cu privire la toate aceste apropieri, cf. K. Kerényi, „La jeune fille divine”, în C.G. Jung-K. Kerényi, *Introduction à l'essence de la mythologie*,

- tr. fr. Paris, 1968, pp. 181-89). Dimpotrivă, mitologemul lui Prometeu nu este utilizat în formarea misterelor (cf. Bianchi, *Prometeo*, p. 224). Alte conexiuni istorico-culturale referitoare la mistere au fost puse în evidență de Pettazzoni și Koppers. Pettazzoni, inspirându-se din teoriile lui Andrew Lang (*Custom and Myth* – 1885² –, Oosterhout, 1970), vede o legătură strânsă între mistere și inițieri la popoarele arhaice. W. Koppers (*art. cit.*, pp. 220-27) observă că strămoșul cel mai apropiat al mistereleor e format de societățile secrete (*Männerbünde*), care continuă, în culturile matriarhale, inițierile de pubertate și inițierile secrete ale băieților (*geheime Knabenweihen*). Din punct de vedere strict istoric, aceste idei sînt depășite.
7. Bianchi, *Initiation, mystère, gnose*, p. 154, n. 1.
 8. Colpe, *Mithra-Verehrung*, p. 387.
 9. H. Jonas, *Philosophical Essays*, pp. 297 sq.
 10. *Ibid.*, p. 299.
 11. Pettazzoni, pp. 282 sq. ; Koppers, p. 220.
 12. M.J. Vermaseren, *Liber in Deum*, p. 48.
 13. Napoli, Inv. 815221-H. 2883 ; cf. Vermaseren, *ibid.*, pl. XXXIV.
 14. Vermaseren, *ib.*, p. 58.
 15. H. Ogawa, „Mithraic Ladder Symbols and the Friedberg Crater”, în *Hommages à M.J. Vermaseren*, vol. II, pp. 854-73, îndeosebi p. 868 ; cf. F. Cumont, *Lux perpetua*, p. 282.
 16. Cf. M. Leglay, „Le symbolisme de l'échelle sur les stèles africaines dédiées à Saturne”, în *Latomus*, 23/1964, pp. 213-46, îndeosebi p. 237.
 17. *Ibid.*, p. 238.
 18. *Ibid.*, p. 235.
 19. *Ibid.*, p. 240.
 20. *Ibid.*, p. 242.
 21. Cf. cercetarea metrică la W. Wittmann, *Das Isisbuch des Apuleius. Untersuchungen zur Geistesgeschichte des 2.Jh.*, Stuttgart, 1938, pp. 112-13. Ideea este pe deplin confirmată de J. Bergman (în articolul din ACISCO citat *infra*).
 22. K.H.E. De Jong, *De Apuleio...*, Leiden, 1900, p. 111.

23. *Roman und Mysterium in der Antike*, p. 13.
24. De Jong, pp. 111 sq.
25. *Ibid.*, p. 115.
26. De Jong, p. 109 ; Merkelbach, p. 151 ; Gwyn Griffiths, p. 301.
27. Liv. 39, 13 ; cf. Merkelbach, *ibid.* ; Gwyn Griffiths, *ibid.*
28. Cumont, *Lux perpetua*, p. 209.
29. Clem. Al. *Ecl. proph.* 25 ; Serv. *ad Georg.* I 165, cf. Cumont, *ibid.*
30. Eurip. *Bakkh.*, v. 757 sq.
31. Liv. 39, 13.
32. Iambl. *Myst.* III 4 ; cf. Gwyn Griffiths, p. 302.
33. Gwyn Griffiths, p. 302.
34. De Jong, p. 115 ; Cumont, p. 211.
35. F. Cumont, *ibid.*
36. *The Isis-Book*, p. 301. Semnalez aici că egiptologul J. Bergman (*Ich bin Isis*) a prezentat la Colocviul de la Roma (25 septembrie 1979) o ipoteză mult mai seducătoare și, în plus, convingătoare pentru majoritatea auditorilor. În comunicarea sa care avea ca titlu chiar pasajul din *synthema* ce ne interesează aici, *Per omnia vectus clementa*, Bergman a analizat strânsa asemănare dintre „trecerea prin elemente” și descrierea călătoriei mortului în prelungirile din epoca ptolemaică ale textului din epoca faraonică cunoscut sub numele de *Cartea celor Două Drumuri* (cf. L.H. Lesko, *The Ancient Egyptian Book of Two Ways*, Berkeley-Los Angeles, 1972 ; Paul Barget, „Essai d'interprétation du Livre des Deux Chemins”, *Revue d'Égyptologie*, 21/1969, pp. 7-17 ; A. Piankoff, *The Wandering of the Soul*, Princeton, 1972, pp. 2-37). Cele „două drumuri”, „de apă” și „de pământ”, erau amîndouă parcurse de mort cu o barcă (remorcată pe sol). La extremitățile E și O barca era schimbată, ceea ce dădea, în fond, o mișcare circulară. Or, în epoca ptolemaică, călătoria devine efectiv circulară, iar zeii elementari prezidează cele patru puncte cardinale : Chu = N = aer, Geb = E = pământ, Osiris = S = apă, Ra Harachte = V = foc. Călătoria mortului reprezintă astfel o trecere *per omnia elementa*. Sesizînd

aceste analogii, foarte interesante, firește, Bergman nu a avut totuși timp să insiste asupra tranziției de la geografia eschato-logică egipteană la misterele lui Isis din epoca romană. Supoziția fundamentală a contribuției sale însă este aceea că inițiatul era omologat cu un mort, că el făcea, oarecum, o experiență postumă (*calcato Proserpinae limine*), ceea ce pare valabil în cazul lui Lucius.

37. *Ap. Orig. c. Cels. VI 22 = Alethes logos III 72*, în reconstituirea lui L. Rougier, *Celse contre les chrétiens. La réaction païenne sous l'Empire Romain*, Paris, 1977, p. 218.
38. Aluzie (incorectă) la *Tim. 41 d.* O teorie a pogrîrii și a reîntoarcerii sufletului a fost elaborată de Numenius din Apameea, contemporan cu Celsus, autor al unui tratat *Despre tainele lui Platon*, utilizat probabil de Porfir în *Grota Nimfelor*; cf. R. Turcan, *Mithras platonicus*, p. 63.
39. *Tês psyches diéxodou*. M. Borret (*Sources chrétiennes*, 1967, vol. III, p. 233) traduce cuvîntul *diéxodos* prin „trecere”, ca R. Merkelbach și J. Duchesne-Guillemin. Termenul și accepțiunea lui sînt luate de Celsus din *Phaidros 247a* (L. Robin îl traduce prin „evoluție”). Îl regăsim și în *Peri t'agathou* de Numenius, citat de Eusebiu, în legătură cu zeul-demiurg care circulă prin cer. *Diéxodos* la Celsus se aplică circuitului sufletului prin planete – cf. R. Turcan, *Mithras platonicus*, pp. 48-9.
40. *Ibid.*, pp. 58-9.
41. *Quaest. conv. 672c*; cf. W. Gundel-H.G. Gundel, *Astrologumena*, p. 186. Plutarh era partizan al ordinii platoniciene („egiptene”) a planetelor – cf. *de E ap. Delph 386a sq.*
42. Cf. Sven Eriksson, *Wochentagsgötter, Mond und Tierkreises. Laienastrologie in der römischen Kaiserzeit*, Stockholm, 1956, pp. 22-3; W. Gundel, *Stern Glaube, Sternreligion und Sternorakel. Aus der Geschichte der Astrologie*, Heidelberg, 1959², p. 104; W. Gundel-H.G. Gundel, *Astrologumena*, p. 129.
43. CIL IV 5202 și I² 218, *ap. W. Gundel-H.G. Gundel*, p. 174.
44. W. Gundel, *Stern Glaube*, p. 106.
45. Boll-Bezold-Gundel, p. 94, fig. 6.

46. Dio Cass. 37, 18, 3-4; cf. I.P. Culianu în *Aevum*, 55/1981, p. 170.
47. Cf. M.J. Vermaseren-C.C. Van Essen, *The Excavations in the Mithraeum of Santa Prisca on the Aventine*, Leiden, 1965, pp. 159-69, 178-86.
48. Cf. U. Blanchi, „I culti misterici di età romana e la tipologia dei misteri di Mithra”, în ACISCO; R. Turcan, „Salut mithriaque et sotériologie néoplatonicienne”, în ACISCO. Cu prilejul discuțiilor suscitade de comunicarea noastră la același Colocviu de la Roma (24 septembrie 1979), Dl. Profesor Jacques Flamant a făcut o observație care s-ar putea dovedi de o importanță incalculabilă pentru înțelegerea misterelor lui Mithra: în fond, ordinea acelor *tutelae* ale gradelor inițiatice mithraice corespunde cu ordinea „chaldeană” a planetelor, cu o simplă transpoziție a Lunii și Soarelui între Jupiter și Saturn. Această nouă interpretare n-a fost încă exploatată de literatura științifică.
49. R. Turcan, *Mithras platonius. Recherches sur l'hellénisation philosophique de Mithra*, Brill, Leiden, 1975, pp. 51-56.
50. XI 4, tr. în A.J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, vol. III, Paris, 1953, p. 287; Turcan, p. 53. Celelalte texte porfiriene citate de R. Turcan în sprijinul tezei sale nu au aceeași valoare documentară; ele par a nu avea nici o legătură cu ciclurile cosmice, ci doar cu metensomatoza. În fine, Macrobius, *In S. Scip.* I 13, 11, după care *constat enim numerorum certam constitutamque rationem animas sociare corporibus** (pp. 53, 27 sq. Willis), nu pare a avea în vedere nimic altceva decât „revoluțiile sufletului” din *Timaios* (44e, 47d etc.): „...zeii au înlănțuit *revoluțiile divine*... într-un corp sferic pe care noi îl numim acum cap” (după tr. E. Chambry). Este evident că aceste revoluții vor păstra aceleași raporturi numerice precum cele două revoluții ale sufletului cosmic, raporturi expuse în *Timaios* 34d sq.

* „Se știe că o anumită rațiune fixă a numerelor asociază sufletele cu (diferite) trupuri.”

51. Calcidius o semnaleză comentînd același pasaj din *Timaios* 39d 2-7 (*Est tamen intellectu facile, quod perfectus temporis numerus perfectam annum compleat tum demum, cum omnium octo circumactionum cursus peracti velut ad originem atque exordium circumactionis alterius revertentur, quam semper idem atque uniformis motus dimetietur*) : *Hoc quippe* – comentează Calcidius – *omni tempore finito, ut cuius determinatio certi circuitus spatio consideretur, omnia quae vel in caelo vel in terris proveniunt, rursus de integro ad praeteritas condiciones redeant necesse est, ut puta qui nunc est habitus constellationis post prolixam temporis seriem instaurabitur eodemque modo qui sequitur deinceps est hoc semper** (Calc. *Comm.* 148, p. 185, 10-19 Waszink).
52. *Pluto's Statesman*. A Translation of the *Politicus* of Plato with Introductory Essays and Footnotes by J.B. Skemp, Routledge & Kegan Paul, London, 1952, pp. 98 sq.
53. Anumite formulări au fost luate aici din articolele noastre „La Grande Année et la Métempychose”, în U. Bianchi & M.J. Vermaseren, *La Soteriologia, op. cit.*, pp. 303-7, și „Un temps à l'endroit, un temps à l'envers”, în *Le Temps chrétien, des origines au Moyen Âge*, sous la dir. de Ch. Piétri etc., Paris, 1984.

* „Este totuși lesne de înțeles că un număr perfect al timpului acoperă un an perfect abia atunci cînd cele opt cicluri ale tuturor mișcărilor de rotație încheiate se reîntorc la origine și la începutul celeilalte rotații, pe care mereu aceeași mișcare uniformă o măsoară.» Într-adevăr... după ce tot acest timp s-a încheiat, sfîrșitul lui poate fi observat prin intervalul dintre un circuit și altul ; toate cîte se întîmplă, fie în cer fie pe pămînt, revin cu necesitate încă o dată, în totalitate, la condițiile trecute ; poziția de acum a constelațiilor va fi din nou restabilă după un șir nedefinit de ani și la fel (se întîmplă) cu cea care urmează de aici înainte, și tot așa de-a pururi.”

Capitolul V

1. Dio Chrysost. *Or*, 21, 9; Juven. III 77; cf. R. Reitzenstein, *Hellen. Mysterienrel.*, pp. 188-9.
2. Suet. *Nero* 12.
3. Reitzenstein, p. 189.
4. *Rec.* II 7 și *Hom.* II 3.
5. *Actus Vercellenses* 31.
6. *Acta Archelai* 63, 5; cf. H.-Ch. Puech, *Le manichéisme*, p. 23.
7. Puech, p. 25; izvoare ap. *ibid.*, p. 108, n. 72.
8. Philostr. *V.A.* IV 10. Biografia lui Apollonios a fost terminată de Filostrat după moartea Iuliei Domna, soția lui Septimius Sever, în 217.
9. *V.A.* VIII 30.
10. *V.A.* III 15.
11. *V.A.* VI 10. I se atribuia lui Iamblichos posibilitatea de a se înălța la zece coți de sol prin levitație: Eunapius, *V. Soph.*, citat de Cumont. *Lux perpetua*, p. 373.
12. Arnob, II 62; cf. Chr. Elsas, *Neuplatonische und gnostische Weltablehnung in der Schule Plotins*, Berlin-New York, 1975. p. 48, și recenzia mea în *Aevum*, 51/1977, p. 189a; P. Mastandrea, *Un neoplatonico latino: Cornelio Labeone*, p. 130.
13. Elsas, *ibid.*
14. *Enn.* II 9.
15. Cf. recenzia mea la Elsas, p. 188b.
16. *V. supra.*
17. Cf. II 16.
18. Cf. II 29.
19. Cf. II 33: *vos in aulam dominicam tamquam in propriam sedem remeatueros vos sponte nullo prohibente praesumitis**.

* „Considerați că veți rămîne în casa [curtea] Domnului ca în propria voastră casă, de bună voie și fără ca nimeni să vă oprească.”

20. Cf. II 13 : *secretarum artium ritus, quibus adfamini nescio quas potestates, ut sint vobis placidae neque ad sedes remeantibus patrias obstacula impeditiois opponant.*
21. Schol. in Stat. *Theb.* IV, v. 516, în Bidez-Cumont, *Les Mages hellénisés*, vol. I, p. 226, 15.
22. I 52.
23. Cf. H. Lewy, *Chaldaean Oracles and Theurgy* (ed. Tardieu, Paris, 1978), pp. 177, 413, 487.
24. Lewy, p. 178.
25. Psell. *Comment.* 1132a, p. 169, 8-12 Des Places.
26. H. Lewy, p. 191.
27. Cf. Lewy, p. 417.
28. *Ibid.*, p. 419.
29. P. Mastandrea, pp. 131-2.
30. Fr. 2, p. 29, 4 Bidez ; cf. P. Courcelle, „Les sages de Porphyre et les «Viri novi» d'Arnobé”, *REL*, 31/1953, pp. 257-71, mai ales pp. 265-6 ; P. Mastandrea, p. 132.
31. H. Lewy, p. 418 ; cf. p. 410 și *CH XVI* 16, unde inițiatul este răpit de razele de soare.
32. Elsas, *Neuplatonische*, și recenzia mea, p. 188b.
33. Cf. fr. 30-35, pp. 80-87 51 notele, pp. 116-19 Des Places.
34. *Lux perpetua*, p. 294.
35. *Symp.* 209e-210a ; cf. L. Robin, *La théorie platonicienne de l'amour*, Paris, 1966², par. 26.
36. Albin IV 6 ; cf. J. Daniélou, *Message Evangélique*, p. 117.
37. Cf. A. D'Alès. în *Ephem. Theol. Lov.*, X/1933, pp. 63-72, mai ales pp. 65-6 ; J. Daniélou, *Message Evangélique*, p. 117.
38. A. Orbe. *Variaciones gnósticas sobre las alas del alma, Gregorianum*, 35/1954, pp. 18-55, mai ales p. 18.
39. *Ibid.*, pp. 20-21.
40. Cf. A.J. Festugière, „Contemplation philosophique et art théurgique chez Proclus”, în *Studi di storia religiosa*, Messina, 1964, pp. 17-18.
41. *Ibid.*
42. Cf. cap. VI *infra*.

43. *In remp.* II 126, 23-6 = fr. 217, p. 118, 4-6 Des Places.
44. *Icaromenip.* 3-2; cf. Cumont, *Lux perpetua*, p. 294. Trebuie oare să înțelegem că și creștinii sirieni credeau că „pene repezi” le vor crește pe brațe citind *Canonul funebru siriatic* IX (ap. Edsman, *Le baptême de feu*, p. 122): „Aripile pomenilor nu mi le-am pregătit din tinerețe, iar penele repezi nu mi le-am pregătit. Ce să fac?... Aripile rugăciunii, care sînt mai repezi ca aerul, și aripile îngerilor cu care ai fost tovarăș te vor duce în preajma firmamentului unde nu ajunge suflu de foc și pară” (după trad. Edsman)?
45. John S. Strong, „Wenn der magische Flug misslingt. Zu einigen indischen Legenden über den Buddha und seine Schüler”, în H.P. Duerr (ed.), *Sensucht nach dem Ursprung. Zu Mircea Eliade*, Frankfurt, 1983, pp. 503-18.

Capitolul VI

1. E vorba de :

- 1) *De facie in orbe lunae* 940f-945d; text grec și trad. engl. în Plutarch's *Moralia*, vol. XII, ed. H. Cherniss-W.C. Helmbold (The Loeb Classical Library), London-Cambridge Mass., 1957, pp. 1 sq.; traducere germană în K. Ziegler, *Plutarch über Gott und Vorsehung, Dämonen und Weissagung*, Zürich-Stuttgart, 1952; tr. fr. în Y. Vernière, *Symboles et mythes dans la pensée de Plutarque*, Paris, 1977, pp. 63-72.
- 2) *De genio Socratis* 589f-592e, text grec și trad. engl. în Plutarch's *Moralia*, vol. VII, ed. Ph. H. De Lacy-B. Einarson, 1959, pp. 362 sq.; cea mai bună ediție cu traducere franceză este aceea a lui A. Corlu, *Plutarque : le démon de Socrate*, Paris, 1970. Cf. și Ziegler, *op. cit.*; R. Flacelière, *Sagesse de Plutarque*, Paris, 1964; Vernière, *op. cit.*, pp. 72-77.
- 3) *De sera numinis vindicta* 563b-568f, text grec și trad. engl. în *Moralia* VII, pp. 180 sq.; cf și Plutarh *Liber de sera numinis vindicta*. *Accedit Fragmentum eidem vindicatum*

- apud Stobaeum *Rec.*, em., ill. Daniel Wytttenbach, Lugduni Batavorum 1772 (excelenta traducere latină a lui Wytttenbach e reluată de F. Dübner în ediția de la Firmin-Didot). Cf. și Vernière, pp. 78-85 și Plutarh, *Des délais de la justice divine*. Traduction nouvelle, précédée d'une introduction et accompagnée de notes explicatives par G. Méautis, Lausanne, 1935.
2. Foarte probabil în ordinea în care le-am menționat mai sus. H. von Arnim, *Plutarch über Dämonen und Mantik*, Amsterdam, 1921, pp. 41-43, crede că mitul din *De genio* presupune deja demonologia lunară din *De facie*. Subzistă contradicții între datele lui K. Ziegler (*Pluturco*, ed. ital., Brescia, 1965, pp. 227-56) și ale lui Y. Vernière (p. 58), pe care le-am analizat în articolul „Inter lunam terrasque... Incubazione, catalessi ed estasi in Plutarco”, nota 8.
 3. Cf. A. Corlu, p. 17 ; Y. Vernière, pp. 97-100. Structura dialogului *De facie* este analoagă celei din *Timaios* (cf. Vernière, p. 96).
 4. Fragmentul din *De anima* la Stobeus ține mai ales de frecventarea asiduă a lui Platon (*Phdr.* 248a-b), dar ar putea avea legătură cu misterele din Eleusis : cf. U. Blanchi, „Eleusis, Stob. IV p. I089H et Plat. Phaedr. 248a-b”, în *Mélanges de philosophie, de littérature et d'histoire ancienne offerts à Pierre Boyancé*, Roma, 1974, pp. 73-7.
 5. Inițiatul perfect „care vede din înalt masa profană nepurificată stînd în noroiul gros și-n negură...”.
 6. *phríke kai trómos kai hidròs kai thámbois* – *De an.* II 6, ap. Stob. *Anthol.* IV 52b49, p. 1089h Wachsmuth-Hense.
 7. Corlu, p. 60 ; cf. Von Arnim, p. 17.
 8. Cf. A. Brelich, *Gli Eroi Greci*, Roma, 1958, pp. 46 sq.
 9. Nr. 181 din catalogul lui Lamprias.
 10. 431e.
 11. Cf. Vernière, p. 106.
 12. Corlu, p. 61 ; Vernière, p. 106.
 13. Cratinos, fr. 219 = Ath. VII (325e) ; cf. J. Hani, „Le mythe de Timarque chez Plutarque et la structure de l'extase”, *REG*, 88/1975, pp. 105-20.

14. Paus. IX 39, 6.
15. Cf. cap. II *supra*.
16. Hani, p. 107. În cazul în care purificările nu erau îndeplinite, consultarea oracolului nu era lipsită de primejdie ; un paznic al lui Demetrius și-a găsit moartea în felul acesta, cf. Paus. IX 39, 12.
17. Cf. Hani, pp. 107-8.
18. Cf. M. Eliade, *Religions australiennes*, Paris, 1972, pp. 139 sq.
19. Cf. A. Métraux, *Le vaudou haïtien*, Paris, 1958, pp. 204-5. Despre tradițiile medievale, cf. F. Bar, *Les routes de l'autre monde*, Paris, 1946, pp. 121-2.
20. Cf. textul meu „Pons subtilis”, *Aevum*, 2/1979.
21. Cf. M. Eliade, *Le chamanisme*, Paris, 1968², *passim*.
22. *Art. cit.*
23. *tàs raphàs diastásas methiénai tèn psychén* : 590b, p. 159 Corlu.
24. 592e, p. 167 Corlu.
25. Cf. Hani, p. 115, n. 26.
26. Hani, p. 114.
27. Cf. V.G. Ksenofontov, *Chrestes. Shamanizm i christianstvo*, Irkutsk, 1929, ap. H. Findeisen, *Dokumente urtümlicher Weltanschauung der Völker Nordeurasiens*, Oosterhout, 1970, pp. 334-9 (v. textul meu „Pons subtilis”, *Aevum*, 2/1979).
28. R.B. Onians, *The Origins of European Thought*, Cambridge, 1951, pp. 95-104, 118sq. etc.
29. *op. cit.*, pp. 13-14.
30. A. Olerud, *L'idée de Macrocosmos et de Microcosmos dans le Timée de Platon*, Uppsala, 1951, pp. 23, 33-5 etc.
31. 590c, pp. 159-61 Corlu. Metaforele plutarhiene referitoare la navigație au fost recent analizate de Marie-Henriette Quet, „Rhétorique, culture et politique”, în *Dialogues d'histoire ancienne*, 4/1978, pp. 51-117, în special p. 65 (cf. 71-2, la Dion din Prusa).
32. Cf. Corlu, p. 63.
33. 590a-d, p. 161 Corlu. Aluzie la insulele aeriene din *Phd.* 111a.
34. De Lacy-Einarson, pp. 463-5 ; Corlu, p. 63 ; Vernière, p. 168.
35. Von Arnim, p. 36 ; Corlu, p. 64 ; Vernière, p. 168.
36. 590f, p. 161 Corlu.

37. F. Cumont, *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains*, Paris, 1942, p. 136, n. 3 și p. 55, n. 3; Corlu, p. 64; Vernière, p. 182; cf. și H. Lewy, *Chaldaean Oracles*, pp. 378 sq.
38. *Theog.*, vv. 720-25.
39. De Lacy-Einarson, p. 466 n.b.; Corlu, p. 65.
40. *Op. cit.*, pp. 183sq.
41. *La démonologie de Plutarque*, Paris, 1942, p. 217, n. 1.
42. *Op. cit.*, p. 66.
43. *Recherches*, p. 56, n. 1.
44. În fond, Platon vorbește pur și simplu de Pământul văzut din cer.
45. Interpretarea lui Y. Vernière este mai puțin conștiințioasă în acest punct. Ea este îngreunată de afirmații paradoxale, ca aceea de la p. 157: „Miturile din *Gorgias* și *Phaidon*... se desfășoară pe pământ” etc. Or, *Phd.* 109b începe cu o viziune de sus ce-i slujește în mod evident de model celei a lui Timarh.
46. 591a, p. 163 Corlu.
47. *Ibid.*
48. 591 c, p. 163 Corlu. Cele „177 de măsuri secunde” sînt probabil zilele terestre: cf. R. Flacelière, *Plutarque et les Eclipses de la lune*, REA, 1951, pp. 203-21, în special p. 211. 177 de zile reprezintă intervalul dintre două eclipse lunare (cf. Vernière, p. 170).
49. 591a-d, p. 163 Corlu.
50. *De facie* 944a-c.
51. Corlu, pp. 68-9; Vernière, p. 182.
52. Xenocrate, fr. 5 Heinze.
53. H. Dörrie, „Zum Ursprung der neuplatonischen Hypostasenlehre, Hermes”, 82/1954, pp. 331-42.
54. Cf. H. Lewy, *Chaldaean Oracles*, p. 4.
55. *Ibid.*, p. 376. Fr. 164 Des Places = p. 63 Kroll sugerează totuși că cealaltă doctrină, de origine hermetică, fuscse asimilată de *Oracole*. Comentariul lui Lewy, p. 294, nu pare să țină seama de această distincție.
56. XVIII 19, p. 60 Odeberg.
57. *bHag.* 13b.
58. *Bereshith rabba* 78; *Pirke R. Eliezer* 4; *Pesiqta rabbati* 20; cf. Edsman, *Le baptême de feu*, pp. 23-5.

59. Edsman, p. 25.
60. *Ibid.*, p. 29, cu privire la *Exc. ex Theod.*
61. Clément d'Alexandrie, *Extraits de Théodote*. Texte grec, introd., trad. et notes de F. Sagnard (SC 3), Paris, 1948, *Introduction*.
62. *Réf.* VII 35.
63. *Ib.* VII 36.
64. *Hom.* XXIV in *Luc.* III 16; *Hom.* in *I Sam.* XXVIII 3-25; *Exhort. ad Mart.* 36; *c. Cels.* VI 33; *Hom.* V 1 in *Ez.*
65. *Gen.* III 24; *cf.* Edsman, pp. 1-8.
66. *bHag.* 13b.
67. *3 En.* 33, 4, trad. de Edsman, p. 26.
68. 591d-e, p. 165 Corlu; *cf.* comentariul exhaustiv al lui G. Soury, *La démonologie*, cap. X, pp. 153-70.
69. *cf.* *Tim.* 30b.
70. Corlu, p.
71. *Ibid.*, pp. 73-6.
72. *Cf.* art. meu din *Verifiche*, IV/1975, pp. 3-4.
73. *Cf.* un exemplu în S.M. Shirokogoroff, *Psychomental Complex of the Tungus*, London, 1935, p. 243b, n. 2.
74. Méautis, p. 63. Corecția lui Y. Vernière (*Ardiaios* pentru *Aridaios*) este superfluă; forma *Aridaeus* apare și la Just. Mart. *Cohort.* 27, 25d; Clem. *Strom.* V 14, 90; Euseb. *Praep.* XIII 5 (669d); *cf.* De Lacy-Einarson, p. 173.
75. De Lacy-Einarson, p. 173.
76. Soury, p. 213, n. 2; *cf.* și Méautis, p. 63.
77. 563e.
78. Vernière, p. 237.
79. Méautis, p. 66.
80. Profesorul U. Blanchi, la a cărui sollicitudine am apelat în legătură cu acest subiect în primăvara lui 1978, a avut bunăvoința de a discuta cu mine pasajul. Admite și el că *diá* poate avea aici o semnificație instrumentală și că s-ar putea să fie vorba de o aluzie la metensomatoză. Trebuie totuși semnalat că nici unul din traducătorii lui Plutarh, de la D. Wyttenbach (1772) la Y. Vernière (1977), n-a luat în considerare această posibilitate.

81. De Lacy-Einarson, *ad loc.* ; *corrige*, la Vernière, p. 140, 624 în 524.
82. Méautis, pp. 71 sq.
83. V. A. Bouché-Leclercq, *L'Astrologie grecque*, Paris, 1899, p. 14.
84. Despre culorile cartierelor din Roma și tutelele lor planetare, v. Emily B. Lyle, „Dumézil's Three Functions and Indo-European Cosmic Structure”, în *History of Religions*, 22/1982, pp. 25-44 și I.P. Culianu, „Le mandala et l'histoire des religions”, în *Cahiers de Symbolisme* (urmează să apară).
85. Vernière, pp. 186-8, 272 sq., despre mitul lui Cronos în *De facie* 941a-942a, în special 941f.
86. H. Lewy, pp. 294-5.
87. Fr. 77 Diels ; discuție la G. Soury, pp. 164-6 ; Méautis, p. 62 ; Vernière, p. 137. Ideea revine la Porph. *de antro* 10 ; Iambl. *Myst.* II, p. 84 ; Procl. *in Remp.* II 349, 4 Kroll.
88. F. Graf, *Eleusis und die orphische Dichtung Athens in vorhell- enistischer Zeit*, Berlin-New York, 1974 ; despre Dionysos la Eleusis, cf. pp. 40-78.
89. H. Lewy, p. 324.
90. *In S. Scip.* I 12, 7-8, p. 49, 6-16 Willis : ...*anima ergo cum trahitur ad corpus, in hac prima sui productione silvestrem tumultum id est hylen influentem sibi incipit experiri, et hoc est quod Plato notivit in Phaedone animam in corpus trahi nova ebrietate trepidantem, volens novum potum materialis aluvionis intelligi, quo delibuta et gravata deducitur, arcani huius indicium est et Crater Liberi patris ille sidereus in regione quae inter Cancrum est et Leonem locatus, ebrietatem illic primum descen- suris animis evenire silva influente significans, unde et comes ebrietatis oblivio illic animis incipit iam latenter obrepere...*
In S. Scip. I 12, 11-12, pp. 49, 31-50, 5 Willis : *Sed altissima et purissima pars eius (sc. materiae), qua vel sustentantur divina vel constant, nectar vocatur et creditur esse potus deorum, inferior vero atque turbidior potus animarum, et hoc est quod veteres Lethaeum fluvium vocaverunt. Ipsum autem Liberum*

patrem Orphici noûn *hylikón suspicantur intelligi, qui ab illo individuo natus in singulos ipse dividitur**.

91. 566e; cf. Méautis, p. 69.
92. Comentariul lui Y. Vernière, p. 203, este extrem de confuz. Scara „mithraica” a lui Celsus n-are nimic de-a face cu viziunea lui Thespesius!
93. Dieterich, *Nekyia*, pp. 46-227.
94. 567f; e preschimbat în broscoi, după Brenk, p. 138.

Capitolul VII

1. G. Quispel, „Gnostic Man: The Doctrine of Basilides”, în *Gnostic Studies, II*, p. 107.
2. *Ibid.*, p. 127.
3. Clem. *Strom.* II 20, 112; Bousset, *Hauptprobleme*, p. 365.
4. Cf. Clem. 1120, 113, 3.
5. *Ibid.*, p. 365, n. 1.
6. *Poimandres*, p. 107.

* „...așadar cînd sufletul este atras într-un corp începe să simtă, în această primă prelungire de sine, un tumult al pădurii, adică *hylene* [pădure] năvălind în el; acest lucru l-a notificat Platon în *Phaidon*: sufletul atras în corp tremură de o beție nouă, iar noua băutură însemnează această aluviune materială, gustată treptat și încărcată (de rod); semnul acestei taine este Craterul Tatălui Liber [Bacchus], cel din stele, așezat între Cancer și Leu; el semnifică faptul că o stare de beție cuprinde sufletul înainte de cădere, mai întîi acolo (sus), de unde în ascuns începe să-l răpească deja uitarea, însoțitoarea beției.

... Dar cea mai profundă și pură parte a ei (a materiei), care susține sau conține cele divine, se numește nectar și se crede că este băutura zeilor; inferioară însă și impură băutură a sufletelor, pe care cei vechi au numit-o Apa Lethei. Pe însuși Tatăl Liber [Bacchus], orficii l-au bănuît a fi *noûn hylikón* [spirit al pădurii]; care născut din acel indivizibil se divide el însuși în ficcare.”

7. Despre doctrina maniheistă a celor două suflete, cf. Titus de Bostra 123-7; II 6; Aug. *op. imperf. c. Jul.* I 172; III 172; *c. II epist. Pelagii* IV 4; Bousset, *Hauptprobleme*, p. 368.
8. *Myst.* VIII 6, pp. 199-200 Des Places.
9. *Myst.* VIII 8 (271, 1 sq.), p. 201 Des Places.
10. *Myst.* VIII 7 (269, 19-270, 4), p. 200 Des Places.
11. A.J. Festugière, *Hermétisme et mystique païenne*, Paris, 1967, p. 20.
12. *Iren.* I 30, 12.
13. Dumnezeu îi spune Mîntuitorului: *Exi et descende de omnibus celis, et sis în mundo et vade usque ad angelum, qui est in infernum* (textul etiopian spune *Scheol* și adaugă: „totuși, nu te vei duce pînă în Hagual” = 'abaddon, compartiment inferior al Gheenei), *transfigurans te secundam formam illorum, et non cognoscent te, neque angeli neque principes seculi illius: et iudicabis principem illius seculi et angelos eius et mundi rectores, ideo quia negaverunt me et dixerunt, nos sumus et sine nobis nemo est.*
Asc. Is. X 8-13, pp. 193-4 Tisserand. Formula ofiților lui Irineu este aproape identică; Ialdabaoth, demiurgul rău al acestei lumi, pretinde: *Ego pater et deus et super me nemo* (*Iren.* 130, 5). Pogorîrea se petrece după recomandarea Tatălui: *...et tunc exivit, Dominus de septimo celo et descendit in sextum celum... Cum viderunt eum angeli, laudaverunt et glorificaverunt eum, non enim transfiguravit se in figura eorum... cum descendisset in quintum celum, ibi statim transfiguravit se secundum formam angelorum illorum* (și tot așa, pînă la primul cer). *Ideo non cantabant ei, nec adorabant, apparebat enim illis similis eorum, ostendebat enim caracterem per singulos celos custodibus portarum** (*Asc. Is.* X 17-28, pp. 197-9, Tisserand).

* „Du-te și coboară din toate cerurile și fii în lume și du-te pînă la îngerul care se află în Infern (...), preschimbîndu-te tu după chipul lor, și nu te vor recunoaște, nici îngerii nici principii acelei lumi; și îi vei judeca, pe principele acelei lumi și pe îngerii lui și pe conducătorii

14. *Err.* 24; cf. Kroll, *Gott und Hölle*, pp. 64-7. Crist pogoară incognito pe pământ, regat al răului, *ut humanum genus a Mortis laqueis liberaret, vere omnia ista sustinuit, ut captivitatis durae iugum tolleret... clusit ianuas sedis infernae et durae legis necessitatem calcata Morte prostravit... fregit claustra perpetua, et ferreae fores Christo iubente conlapsae sunt, ecce terra contremuit et fundamentum suorum stabilitate concusso praesentis Christi numen agnovit.* Ca în *Asc. Is.*, Crist se înalță la cer și, de astă dată, *cognoscitur statim a custodibus caeli Filius Dei**.
15. *Iren.* I 30, 9.
16. *Ap. Orig. c. Cels.* VI 31.
17. *c. Cels.* VI 30, 6; 31, 18-19; VUU 40, 28.35; *Ieû* 43, p. 101, 2 Schmidt; cf. și *Scriptum sine titulo (Sst)* 148, 7 și *Ipostaza arhonților* (HA) 142, 17 de la Nag Hammadi, în A. Böhlig, *Mysterion und Wahrheit*, Leiden, 1968, pp. 80 sq. Cf. și Tardieu, *Trois mythes gnostiques*, p. 61.
18. Bousset, *Hauptprobleme*, p. 9. La barbelognosticii lui Irineu I 29, în locul lui Ialdabaoth e Proarhon care, împreună cu Authadía, fabrică eonii Kakía, Zelos, Phthónos, Erinnyis și Epithymía; cf. *ibid.*, p. 13. O listă diferită la Epifaniu, *Pan.* XXVI 10, 1-3: Iao, Saclas, Seth, David, Eloaios sau Adonaios, Ialdabaoth sau Elilaios, Sabaoth sau Ialdabaoth; cf. Tardieu, p. 63, n. 85.
19. *c. Cels.* VI 30; Anz, pp. 20 sq.
20. *AJ* I 41, 16-42, 8; 43, 11-44, 4; *AJ* II 11, 26-35; 12, 14-25, *ap.* Tardieu, p. 63, n. 85; *AJ* III 17, 17-18, 9, *ap.* Krause-Labib, *Die drei Versionen...*, pp. 72-3.

lumii, pentru că nu m-au recunoscut pe mine și au spus: noi sîntem și fără noi nimeni nu este! (...) Eu sînt Tatăl și Dumnezeu și deasupra mea – nimeni (...) Și atunci a ieșit Domnul din al șaptelea cer și a coborît în al șaselea... Cînd l-au văzut pe el îngerii l-au lăudat și l-au slăvit pe el, căci nu se preschimbase după chipul îngerilor acelora (...) Și atunci nu-l mai cîntau, nici nu-l mai slăveau, căci le apărea asemenea lor și în fiecare cer arăta paznicilor la porți chipul său.”

* Vezi traducerea pasajului la pp. 70-71, *supra* (n. tr.).

21. Tardieu, p. 62, n. 79.
22. *Sst* 149, 9-150, 11 ; cf. Tardieu, p. 62.
23. *Sst* 154, 19-155, 3, ap. Tardieu, pp. 67-8.
24. Tardieu, p. 68.
25. *Sst* 155, 4-17 ; lista la Tardieu, p. 69.
26. *Apoc. Pauli* 15 ; cf. cap. II supra.
27. *Pan.* XL 2, 7-8, p. 83, 3-10 Holl.
28. *Pan.* XL, 2, 2 ; cf. Tardieu, p. 35.
29. H. Jonas, *Philosophical Essays*, pp. 271-2.
30. *Iren.* I 13-22.
31. E. Buonaiuti, „Die gnostische Initiation und die christliche Antike”, în *Die exkommunizierte Kirche*, hrsgg. u. eingel. von E. Benz, Zürich, 1966, p. 153.
32. *Iren.* 121, 5.
33. V. I.P. Culiănu, *Gnosticismo e pensiero moderno : Hans Jonas*, Roma, 1985.
34. V. R. Van den Broek, „The Creation of Adam's Psychic Body în the Apocryphon of John”, în Van den Broek-Vermaseren (ed.), *Studies în Gnosticism and Hellenistic Religions* presented to G. Quispel on the occasion of his 60th Birthday, Leiden, 1981, pp. 38-57.
35. V. bibliografia în *Psihanodia I, supra*, pp. 88-90 și notele.
36. *Idem, ibidem.*
37. *1 Ieû*, p. 142 Schmidt.
38. *1 Ieû*, pp. 41-3 Schmidt.
39. *2 Ieû*, pp. 57-8 Schmidt. Printre „foile voiante” ale Papirusului lui Bruce, iată și un „Fragment despre trecerea sufletului printre arhonții căii de mijloc”, pp. 333-4 Schmidt-Till : „... (indem er fortträgt) die Seelen (*psychai*) raubend, und wenn sie meine Seele zu jenem Orte (*topos*) führen, so wird sie ihnen das Mysterium ihrer Furcht geben, d.h. chariêr. Und wenn sie dieselbe zu den Örtern aller Ordnungen (*taxeis*) der Paraplêx, des grossen gewaltigen Archonten (*archoni*), führen, die auf dem Wege der Mitte ausgebreitet ist, indem sie die Seelen raubend davonträgt, und wenn sie (meine) Seele zu jenem Orte

führen, so wird sie ihnen (das) Mysterium ihrer Furcht geben, d.h. achrô... Und wiederum wenn sie meine Seele zu dem Orte des Typhon führen, des grossen gewaltigen Archonten (des mit dem) Esel (gesicht)..., welcher auf dem Wege der Mitte ausgebreitet ist, indem er die Seelen raubend davonträgt, wenn sie meine Seele zu (jenem) Orte führen, so wird sie ihnen das Mysterium (ihrer) Furcht geben, d.h. praîr etc.” Între scrierile copte descoperite la Nag Hammadi, există două în care „călătoria în lumea de dincolo” deține un loc mai mult sau mai puțin marcant. În *Parafraza lui Sem* (cod VII 1), Sem însuși, răpit în extaz (1, 2-11), aude revelația lui Derdekeas privind originea lumii și a omului (1, 12 sq.). În scrierea *Zostrianos* (cod. VIII 1), un înger îl însoțește pe Zostrianos prin eoni, revelându-i numele lor (cf. F.T. Fallon. „Gnostic Apocalypses”, în SEMEIA, 14/1979, pp. 136-7).

40. V. Jean Doresse, *Les livres secrets des gnostiques d’Égypte*, Paris, 1958, p. 9.
41. V. I.P. Culianu, *Gnosticismo...*, cap. I.
42. OC fr. 164, p. 106 Des Places. Hans Lewy, care traduce ultima expresie prin *sevenfold ladder*, o explicitează ca fiind „the seven planetary spheres which the soul of the initiate must climb up half-way in its «elevation» towards the Empyrean”* (H. Lewy, p. 294).
43. *Comm.* 1132b, p. 169 Des Places.
44. *Praep.* IX 10, ap. Bousset, *Himmelsreise*, p. 76.
45. H. Lewy, p. 182 ; același citează (*ibid.*, n. 26) mărturia contrară a lui Lydus, *Mens.* IV 22, pe care-o socotește provenită din neoplatonism – cf. Porph. *Sent.* 29, 2 ; *id.*, ap. Procl. in *Tim.* 165, 17 sq.
46. Cf. fr. 110, p. 94 Des Places și coment. lui H. Lewy, pp. 189 și 414, unde Lewy uită totuși că „pragul cu șapte căi” se referă numai la *pogorîrea* sufletului, nu și la înălțarea lui.
47. Cf. Lewy, pp. 190-95.
48. *Ib.*, pp. 195-200 și 418.

* „...cele șapte sfere planetare prin care sufletul inițiatului trebuie să urce la jumătatea drumului «înălțării» sale către Empireu.”

49. V.G. Quispel-H.-Ch. Puech, Introducere la *De Resurrectione. Epistula ad Rheginum*, Zürich-Stuttgart, 1963.
50. ML 10, 9 sq. ; comentat de Dieterich, p. 69.
51. *Ib.*, 12, 11 sq.
52. *Ib.*, 12, 13 sq.
53. *Ib.*, 12, 27.
54. Dieterich, pp. 72 și 193.
55. Cumont, *Lux perpetua*, pp. 299-300.
56. De origine babiloniană ; cf. Brandt, pp. 11-12 ; despre numele lor, cf. Anz, p. 74.
57. W. Brandt nu se hotărăște să le interpreteze astfel : cf. contradicția dintre cele susținute de autor la p. 5 și la p. 13 în aceeași lucrare.
58. *Ginzâ de stînga* 4, ap. Brandt, pp. 5-6.
59. *Gs* 88, 23-90, ap. Brandt, pp. 14-15.
60. Cea mai interesantă reprezentare este cea a „pîraielor” (*haphiqya mya*). Cei ce plîng morții vor fi pedepsiți în lumea de dincolo (*Gd* 19, 6 și 37, 18), mai precis „vor fi aruncați în valuri”. Explicația ne este dată de *Saddar Bundahishn* 96, pp. 358 sq. West, ap. Brandt, p. 24, n. 1 : „cînd cineva pleacă spre acea lume (de dincolo), nu e bine ca alții să scoată vreun strigăt, să-și clameze durerea lor (și) să plîngă. Pentru că fiecare lacrimă (care) iese (din) ochi devine o (picătură) din acel fluviu dinainte de puntea Cinvat (și) atunci sufletul mortului rămîne (în) loc ; îi e greu să-și croiască drum pe acolo și nu e în stare să treacă puntea Cinvat.” Motivul ar fi de origine avestică, cf. Brandt, p. 24, n. 2.
61. *I En.* 21, 10.
62. Cf. cap. II *supra*, nota 141.
63. *Bd.* 5, 1, ap. Bousset, *Hauptprobleme*, p. 41.
64. Boll-Bezold-Gundel, p. 5.
65. VIII 17-21 ; Bousset, p. 42.
66. Bousset, *ibid.* ; le corespunde povestea mandeană a celor șapte demoni planetari puși de Hibil-Ziva în care cerești de lumină (*Gd*VIII).
67. Bousset, pp. 28-30.

68. *Ibid.*, p. 23.
69. *Cf. Fihrist*, pp. 100-101 Flügel și H.-Ch. Puech, *Le Manichéisme*, pp. 75-86 și 179, n. 360. Psihanodia este descrisă de an-Nadīm în *Fihrist*, p. 100, în felul următor (trad. Flügel): „Jene aber nehmen diesen Wahrhaftigen, bekleiden ihn mit der Krone, dem Kranze und dem Kleide, geben ihm das Wassergefäß in die Hand, und steigen mit ihm auf der Säule des Lobpreises zu der Sphäre des Mondes, zu dem Urmenschen und zu der Nahnaha der Mutter der Lebendigen bis zu dem Zustand, in dem er zuerst in den Paradiesen des Lichtes war. Sein Körper aber bleibt alsdann liegen, damit ihm die Sonne, der Mond und die Lichtgötter die Kräfte d.i. das Wasser, das Feuer und den sanften Lufthauch entziehen und er erhebt sich zur Sonne und wird ein Gott. Der Rest seines Körpers aber, der ganz Finsternis ist, wird in die Hölle geworfen.”
70. *Cf. A.D. Nock, Introduction la CH I*, Paris, 1960, p. V.
71. *Poim.* 26, p. 16, 5-15 Nock-Festugière.
72. V. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, vol. III, Paris, 1953, pp. 303-4.
73. *Ad Aen.* VI 714; *cf. Bousset, Himmelsreise*, p. 77; VI 127, vol. II, p. 27, 19-28, 2 Thilo-Hagen; *cf. ad VI 439*, vol. II, p. 66, 25-67, 5. În altă parte (*ad XI 51*, vol. II, pp. 482-83), Servius expune doctrina astrologică „normală”, care se regăsește de asemenea la Macrobius și la Proclus – *cf. infra*.
74. *Cf. Macrobius in S. Scip.* I 12, 3, p. 48, 12-14 Willis: *...hinc et Pythagoras putat a lacteo circulo deorsum incipere Ditis Imperium, quia animae inde lapsae videntur iam a superis recessisse**. Doctrina este numeniană, *cf. Num.*, fr. 35, p. 86, 26-7 Des Places (= Procl. *in Remp.* II 129 Kroll). Pentru J.D.P. Bolton, *Aristeas*, pp. 151 sq., ea ar proveni de la Heraclide din Pont. Despre caducitatea acestei ipoteze, *cf. art. nostru L'ascension*

* „...și Pitagora socotește că imperiul lui Dis [zeul morții] începe de la Calea Lactee, căci sufletele căzute de acolo se pare că s-au îndepărtat deja de cei de sus.”

de l'âme dans les mystères et hors des mystères (ACISCO). Proclus (NUM., fr. 35) îi atribuie lui Numenius ideea că „fluviile subterane sînt sferile planetelor”, care este o idee nouă față de Styxul celest la Plutarh (cf. cap. V *supra*).

75. Cf. Arnob. II 16 ; text *infra*.

76. Cf. *supra*, Iambli. *Myst.* VIII 6, pp. 199-200 Des Places.

77. *Adv. nat.* II 16, p. 83, 16-19 Marchesi.

78. Cf. II 28, p. 99, 16-100, 3 Marchesi: *Quod și animae quas vocatis membrorum impediuntur obstaculo, quominus artes suas atque antiquos reminiscantur..., quemadmodum... sciunt... ad infima haec mundi quam ratione pervenerint, quas ex quibus circulis qualitates, dum în haec loca labuntur, adtraxerint?* Cuvîntul *qualitates* îi corespunde aceluia de *virtutes* de la Servius, ceea ce ne face să presupunem că *viri novi* ai lui Arnobius combinau doctrina astrologică a calităților și viciilor planetare cu doctrina catabazei-anabazei sufletului.

79. *de regr. an.*, pp. 16+, 10-13 ; 17+, 3-14.

80. *Ib.*, p. 40+, 14-16.

81. *Ib.*, p. 42+, 3-5.

82. *Inter alia*, cf. *After Life in Roman Paganism*, New Haven, 1922.

83. E.A. Leemans, *Studie over den wijsgeer Numenius van Apamea met uitgave der fragmenten*, Bruxelles, 1937.

84. *Gnomon.* XVI/1940, pp. 111-15.

85. *La descente de l'âme d'après Macrobe*, Leiden, 1968.

86. *Macrobius and Numenius. A Study of Macrobius in Somn. I, c. 12* (*Latomus.* CXXV), Bruxelles, 1972.

87. *Macrobe et le néo-platonisme latin, à la fin du IVe siècle*, Leiden, 1977.

88. Fr. 31-35 Des Places.

* „Dacă sufletele sînt împiedicate de obstacolul membrilor (cum spuneți voi) și nu-și mai pot aduce aminte de vechile meșteșuguri sau de cei vechi – atunci cum pot ele să știe în ce chip au ajuns aici pe pămînt, ce calități și cîte cercuri le-au atras ca să coboare în aceste locuri?”

89. Porph. *de antro* 28, p. 75, 11-76, 1 Nock ; Macrob. *in S. Scip.* I 12, 1-4, p. 47, 30-48, 22 Willis ; Procl. *in Remp.* II 128, 26-130, 14 ; 131, 8-14 Kroll = 111 72-75 Festugière.
90. *Fihrist*, p. 101 Flügel – aluzie la poarta Capricornului.
91. *ad Aen.* XI 51, vol. II, pp. 482-3 Thilo-Hagen.
92. Ascensiunea și itinerarul ei sînt presupuse într-un alt pasaj (I 12, 16-17, p. 51, 3-15 Willis), rezumat în esență de această frază : ...*cum rursus e corpore (sc. anima), ubi meruerit contagione vitiorum penitus eliminata purgari, ad perennis vitae lucem restituta in integrum revertatur**.
93. Elferink, p. 60, n. 95.
94. De Ley, p. 54, n. 1.
95. *Phd.* 113d ; *Phdr.* 247b ; *Tim.* 41 e ; cf. 44e ; 69c.
96. E.R. Dodds, *Appendix II : The Astral Body în Neoplatonism*, în Proclus, *The Elements of Theology*, Oxford, 1963², p. 315.
97. *de placitis Hippocratis et Platonis*, ap. Dodds, p. 316.
98. Dodds, p. 317.
99. *Ibid.* V. și cartea noastră *Éros et Magie*, Paris, 1984.
100. *Enn.* IV3, 15.
101. IV 3, 24.
102. Cf. Dodds, pp. 318-19.
103. *Myst.* III 14.
104. Dodds, p. 319. Idei similare apar la Synesius din Cyrene ; cf. cartea noastră *Éros et Magie*, cap. II.
105. Dodds, pp. 318 și 320, menționează și *Or. chald.*, p. 47 Kroll = Procl. *in Tim.* III 234, 26 sq. Fragmentul nu figurează în ediția lui E. Des Places. Este comentat de H. Lewy, p. 182, care crede că termenul *ochema* (cf. Psell. *Comm.* 1132a) nu aparține la origine *Oracolelor* (p. 178, n. 7). Mărturia lui Hierocles (*in Carm. aur.* 214, 2 Needham = 478b20 Mullach) este la fel de suspectă ca și cele ale lui Proclus și Psellos.

* „...după ce sufletul (a ieșit) din nou din trup, unde s-a luptat din greu să se purifice de molipsirea adîncă a viciilor, restituit integral condiției sale anterioare se poate reîntoarce către lumina vieții eterne.”

106. *In Tim.* III 236, 31 sq. ; 298, 12 sq. ; *El. Theol.* pp. 196 și 207-9 (cit. p. 183 D.).
107. Boll-Bezold-Gundel, p. 67.
108. Cf. Pauli Alexandrini *elementa apotelesmatica*, ed. E. Boer (interpretationes astronomicas addidit O. Neugebauer), Leipzig, 1958, cap. 23, pp. 47 sq. *Eisagogiká* ale lui Paul din Alexandria sînt scrise după 378. Heliodor, elev al lui Proclus la Atena, își scrie între 475-509 al său *In Paulum Alexandrinum Commentarium* (ed. Ae. Boer, interpret. astron. add. O. Neugebauer și D. Pingree, Leipzig, 1962, pp. 60 sq.). Cf. W. Gundel-H.G. Gundel, *Astrologumena*, pp. 236-39 și W. Gundel, *Stern glaube*, pp. 132-34.
109. Cf. *Astrologumena*. pp. 160 sq.
110. *Ibid.*, p. 163, n. 63.
111. PS IV 136. p. 234, 24 sq. Schmidt.
112. J. Flamant, *Macrobe*, pp. 419-35 ; cf. și J. Flamant, „Un témoin intéressant...”, în *Hommages à M.J. Vermaseren*, Leiden, 1978, pp. 381-91.
113. Boll-Bezold-Gundel, p. 62.
114. *In S. Scip.* I 19, 1-2 și implicit II 3, 13 ; cf. Flamant, *Macrobe*, pp. 421-22.
115. Flamant, *ibid.*
116. Philolaus (cf. *Aet. Plac.* 336, 20 sq.), Platon (*Tim.* 38c), Filip din Opus (*Epinom.* 986c sq.), Eudoxiu din Cnid (cf. *Procl. in Tim.* 62, 4), Callip (*Procl.*, *ibid.*), Aristotel și Chrisip. Cf. Flamant, p. 423, n. 160.
117. *Tim.* 38c.
118. *Epinom.* 986c sq.
119. W. Gundel-H.G. Gundel, pp. 85-6.
120. Cf. V. Fontanella, „Mercurio alla ricerca di Apollo-Sole. La teoria geo-elio-centrica di Eraclide Pontico nel De Nuptiis Philologiae et Mercurii di Marziano Cappella I 8-26”, *Atti dell'Ist. Veneto di Scienze, Lettere ed Arti, Cl. Sc. morali, lettere ed arti*, 135/1976-77, pp. 305-22. Calcidius îi atribuie această teorie lui Heraclide (cf. *Timaeus a Calcidio translatus*

commentarioque instructus, ed. J.H. Waszink, Leiden, 1962, cap. 109-11). Martianus Cappella și Vitruviu, la curent fiind cu teoria, nu-l indică pe Heraclide ca autor al ei (cf. Flamant, *Macrobe*, p. 427, n. 176).

121. Flamant, *Macrobe*, p. 427, n. 176.
122. *Cod. Vossianus lat.* 79 q-to din Leiden și *Cod. Boloniensis* (Boulogne-sur-Mer), Bibl. Publ. Ma. 188, fol. 30r (acesta din urmă este reprodus în W. Gundel-H.G. Gundel, *Astrologumena*, planșa XIV); cf. Flamant, *Un témoin intéressant*, pp. 381 sq.
123. Flamant, *Un témoin...*, p. 386.
124. *In S. Scip.* I, 19, 6-7; discuție la Flamant, *Macrobe*, pp. 426 sq.
125. Flamant, *Macrobe*, p. 423, n. 180 și p. 558.
126. Cu privire la cheștiunea izvorului imediat al lui Macrobius, cf. De Ley, pp. 22 sq. Pentru De Ley, ca și pentru E.A. Leemans, ar fi vorba de comentariul lui Porfir la *Republica*, nu la *Timaios*, ca pentru Elferink, pp. 4-5 și 40.
127. Elferink, p. 34 și p. 59, n. 94. După Elferink, Numenius ar fi fost și el partizan al ordinii „egiptene”. De Ley, p. 54, n. 1, respinge această ipoteză.
128. Flamant, *Macrobe*, p. 561.
129. Concordanța dintre Arnobius și Servius dezvăluie faptul că amândoi se inspiră din Porfir, primul din *De regressu animae*, al doilea din *De Styge*; cf. Elferink, p. 58, n. 58.
130. Cf. nota *supra*.
131. W. Gundel, *Sternglaube*, pp. 132 sq.
132. *Ibid.*, p. 132.
133. *Ibid.*, p. 133.
134. *Ibid.*
135. *Ibid.*, p. 134. Alte informații privitoare la relațiile dintre pogorîrea sufletului și teoriile muzicosofice se găsesc în art. nostru „Ordine e disordine delle sfere”... Pentru o concluzie diferită de a noastră în ce privește originea doctrinei despre ascensiunea sufletului, cf. excelentul articol al lui J. Flamant, „Sotériologie et systèmes planétaires”, în ACISCO.
136. V. cartea noastră *Éros et Magie*, Paris, 1984.

Capitolul VIII

1. *La Escatologia musulmana*, pp. 274-76.
2. *Die Jenseitsbrücke im Mittelalter* (Diss. Univ. Wien 104), Viena, 1973.
3. *Ibid.*, p. 162.
4. Asín Palacios, pp. 180, 282 etc. ; Dinzeltbacher, p. 161.
5. Asín, p. 286.
6. Dinzeltbacher, pp. 36 sq.
7. *Ibid.*, pp. 30 sq.
8. A. Mussafia, „Sulla visione di Tundalo”, *Sitzungsber. K. Akad. Wiss., Phil.-hist. Klasse. LXVII*, Viena, 1871. Recent, în articolul „Die Vision Alberichs und die Esdras-Apokryphe”, *Studien u. Mitteilungen zur Geschichte des Benediktiner-Ordens u. seiner Zweige*, 87/1976, pp. 435-42, P. Dinzeltbacher face amendă onorabilă. El remarcă faptul că *Visio Esdrae* este anterioară față de *Visio Alberici* și consideră că a doua este influențată de prima.
9. Ms. A 1/6 (HS I), ff. 14a-17b ; publicat de O. Wahl, *Apocalypsis Esdrae – Apocalypsis Sedrach – Visio Beati Esdrae*, Leiden, 1977, pp. 49-61.
10. Cf. art. meu „Pons subtilis”, *Aevum*, 2/1979 și art. meu citat în ACISCO.
11. Și o *Visio Pauli* latină care se inspiră din *Apoc. Pauli* ; cf. Asín, p. 281.
12. *Visio Alb. XVII*, în *L'autre monde au Moyen Âge. Voyages et visions...*, Trois récits traduits par Jean Marchand, Paris, 1940, pp. 148-49.
13. F. Bar, *Les routes de l'autre monde. Descentes aux Enfers et voyages dans l'au-delà*, Paris, 1946, pp. 107-8.
14. Versiune franceză în proză din *Tractatus...*, publicată de Cl. Nourry la Lyon în 1506 ; reprodusă de J. Marchand, pp. 80 sq.
15. *Voyage...* VIII, pp. 108-9 Marchand.
16. Ed. M. Roques, Paris, 1958 ; episodul în întregime se desfășoară de la v. 539 la v. 982.

17. Despre „trecerile primejdioase” în alte romane ale lui Chrétien de Troyes, cf. art. meu „Pons subtilis”.
18. Anonim. Cf. K.H. Jackson, *A Celtic Miscellany*, Harmondsworth, 1976²; cit. p. 292: „A huge bridge is across the glen; it reaches from one side to the other, high in the middle but low at each end. Three parties are attempting to go over it, and not all get across. One party, from them the bridge is wide from beginning to end, so that they cross it unhurt, without fear and without terror, over the fiery glen. Another party, however, as they approach it, it is narrow for them at first but wide at last, so that they cross in this way over that same glen after great peril. But the last party, for them the bridge is wide at first but narrow and strait at last, so that they fall from its midst into the same perilous glen, into the gullets of those eight fiery monsters which make their dwelling in the glen.”
19. *Ibid.*, p. 155: „A little while after that they saw an island with a fortress in it, and a bridge of glass at its door. As often as they tried to go up on the bridge they would fall down back again.”
20. P.K. Ford (ed.), *The Mabinogi and Other Welsh Tales*, Berkeley-Los Angeles-London, 1977, p. 129: „Osla Cyllellfawr Great-Knife, who used to carry the short and wide Bronllafn; when Arthur and his men would come to the edge of a river, they would seek a narrow crossing over the water, and the knife in its sheath would be placed over the water; that would be bridge enough for all the armies of the three isles of Britain, their three adjacent islands, and their goods.” E vorba pur și simplu de un uriaș, al cărui cuțit e foarte lat*.
21. Asín, p. 281.
22. *Liber Scalae* 36, p. 192, ap. E. Cerulli, *Il „Libro della Scala”* (Cerulli I), p. 203.
23. Y 46, 10; 32, 13; 51, 13. „Das Wort *peretu* braucht ursprünglich nicht die besondere Bedeutung «Brücke» gehabt zu haben, die es

* Vezi discuția asupra acestor pasaje și în Ioan Petru Culianu, *Psihanodia*, Nemira, 1997, pp. 121-122 (n. tr.).

- meist in den iranischen Sprachen hat; etymologische kann es allgemein «Übergang» (von einer Gegend zur anderen) oder «Strasse, Passage, Weg» bedeuten” – H.S. Nyberg, *Rel. Ir.*, p. 185.
24. N. Söderblom, *La vie future*, p. 95; *cf. ib.*, n. 1, unde autorul citează un pasaj din Ch. de Harlez, *Avesta* CLVI: „Doctorii din veacul al IV-lea p.C. i-au adăugat judecata de după moarte.”
25. *Ibid.*, p. 90.
26. *Cf.* Ph. Gignoux, „L’Enfer et le Paradis d’après les sources pehlevies”, *Journal Asiatique*, CCLVI/1968.
27. Unde se află izvorul vieții și copacul nemuririi.
28. Muntele Aurorelor, din mijlocul mării cosmice Vurukasha: *Bund.* 12, 6; 13, 3-5.
29. *Bd.* 12, 7; *Dad.-i dên.* 21, 1 sq. 34, 1-4.
30. H. Corbin, *Terre céleste*, p. 126.
31. Ph. Gignoux, pp. 222-4.
32. *Die Esra-Apokalypse (IV. Esra), 1. Teil: Die Überlieferung*, hrgg. von Bruno Violet, Leipzig, 1910, pp. XIII-XV; *Die Apokalypsen des Esra und des Baruch in deutscher Gestalt*, hrgg. von Bruno Violet, mit Textvorschlägen für Esra und Baruch von H. Gressmann, Leipzig, 1924, pp. XXXI, XL, XLIX.
33. Lat. VII 6-8, p. 128 Violet; *cf. lat.* VII 11-14, pp. 130-31 Violet. Această apocalipsă cunoaște și ideea repartizării păcătoșilor în „șapte căi” (lat. VII 80-7, pp. 174-8 Violet) sau „șapte ordine” (*ib.*, 92-8, pp. 180-6 Violet). Pentru P. Dinzelbacher, pp. 160-1, motivul „trecerii înguste” ar fi indo-european, pentru că e regăsit în izvoare indiene (*Kathop.* 3, 14).
34. *Hist. Franc.* 33.
35. IV 36.
36. I. Scheftelowitz, *Die altpers. Rel.*, p. 180: „In der messianischen Zeit versammelt Gott alle Nationen, und deren Götzen erhalten auf Befehl Gottes Bewegung und Leben, um alsdann gegen ihre Anbeter zu zeugen. Darauf müssen alle Nationen über eine lange Brücke schreiten, die über die Hölle gespannt ist und nach dem Paradiese führt. Für die Gottlosen, die den fuss darauf setzen, wird die Brücke so schmal wie ein dünner Faden; sodass

sie alle în die Tiefe der Hölle hinabstürzen ; dagegen führt Gott selbst die frommen Israeliten hinüber...”

37. Cf. Ithamar Gruenwald, *Apocalyptic and Merkavah Mysticism*, Leiden-Köln, 1980, p. 134.
38. Cerulli, pp. 239-40, n. 199. Iată numele celor șapte tărîmuri în *Liber Scalae* (= *Livre de l'Eschielle*) și la primii doi tradiționaliști (la ultimul, ele nu sînt numite) :
1. Aranka = *ar-Ramaka*.
 2. Halgelada = *halada* (al-Kisā'ī), *jalada* (Ibn 'Abdalbarr).
 3. Area (fr. Areka) = *'Araqa*.
 4. alhubra = *al-harbā* (al-Kisā'ī), *al-jarabā'* (Ibn 'Abdalbarr).
 5. malca (fr. malta) = *maltām* (Kis.), *maltā* (Ibn Abd.).
 6. zahikika (fr. șaykiqua) - *sijjin*.
 7. hagib = *'ajiba* sau *'ajibā*, lăcaș al armatelor diabolice și al lui Iblis înlănțuit.
39. *Hadīt* al lui Ibn Yurayī, în *Tafsir* (III 96-7) de Jazīn :
1. *Yahannam* (= Gehinnom).
 2. *Lazī*.
 3. *al-hatma*.
 4. *al-sa 'īr*.
 5. *saqar*.
 6. *al-yahīm*.
 7. *al-hāwiya*.
- Hadīt* al lui 'Abd Allāh b. 'Umar, tovarăș al lui Mohamed, *ap.* Ta'labī, *Qisas* 4 ; al lui Wahb b. Munabbih, *ap.* Badā'i' al-zuhūr 8-9 (Asīn. pp. 138-9) :
1. *Adīm* („suprafață”).
 2. *Basīt* („cîmpie”).
 3. *Taqīl* („durerosul”).
 4. *Batīh* („zgomotosul”).
 5. *Hayn* („adversitate”).
 6. *Māsika* („rezervă”) și *siyyīn* („temniță”).
 7. *al-sakhar* („arzătorul”) și *at-tara* („umedul”).
40. J.L. Palache, *Het heiligdom*, p. 123 ; despre tărîmurile din *Midrash Konen*, v. Bietenhard, pp. 37-41. Numele lor sînt :

1. Heled.
2. Thebel.
3. Arqa.
4. Yabasha.
5. Haraba.
6. Adama.
7. Tărîmul inferior.

Fiecare tărîm are șapte părți. Gehinnom se află pe tărîmul Arqa.

41. Cf. Dieterich, *Nekyia*, pp. 214-15.
42. O. Wahl, pp. 7-8.
43. *Visio b. Esdrae* (mss Linz), 36a-d, pp. 54-5 Wahl; cf. și *Visio* din *Vat. lat.* 3838, secolul al XII-lea, cap. 36a-d, ap. Wahl, *ibid.*: *Et ambulavit amplius et vidit flumen igneum et pontem super magnum. Et venerunt iusti et transierunt cum laetitia et exultatione. Et venerunt peccatores, et pons iste revertebatur in subtilitatem ut filum staminis. Et cadebant in hoc flumen confitentes peccata sua...*
44. Jacques Le Goff, *La naissance du Purgatoire*, Paris, 1981.
45. V. *Psychanodia*, pp. 111-113*.

Capitolul IX

1. Doctrinile cele mai importante sînt : cei doi *aioni*, Mesia, Anti-cristul, Judecata de Apoi și învierea morților (Bousset-Gressmann, pp. 243-75). Angelologia joacă un rol de prim plan (*ib.*, pp. 320-31; Bietenhard, pp. 101-19), ca și descrierea curții lui Dumnezeu (Bietenhard, p. 120 sq.), a Paradisului (ori Paradisurilor) (*ib.*, pp. 161-97) și a Infernului (ori Infernurilor) (*ib.*, pp. 205-21).
2. Cf., de exemplu, povestea lui R. Joshua b. Levi, *bKetuboth* 77b. După J.J. Collins, *Introduction : Towards a Morphology of a Genre* (SEMEIA 14, pp. 14 sq.), și *The Jewish Apocalypses* (pp. 22 sq.), apocalipsele iudaice și neiudaice pot fi clasificate în două tipuri

* În versiunea românească, la pp. 122-124 (n. tr.).

fundamentale : 1) apocalipse fără călătorie în lumea de dincolo și 2) apocalipse care cuprind o călătorie hiperspațială (*Otherworldly journey*). Se înțelege de la sine, numai acestea din urmă ne interesează. Ele se pot clasifica în trei categorii : 2a) *Apocalypses with an Otherworldly Journey and a Review of History* (*ApocAbrah* 15-32); 2b) *Otherworldly Journey with Cosmic and/or Political Eschatology* (*1 En, 2 En, TestLevi* 2-5); 2c) *Otherworldly Journeys with only Personal Eschatology* (*3 Bar, TestAbrah* 10-15, *ApocZephaniah*). A. Yarbro Collins, pp. 84 sq., aplică același sistem de clasificare la apocalipsele creștine „with an Otherworldly Journey”, care se integrează în categoriile 2b (*Ascls* 6-11; *ApocPaul, ApocEsdrae, ApocVirg*) și 2c (*TestIsaac* 5-6; *TestJacob* 5; *Zosimus*; *ApocBMariae, ApocJacob* („the Brother of the Lord”), *MystSJohApost* (mss copt publicat de Budge în 1913); *ResurrBart, ApocSedrach*).

3. Cf. *infra* și J. Maier, *Das Gefährdungsmotiv*, p. 25.
4. Cf. G. Scholem, *Les grands courants*, cap. II; Gruenwald, *Apocalyptic*, pp. 20 sq.
5. Cf. G.F. Moore, *Judaism*, p. 155.
6. *2 Enoch* provine dintr-un mediu iudaic (cf. Bousset-Gressmann, p. 22). Este datat, în general, din secolul I (cf. Rowley, p. 95). *ApocAbrah* e datată din secolele I-II (cf. Rowley, pp. 111-12).
7. Literatura hekhalotică (de la *hekhal*, „palat, sală, hală” traversat(ă) de mistic ca să ajungă la Tronul lui Dumnezeu), cuprinde șapte scrieri : *Hekhaloth zutreti, Hekhaloth rabbati, Merkâbâh rabbah*, *Hekhaloth* fără titlu, Capitolul despre fiziognomie și Chiromanție, *Sepher Hekhaloth* sau *3 Enoch și Masseketh Hekhaloth* (cf. Scholem, *Jewish Gnosticism*, pp. 5-9). Cu privire la apocalipsă în literatura rabinică și în mistica iudaică, cf., în general, A.J. Saldarini, „Apocalypses and «Apocalyptic» in Rabbinic Literature and Mysticism”, în *SEMEIA*, 14/1979, pp. 187-205, cu bibliografie la pp. 199-205, și Gruenwald, *Apocalyptic*, pp. 98 sq.
8. Scholem, *Les grands courants*, cap. II; Gruenwald, *Apocalyptic*, pp. 73 sq.
9. Termenul de „gnoză”, opus „gnosticismului” dualist, a fost adoptat de K. Rudolph, *Randerscheinungen*, p. 783.

10. *Shemoth r.* 45, în *Ex.* 33, 12, *ap.* Bietenhard, p. 89.
11. Bietenhard, p. 90.
12. *Mishnah Hag.* II 1, *ap.* Bietenhard, p. 87.
13. *jHag 8a*, *ap.* Bietenhard, p. 88.
14. K. Rudolph, *Randerscheinungen*, p. 796.
15. Charles, vol. II, pp. 163-281.
16. Ch. 6-36; 93, 1-10; 91, 12-17; 37-71; 83-90; *cf.* Rowley, p. 54.
17. Aceasta era vechea datare, care se regăsește, de pildă, la Bousset-Gressmann, p. 12. Descoperirea la Qumrân a unor fragmente din *I En* în aramaică a dus la o revizuire a datării tradiționale. Capitolele 6-36 sînt acum datate din secolul al III-lea sau din prima jumătate a secolului al II-lea: *cf.* J.T. Millik, *The Books of Enoch*, Oxford, 1976, pp. 25 sq.; discutarea tezei lui Millik și a aceleia a lui G.W. Nickelsburg, la J.J. Collins, *The Jewish Apocalypses*, p. 37.
18. *I En.* 14, 11.
19. *Ib.*, 14, 13.
20. Bousset-Gressmann, p. 11. Se presupunea că, precum alte capitole din *I En* (de exemplu al 71-lea, *cf.* J. Maier, p. 23), cap. 14 ar fi putut fi influențat de Daniel VII 10 (*nehar dî-nûr* sau „torent de foc”). Dar în *I En* 14, 19 e vorba de *mai multe* torente de foc – *cf.* Edsman, *Le baptême de feu*, p. 63: „Diversele motive figurează aici fără nici un fel de legătură; curenți de foc pedepsitori din Gheenă (67, 7), geografie neutră a Hadesului în care fondul grecesc cu Pyriphlegetonul și Okeanos e manifest (17), descriere statică a cerului în care fluvii de foc înconjoară cetatea lui Dumnezeu și în care terminologia trădează asemănări cu Dan. VII 10 (*I En* 71, 2 și 6) și, în fine, un pasaj luat aproape cuvînt cu cuvînt din acest verset și zugrăvind curenții de foc care țîșnesc de sub tronul lui Dumnezeu (14, 19). Fluviile n-au în acest verset nici o legătură cu judecata lumii...” Tocmai torente de foc provenite din divizarea aceluia *nehur dî-nûr* apar în literatura hekhalotică – *cf.* Scholem, *Jewish Gnosticism*, pp. 9 sq.; Maier, p. 31.
21. J. Maier, p. 23.
22. *Ibid.*, pp. 19-22.

23. *Ib.*, p. 21.
24. *TosHag* 113 ; *jHag* II 1, 77b ; *bHag* 14b ; cf. Maier, p. 28.
25. *bHag* 15b ; cf. Maier, pp. 26 și 28 ; Gruenwald, *op. cit.*, p. 87.
26. *Jewish Gnosticism*, p. 20, n. 1.
27. *Les grands courants*, II 1 ; Gruenwald, pp. 86-7.
28. Cf. îndeosebi *Les grands courants* II 3 și n. 34 ; Gruenwald, pp. 98 sq.
29. *Hekhaloth rabbati* 15-23.
30. *Alphabet du R. Aqiba*, ap. Scholem, *Les grands courants*, cap. II, n. 38.
31. J. Maier observă de două ori la rînd – pp. 30 și 40 – că gnosticismul precede din punct de vedere cronologic literatura hekhalotică.
32. *Les grands courants* II 2 și *Jewish Gnosticism*, p. 33.
33. *Les grands courants* II 4, n. 59.
34. *3 En* 48 ; 955 reprezintă valoarea numerică a cuvîntului *ha-shamayîm*, în care *m* final = 600.
35. Valoarea numerică obișnuită a lui *shamayîm*.
36. După Scholem, valoarea numerelor trebuie să aibă un sens simbolic – cf. *Merkâbâh shelemah* 38a.
37. *Les grands courants* II 6, n. 94.
38. *3 En* 7. În *Hekhaloth rabbati* 22, Anaphiel, prinț al îngerilor, nu are aceleași caracteristici ca Metatron : cf. *Les grands courants* II 17. Noi date despre Metatron la Gruenwald, pp. 140-1 și 235 sq.
39. Bietenhard, p. 88 : Maier, pp. 26 sq. ; o poveste face figură aparte : după *bHag* 13a, un tînăr care se îndeletnicea cu speculații despre *hashmal* (*Iez.* I 4, 24 ; VIII 2) a fost distrus de foc. Această legendă e recentă. După J. Maier, p. 28, *focul* nu e interpretat ca o *primejdie* decît din epoca lui Akiba. Cf. și Gruenwald, pp. 75 sq.
40. Ap. Bietenhard, pp. 88-9 și Gruenwald, pp. 75-84.
41. *jHag* III 77a, ap. Maier, p. 27 ; alte fenomene miraculoase se petrec cu emulii celor doi rabini, R. Iosif Preotul și R. Shimon b. Nathanael – cf. *bHag* 14b și *jHag* 77a.

42. Cf. *Tanhuma*, ter. 11, la Maier, p. 32. n. 56.
43. *Hekhaloth rabbati* III 4.
44. *3 En* 15, p. 39 Odeberg. După traducerea lui Edsman, p. 30 : „De îndată ce Sfântul... mă luă în slujba sa ca să slujesc tronul de Slavă și Roțile de la Merkabah și nevoile pe care le avea Shekinah, de îndată carnea îmi fu preschimbată în flăcări, mușchii în foc arzător, oasele în tăciuni de ienupăr dogoritori, lumina pleoapelor mi se preschimbă în splendoarea fulgerelor, pupilele ochilor în jar, părul din cap în flăcări încinse, toate membrele în aripi de foc arzător. Iar la dreapta mea era noian de foc și pară, la stînga ardeau tăciuni, de jur împrejurul meu bîntuiau vijelia și furtuna, iar înainte și înapoi bubuiau tunetul și cutremurul.” Cf. și Gruenwald, p. 89.
45. *The Revelation of Moses I A*, 2-6, tradusă de M. Gaster, „Hebrew Visions of Hell and Paradise”, în *The Journal of the Royal Asiatic Society*. London, 1893, pp. 571-611, citat de la p. 573 ; rezumat francez la Edsman, pp. 30-31 : Dumnezeu îi poruncește lui Metatron să-l ducă pe Moise în cer ca recompensă pentru umilința lui : „Dar Metatron răspunse : «Stăpîn al lumii ! Moise nu poate urca să vadă îngerii, căci sînt îngeri de foc, iar el e din carne și sînge.» Atunci îi zise Dumnezeu : «Du-te și adu-l ; și-i vei preschimba trupul în torță de foc.»” La apariția lui Metatron, Moise e cuprins de spaimă aflînd că este vorba de o ascensiune la cer și obiectează : „«Eu sînt (făcut din) carne și sînge și la îngeri nu mă pot uita.» Atunci Metatron îi preschimbă trupul în torță de foc și-i (făcu) ochii precum roțile carului ceresc, puterea-i ca puterea îngerilor și limba ca o văpaie de foc ; și-l făcu să urce la cer.” Autorul acestei povestiri se inspiră în mod evident din pasajul paralel din *3 Enoh*, căci Metatron îi declară lui Moise (6) : *I am Enoch the son of Jared, thy father's father.*
46. *1 En* 17, 1 ; *2 En* 39, 3 ; cf. *bHag* 14a ; *Hekhaloth r.* 10, 1.26, 3.
47. J. Maier, p. 31. Pentru acest autor, speculațiile privitoare la slava (*kâbôd*) lui Dumnezeu și la focul celest ce consacră sacrificiul la altar sînt la originea acestui motiv : *ib.*, pp. 30 sq.
48. *bHag* 14b ; Gruenwald, *op. cit.*, pp. 86-93.

49. *Hekhaloth z.*, ap. Scholem, *Jewish*, p. 15 ; *Hekhaloth r.* 26, 2, ap. Maier, p. 37.
50. *bHag* 14b.
51. Cf. Bietenhardt, pp. 91-2.
52. *bSukka* 5 1b ; *bBaba bathra* 4a ; cf. Maier, p. 35.
53. Ediție recentă de M. De Jonge, *Test. XII Patr.*, Leiden, 1970², pp. 10-22. Scrierea a fost compusă spre sfârșitul secolului al II-lea a.C. de un fariseu, partizan al Maccabeilor ; cf. Charles, *The Greek Versions*, p. IX ; Bousset-Gressmann, p. 14 ; Rowley, pp. 63 sq. Anders Hultgård a dat o analiză istorică și exegetică a eschatologiei din această scriere în cartea sa *L'eschatologie des Testaments des Douze Patriarches, I. Interprétation des textes*, Uppsala, 1977 (despre *TestLevi*, cf. mai ales pp. 92-106 și 268-89).
54. Trei (II 7-8) sau șapte (III 1-8). O schemă cu trei ceruri nu apare mai târziu decât în *2 Cor.* 12, 2-4. E inutil să considerăm, precum W. Bousset, că această tradiție este de origine iraniană. Schema obișnuită prevede șapte ceruri : *2 En*, *ApocAbrah*, *3 En*, ca și tradițiile tannaților (*Mishnah Hag* III ; *bHag* 11b-16a ; *jHag* 7a-8a) : cf. Bietenhard, pp. 5-6.
55. Rowley, p. 95.
56. Tradiția e mai veche : cf. *TestLevi* 3, 2.
57. Cf. *TestLevi* 3, 3.
58. Charles, vol. II, pp. 425-69 ; Rowley, pp. 96-7.
59. Cf. *2 En* 27, 3 ; 30, 2-4 ; Lods, *De quelques récits*, p. 445.
60. Cf. Edsman, pp. 24-5.
61. *Gedulath Mosheh* 2 sq., p. 573 Gaster.
62. Ea provine tocmai din *TestLevi* : cf. Bietenhard, p. 4.
63. Cf. Bietenhard, pp. 23-4. Altă versiune în *1 En* 33-6.
64. *1 En* 72-82 ; *2 En* 11, 19.
65. *1 En* 60 ; *Jub* 2, 2 : cf. Bietenhard, p. 102.
66. *Yalkut Hadash* 147, ap. Bietenhard, p. 102.
67. *Debarim r.* 1 (195).
68. *bShabbath* 105b.
69. R. Hilphai, *Qoheleth r.*, la 1, 3, ap. Bietenhard, p. 224.

70. *Mareheth ha-elohuth* 26, *ap.* Bietenhard, p. 113, n. 1.
71. *bPesahim* 94a-b; *cf.* *jShabbath* 34a, *ap.* Bietenhard, p. 19. *RevMos* reunește ea însăși un număr de tradiții în cap. 26, p. 578 Gaster.
72. *3 En* 46, 2: Elim, *Erellim*, Taphsanîm; Hayyoth, Kerubîm, Seraphîm, Hashmallîm.
73. Bousset, *Hauptprobleme*, p. 359. *Cf.* și *Gen.* 11 și *Targ. Ps.-Yonathan*, în *Ber* 11, 8; ideea celor 72-70 de traducători ai LXX, a celor 70-72 de apostoli ai lui Isus (*Lc.* 10, 1), a celor 72 de episcopi ai bisericii maniheene etc.
74. Bousset, p. 360.
75. *Cf.* *1 En* 14, 13. S-ar putea de asemenea aminti că pedeapsa conștind în succesiunea focului și a gheții se regăsește în mai multe descrieri ale Infernului din primele secole ale erei creștine – *cf.* Cumont, *Lux perpetua*, p. 227; Scheftelowitz, p. 185.
76. *TestAbrah* 17; *cf.* Rowley, p. 114.
77. Bietenhard. p. 116, n. 1.
78. *Cf.* Kroll, *Gott und Hölle*, pp. 35 sq. și 77.
79. Semnalez aici și alte motive a căror origine iudaică este absolut incontestabilă: ultimul cer se numește Araboth (cap. 27, p. 579 Gaster) (*cf.* *2 En* 22; *bHag* 12b; *3 En* 10, 6; 48, 3 C etc.). îngerul Dina (*Dan* VII 10) predă Tora în 70 de limbi, la universitatea celestă (*cf.* Bietenhard, pp. 186-8). Supliciile infernale sînt foarte asemănătoare cu cele descrise în Apocalipsa greacă a lui Petru (*cf.* Dieterich, *Nekyia*, pp. 4, 43-8, 11) sau în alte texte ale vremii (*ibid.*, pp. 223-4). La fel, Paradisul (cap. 53 sq., pp. 585 sq. Gaster). Nu e nimic iranian sau islamic în aceste descrieri.
80. Două alte pasaje din Coran au fost interpretate de exegeți ca aluzii la aceeași ispravă vizionară a lui Mohamed (LIII 1 și LXXXIV 19).
81. Ibn Ishaq, *ap.* Tor Andrae, p. 34; *cf.* 34-42.
82. Asín, pp. 10-18; 425-30.
83. Sa'id ibn Mansur (secolul al IX-lea), *ap.* Asín, pp. 11-13; 425-27.
84. Constituită din 4 hadituri: Bukhârî și Muslim (secolul al IX-lea), Dāraqutni (secolul al XI-lea), Ibn Hanbal (secolul al IX-lea),

- Ibn 'Asākir (secolul al XII-lea), *ap.* Asín, pp. 14-18; text de Bukhārī și Muslim tradus la pp. 428-30, cu variantele celorlalte trei hadituri în note.
85. Asín, pp. 18 sq.; 430 sq.
86. Bukhārī și Muslim; Asín, pp. 19-23; text tradus, pp. 430-31.
87. O altă versiune a „deschiderii pieptului” sau a „purificării inimii” (*Qor.* 44, 1) apare în *Collectio Toletana*, tradusă prin grija lui Pierre le Vénérable, abate de Cluny (1092-1156), după călătoria sa în Spania (1141): *Tres... viri de poscuīs arreptum huc elevarent. Quorum primus a pectore usque ad umbilicum laedens aperuit apertoque viscera nive lavit. Succedens secundus, cor per medium scidit et e medio granum nigrum eripiens, abiecit dicens: Haec est portio diaboli. Tertius loca extergens me ut fueram et sum restituit**. Narațiunea se înscrie în cele mai autentice tradiții șamanice.
88. Hadit atribuit lui Ibn 'Abbās, dar compus probabil de egipteanul Ishaq b. Wāhb (secolul al IX-lea), *ap.* Asín, pp. 23-30; text arab, pp. 432-4 și trad., pp. 434-7.
89. Hadit copiat de Suyūti, autor al colecției de hadituri apocrife *al-La'ālī* (I 33-42), după Ibn Habān (mort în 965). Acesta îl atribuie persanului Maysara ibn 'Abd Rabbi-hi (secolul al VIII-lea) sau damaschinului 'Umar ibn Sulaymān-(secolul al VIII-lea). *Apud* Asín, pp. 31-58; fragment trad. pp. 438-9.
90. La origine, acest motiv ar putea fi mazdean. Este ceea ce crede F. Cumont, *Lux perpetua*, pp. 409-11. Dar legendele islamice l-au împrumutat probabil din creștinism.
91. Asín, pp. 59-66; trad. unor fragmente, pp. 440-43.
92. Asín, pp. 374-81.

* „Trei... bărbați au arătat acolo măruntaiele smulse. Primul dintre ei s-a tăiat de la piept pînă la ombilic, și-a desfăcut viscerele și le-a spălat cu zăpadă. Urmînd al doilea, și-a tăiat inima pe din două, a scos din mijlocul ei un grăunte negru pe care l-a aruncat, zicînd: asta e partea Diavolului. Al treilea a curățat locul și pe mine m-a refăcut, așa cum fusesem și cum sînt acum.”

93. După P. Wunderli, *Études*, p. 120, traducerea franceză îi aparține unui „provincial necunoscut” care lucra la porunca lui Bonaventura. Traducătorul a copiat totul, inclusiv prologul, unde se afirma că Bonaventura da Siena *făcuse traducerea din spaniolă*. Aceasta era adevărat în fapt pentru versiunea latină care a slujit de bază versiunii franceze.
94. Cerulli I, pp. 24-263.
95. Alte texte publicate de Cerulli în prima sa carte: Cod. d'Uncastillo (Aragon), prima jumătate a secolului al XIII-lea (pp. 331 sq.); *Historia Arabum* de Rodrigo Jiménez de Rada, în *juxta* cu *Crónica general* alcătuită din însărcinarea lui Alfonso cel Înțelept al Castiliei (1221-84) (pp. 335 sq.); *Contra Legem Saracenorum (Improbatio Alchorani)* de dominicanul florentin Ricoldo da Montecroce (1267), călător în Orient (începînd cu 1280), întors la Florența înainte de 10 octombrie 1301 (pp. 346 sq.); *Dittamondo* de Fazio degli Uberti, scris între 1350-60 (pp. 355 sq.); o legendă pisană, Cod. 50, Bibl. Seminarului din Pisa (secolul al XIV-lea) (pp. 358-9); *Specchio della Fede* de fr. R. Caracciolo din Lecce (secolul al XV-lea) (pp. 360 sq.). În cea de-a doua carte a sa (*Nuove ricerche*, 1972, notată aici Cerulli II), Cerulli s-a ocupat de răspîndirea legendelor despre *mi'rāj* în Europa creștină din secolul al XV-lea în secolul al XVII-lea.
96. Wunderli, *Études*, pp. 73-8. Text la P. Wunderli, *Le Livre de l'Eschiele Mahomet*. Die französische Fassung einer alfonsinischen Übersetzung, Berna, 1968.
97. Cerulli II, pp. 159-62.
98. Cf. Cerulli II, pp. 130 sq. Cartea lui Juan Andrés a fost tradusă în italiană, franceză, engleză și latină (*ib.*, pp. 157-9).
99. Cf. Marie-Rose Séguy, *The Miraculous Journey of Mahomet*, New York, trad. oland. *De hemelvaart van Mohammed*, Utrecht-Anvers, 1977.
100. *Mirādj-nāmeḥ*, tradus de Pavet de Courteille, Paris, 1892.
101. *Apud* Cerulli I, p. 11.
102. Cf. Scholem, *Jewish Gnosticism*, p. 6.
103. Widengren, pp. 204-16.

104. *Ib.*, pp. 209, n. 1, 211, 213sq.
105. *Ib.*, p. 206.
106. Dimpotrivă, e foarte posibil ca tradiția „cărții celeste” să provină în islamism de la secta elchazaților : cf. Tor Andrae, *ap.* Widengren, p. 208. Dar nu trebuie uitat că același motiv are un rol marcant în apocalipsele iudaice (2 *En*) și în literatura hekhalotică (3 *En*). Despre Elchasai, v. acum G.P. Luttikhuisen, *The Revelation of Elchasai*, Tübingen, sub tipar.

Referințe bibliografice

O bibliografie generală comentată privind ascensiunile celeste a fost dată în articolul nostru „L'«Ascension de l'âme» dans les mystères et hors des mystères”, în U. Bianchi-M.J. Vermaseren (ed.). *La soteriologia dei culti orientali nell'Impero Romano*, Leiden, 1982, pp. 276-307.

Cu privire la istoria cercetărilor, următoarele lucrări sînt deosebit de importante : Wilhem Bousset, *Die Himmelsreise der Seele* (1901), retipărire anastatică, Darmstadt, 1971 ; Carsten Colpe, „Die «Himmelsreise der Seele» ausserhalb und innerhalb der Gnosis”, în Ugo Bianchi (ed.), *Le origini dello gnosticismo*, Leiden, 1967, 429-45 ; C. Colpe, „Die «Himmelsreise der Seele» als philosophie- und religionsgeschichtliches Problem”, în E. Fries (ed.), *Festschrift J. Klein*, Göttingen, 1967, pp. 85-104 ; A.F. Segal, *Heavenly Ascent in Hellenistic Judaism, Early Christianity, and their Environment*, în ANRW II 23, 2, editat de W. Haase, Berlin-New York, 1980, pp. 133-94 ; Jacques Flamant, „Sotériologie et systèmes planétaires”, în Bianchi-Vermaseren (eds.), *La soteriologia, op. cit.*, pp. 223-42 ; I.P. Culianu, *Psychanodia I*, Leiden, 1983.

Ca lucrări de orientare globală, se vor putea încă utiliza Joseph Kroll, *Gott und Hölle. Der Mythos vom Descensuskampfe* (1932), retipărire anastatică, Darmstadt, 1963, și mai ales Franz Cumont, *Lux perpetua*, Paris, 1949.

În ce privește extazul în Grecia antică, putem mereu consulta Erwin Rohde, *Psyché. Le culte de l'âme chez les Grecs et leur*

croyance à l'immortalité, trad. fr. Paris, 1952, la care interpretările trebuie adesea ajustate. În chestiunea vechiului pitagorism, cartea standard este aceea a lui Walter Burkert, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, trad. engl. amplificată, Cambridge (Mass.), 1972 ; despre dionysianism, cea mai bună introducere rămîne tot H. Jeanmaire, *Dionysos. Histoire du culte de Bacchus*, Paris, 1951 ; cu privire la iatromanți, se vor consulta E.R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley-Los Angeles, 1951 ; F.M. Cornford, *Principium Sapientiae. The Origins of Greek Philosophical Thought*, Cambridge, 1952 ; Mircea Eliade, *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris, 19682 ; Mircea Eliade, *De Zalmoxis à Gengis-Khan*, Paris, 1970 ; I.P. Culianu, „Iatroi kai manteis. Sulle strutture dell'estatismo greco”, în *Studi Storico-Religiosi*, 4/1980, pp. 287-303 ; Jan Bremmer, *The Early Greek Concept of the Soul*, Princeton, 1983.

Referitor la ascensiunea sufletului în gnosticism, se poate consulta și lucrarea depășită a lui Wilhelm Anz, *Zur Frage nach dem Ursprung des Gnostizismus*, Leipzig, 1897, recurgîndu-se și la lucrările lui W. Bousset, C. Colpe, A.F. Segal și I.P. Culianu (v. *supra*).

Despre mistere, în afara cărții depășite a lui Richard Reitzenstein, *Die hellenistischen Mysterienreligionen nach ihren Grundgedanken und Wirkungen* (19273), retipărire anastatică, Stuttgart, 1956, a se vedea și Franz Cumont, *Lux perpetua*, op. cit. ; Hans Jonas, *Philosophical Essays*, Englewood Cliffs, 1974 ; Ugo Bianchi, „Initiation, Mystère, Gnose (Pour l'histoire de la mystique dans le paganisme greco-oriental)”, în C.J. Bleeker (ed.), *Initiation*, Leiden, 1965, pp. 154-71. unde autorul dezvoltă vechea teză a lui Raffaele Pettazzoni din *I misteri. Saggio di una teoria storico-religiosa*, Bologna, 1923. O bună interpretare a misterelor e dată de C. Colpe în *Mithra-Verehrung...*, în J.R. Hinnels (ed.), *Mithraic Studies*, Manchester, 1975, pp. 378-405.

Cu privire la literatura astrologică și influența ei asupra ideologiei ascensiunii celeste, a se vedea A. Bouché-Leclercq, *L'Astrologie grecque*, Paris, 1899 ; W. Gundel, *Sternglaube, Sternreligion und Sternorakel. Aus der Geschichte der Astrologie*, Heidelberg, 19592, și îndeosebi W. Gundel și H.G. Gundel, *Astrologumena. Die Astrologische Literatur in der Antike und ihre Geschichte*, Wiesbaden, 1966.

Despre literatura apocaliptică în general, v. John J. Collins (ed.). *Apocalypse : The Morphology of a Genre (SEMEIA, 14)*, Missoula, 1979 ; în afara culegerilor standard de apocrife la Vechiul și Noul Testament (Charles, Erbetta, Henneke-Schneemelcher, Moraldi etc.), cititorul dispune de asemenea de ediții (critice) și de studii separate privind cea mai mare parte a apocalipsei iudaice și iudeo-creștine. Semnalăm aici, pentru importanța sa, volumul lui M. Pesce (ed.), *Isaia, il Diletto e la Chiesa*, Bologna, 1983 (despre *Ascensiunea lui Isaia*).

În legătură cu mistică iudaică merkabah și literatura hekhalotică se poate recurge tot la Gershom Scholem, *Les grands courants de la mystique juive*, tr. fr., Paris, 1950 și, de același, *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism, and Talmudic Tradition*, New York, 1960. Apoi se vor putea consulta : J. Maier, *Das Gefährdungsmotiv bei der Himmelsreise in der jüdischen Apokalyptik und „Gnosis“*, în *Kairos* 5/1963, pp. 18-40 ; K. Rudolph, *Randerscheinungen des Judentums und das Problem der Entstehung des Gnostizismus*, în *Kairos*, 9/1967, pp. 105-22 ; Ithamar Gruenwald, *Apocalyptic and Merkavah Mysticism*, Leiden-Köln, 1980.

Despre tradițiile *mi'rāj*-ului lui Mohamed, a se vedea tot Asín Palacios, *La Escatologia Musulmana en la Divina Comedia, seguida de Historia y critica de una polémica*, Madrid-Granada, 1943² ; M.-R. Séguéy, *The Miraculous Journey of Mahomet*, New York (pe care am folosit-o în traducerea olandeză, *De hemelvaart van Mohammed*, Utrecht-Anvers, 1977) ; G. Widengren, *Muhammad, the Apostle of God, and His Ascension*, Uppsala, 1955. Despre circulația tradițiilor referitoare la *mi'rāj* în Occident, v. E. Cerulli, *Il „Libro della Scala” e la questione delle fonti arabo-spagnole della Divina Commedia*, Vatican, 1949 ; de același autor, *Nuove ricerche sul „Libro della Scala” e la conoscenza dell'Islam in Occidente*, Vatican, 1972. Despre traducerea în franceza veche a *Liber Scalae*, v. P. Wunderli, *Études sur le Livre de l'Eschiele Mahomet*, Winterthur, 1965 și, de același autor, *Le Livre de l'Eschiele Mahomet. Die französische Fassung einer alfonsinischen Übersetzung*, Berna, 1968.

Numeroase referințe la apocalipsele medievale se vor putea găsi în excelenta carte a lui Jacques Le Goff, *La naissance du Purgatoire*, Paris, 1981.

În afara lucrărilor mai sus citate, cititorul care dorește să aprofundeze materia ascensiunii celeste se va putea adresa unor lucrări cu un caracter mai specializat. Semnalăm aici câteva din acestea : Ugo Bianchi (ed.), *Mysteria Mithrae*, Leiden, 1979 ; J.D.P. Bolton, *Aristeas of Proconnesus*, London, 1962 ; Pierre Boyancé, *Études sur le Songe de Scipion*, Paris-Bordeaux, 1936 ; W. Brandt, *Das Schicksal der Seele nach dem Tode, nach mandäischen und parsischen Vorstellungen* (1892), retipărire anastatică cu o postfață de Geo Widengren, Darmstadt, 1967 ; J. Daniélou, *Message Évangélique et culture hellénistique*, Tournai, 1961 ; A. Dieterich, *Nekyia*, Leipzig, 1893 ; de același, *Eine Mithrasliturgie* (1923³), retipărire anastatică, Darmstadt, 1966 ; P. Dinzelbacher, *Die Jenseitsbrücke im Mittelalter* (teză), Viena, 1973 ; C.M. Edsman, *Le baptême de feu*, Uppsala, 1940 ; A.J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, 4 vol., Paris, 1949-1954 ; Jacques Flamant, *Macrobe et le néo-platonisme latin, à la fin du IVe siècle*, Leiden, 1977 ; J. Hani, *Le mythe de Timarque chez Plutarque et la structure de l'extase*, în *Revue des Études Grecques*, 88/1975, pp. 105-20 ; Hans Jonas, *La religion gnostique*, tr. fr., Paris, 1978 ; I.M. Lewis, *Ecstatic Religion*, Harmondsworth, 1971 ; H. Lewy, *Chaldaean Oracles and Theurgy* (1956), retipărire anastatică, Paris, 1978 ; J. Marchand, *L'autre monde au Moyen Âge. Voyages et visions*, Paris, 1940 ; G. Méautis, *Recherches sur le Pythagorisme*, Neuchâtel, 1922 ; Karl Meuli, *Scytica*, în *Hermes*, 70/1935, pp. 121-76 ; Gilles Quispel, *Gnostic Studies*, 2 vol., Istanbul, 1974-75 ; L. Rougier, *La religion astrale des Pythagoriciens*, Paris, 1959 ; G. Soury, *La démonologie de Plutarque*, Paris, 1942 ; Michel Tardieu, *Trois mythes gnostiques*, Paris, 1974 ; Robert Turcan, *Mithras platonicus*, Leiden, 1975 ; G. Verbeke, *L'évolution de la doctrine du pneuma du Stoïcisme à S. Augustin*, Paris-Louvain, 1945 ; Y. Vernière, *Symboles et mythes dans la pensée de Plutarque*, Paris, 1977.

Postfață

Ascensiunea celestă a sufletului. Interpretări, metode și controverse la Ioan Petru Culianu

„Nu cred în lucruri, cred în legăturile
dintre ele.”

Georges Braque

Erudiția „metalică” a lui Culianu

În ziua de 1 august 1984, Mircea Eliade trecea următoarea însemnare în jurnalul său : „Termin (în sfârșit ! ...) de scris și transcris prefața (scurtă și mediocră) la excelentul volum al lui Culianu, *Expériences de l'extase*. Ce-am ajuns ! ... Jean-Luc Pidoux Payot îmi ceruse această *Prefață* (condiție sine qua non ca să publice cartea); era vorba de prima lucrare a lui Ioan în Franța ; trebuia «recomandat de o autoritate». Cum tot amînam, a trimis cartea la tipografie și mi-a rezervat două pagini. Apoi, de curînd, mi-a precizat dead-line : 20 august. Admirația mea pentru Ioan este sinceră și fără margini. [...] Sper că voi putea scrie odată tot ce gîndesc despre Ioan Culianu” (Eliade, J, 468)¹. Precum se știe, în 1984, lui Culianu i-au apărut două cărți la importante case editoriale franțuzești : *Expériences de l'extase* la Payot și *Éros et magie à la Renaissance. 1484* la Flammarion. Probabil că Ioan Petru Culianu și-a concentrat studiul asupra temei extazelor după 1978, an în care s-a înscris la Sorbona, la Departamentul de Istorie și Filozofie, cu specializarea în Antichitatea tîrzie, pentru obținerea unui *doctorat de 3^{ème} cycle en*

Sciences Religieuses. Tot atunci îi spunea prietenului său italian, istoricul Gianpaolo Romanato, următoarele : „Lucrez fără entuziasm la teza care sper că va deveni o carte despre experiențele extazului. Cred că va fi prima și ultima mea carte în întregime științifică” (Anton, 147). Departe de a fi doar subiective, îndărătul unei unde de amărăciune abia mascată, rîndurile din scrisoarea către Romanato conțin și o ironie asumată : cărțile ce aveau să apară în urma tezei cu pricina, *Psihanodia* (1983) și *Experiențe ale extazului* (1984), constituie proba a ceea ce Paul Drogeanu² numea „erudiția puțin metalică” a lui Culianu. Nu este o opinie singulară, căci și pentru Sorin Antohi, versiunea franceză „reprezintă maturizarea profesională a istoricului religiilor, fiind extrem de tehnică, practic rezervată specialiștilor de vîrf ai domeniului” (Antohi, 159).

Volumul *Experiențe ale extazului* are, într-adevăr, un caracter prin excelență academic. În paginile lui, I.P. Culianu arată că stăpînește instrumentele filologice și textele referitoare la studiul psihanodiei și face dovada exhaustivității în ce privește istoriografia modernă asupra acestui fenomen (fapt deja dovedit cu prisosință în *Psihanodia* ; asupra acestui punct voi reveni). De asemenea, arhitectonica lucrării trădează o exactitate de matematician în alegerea argumentelor, introducerea temelor, a citatelor și a trimiterilor bibliografice, astfel încît ceea ce unui ochi exterior îi apare drept o înlănțuire de articole despre extaze se dovedește a fi o amplă demonstrație riguroasă.

Orice savant, cercetînd numeroasele definiții ce alcătuiesc osatura unei discipline umaniste, se vede pus în fața unei duble opțiuni : potrivit lui Culianu, el poate repera definițiile neoperaționale, adică falsificabile printr-un algoritm de tip popperian, cu scopul de a evita folosirea lor în continuare. Ar mai exista, însă, un procedeu : „să se adere la definițiile propuse de profesorii de altădată și apoi ele să fie folosite cu subtilitate în vederea transformării lor” (ME, 19). Metoda din urmă, amintind izbitor de practica persană a ketman-ului³, indică faptul că, deși Ioan Petru Culianu a hărăzit lucrărilor *Psihanodia* și *Experiențe ale extazului* o formă pur științifică, teoriile expuse în aceste cărți nu se supun regulilor unei comunități științifice, caracterizate prin *izolare* (privilegierea unui anumit discurs, în defavoarea

„istoriei trăite”), *esoterism* (discursul respectiv este încifrat de anumite coduri științifice) și *ortodoxie* (regulile de cercetare stabilite de comunitate prescriu obținerea anumitor rezultate, ARI, 131)⁴.

Avansează, în continuare, ipoteza că în *Psihanodia* și *Experiențe ale extazului* I.P. Culianu a folosit, într-o doză variabilă de la un titlu la altul, tocmai cele două modalități indicate mai sus *ca metode de schimbare a unui cadru de cercetare*.

Ipoteza catenelor tematice

Recent, criticul literar Gabriela Gavrila a sugerat posibilitatea unei lecturi a operei teoretice a lui Ioan Petru Culianu prin grila oferită de prozele de tinerețe, publicate între 1967 și 1971 (deci înaintea oricăror scrieri de specialitate!) în revistele *Cronica* și *Luceafărul* și reunite, pentru întâia oară, într-un număr din mai 1996 al suplimentului *Cotidianul. Litere, Arte & Idei*. Concluziile obținute de Gabriela Gavrila oferă noi perspective de interpretare a scrierilor lui Culianu. Ea sugerează că în aceste texte s-a petrecut „o cristalizare incredibilă, încă de la 16-17 ani, a unei structuri personale” și reperează, în consecință, „prezența unor nuclee de gândire ce vor fi dezvoltate mai apoi în opera științifică”. Acest fapt pune în lumină „unitatea de gândire a textelor lui Ioan Petru Culianu” (Gavrila, 3). Mai multe argumente în sprijinul unei unități de gândire manifestate în opera lui Culianu ar putea fi aduse printr-o ipoteză de lucru cu rol euristic, care va trasa cadrul teoretic în care se situează textul de față și va îngădui o plasare cât mai adecvată a lucrării *Experiențe ale extazului* într-o perspectivă sincronică asupra întregii opere rămase : *Opera științifică pe care Ioan Petru Culianu a scris-o între anii 1969-1991 a constatat dintr-o continuă rafinare a instrumentelor teoretice cu care a abordat aceleași câteva teme de cercetare. Astfel, scrierile lui pot fi distribuite în ceea ce am numit „catene tematice” realizate pe „culoare temporale lungi”. Catenele sînt trei la număr : „magia în Renaștere”, „ascensiunea” și „gnosticismul”. Fiecare dintre aceste lanțuri tematice presupune o așa-numită „perioadă de*

laborator”, precum și schimbarea metodei de cercetare datorită unor rațiuni de ordin epistemic.

Voi enumera, în continuare, lucrările care intră în componența fiecărei catene. Lanțul tematic numit aici „magia în Renaștere” debutează în 1969 și sfârșește în 1981. *Eros și magie în Renaștere*, întrepătrundere de erudiție și interpretări îndrăznețe, pare a fi o lucrare completă, necesitând un timp de concepție „lent, egal și definitiv”, scrie H.-R. Patapievici (UC4). *Motivul „coincidentia oppositorum” la Giordano Bruno* este titlul comunicării prezentate de I.P. Culianu la Universitatea din București în noiembrie 1970, rămasă inedită pînă astăzi ; al doilea titlu din catena „magiei” poate fi chiar lucrarea de diplomă, de asemenea inedită, *Marsilio Ficino (1433-1499) și platonismul în Renaștere*, susținută în iunie 1972 la aceeași Universitate (EMR, 11, 409). Din perioada de laborator a acestei catene mai face parte și o primă variantă a cărții *Eros și magie*, intitulată *Iocari serio. Știință și artă în gîndirea Renașterii*, scrisă în românește în 1979 (EMR, 12)⁶. Apoi, pe 3 iulie 1983, la Groningen, scriind „Cuvîntul înainte” la *Eros și magie în Renaștere*, I.P. Culianu își declara bucuria „de a vedea că după doisprezece ani de cercetări laborioase manuscrisul era gata, iar libertatea de a mă consacra unui alt subiect în sfîrșit cucerită” (EMR, 11)⁷. Chintesența acestor cercetări se regăsește în articolul „Magic in Medieval and Renaissance Europe”, redactat de I.P. Culianu pentru *The Encyclopedia of Religion*, operă coordonată de Mircea Eliade, apărută în 1987.

Catena tematică a „ascensiunii” își are începutul în anul 1978, cînd Culianu s-a înscris la doctorat cu teza despre experiențele extazului. Lucrările esențiale din acest lanț sînt următoarele : *Iter in Silvis. Saggi scelti sulla gnosi e altri studi* (Messina, 1981), *Psihanodia* (E.J. Brill, 1983), *Experiențe ale extazului* (Payot, 1984), articolul „Ascensiune” din *The Encyclopedia of Religion* (1987) și *Călătorii în lumea de dincolo* (1991). În acest caz, perioada de laborator ar fi tocmai intervalul de elaborare a tezei, intitulată *Expériences de l'extase et symboles de l'ascension de l'Hellénisme à l'Islam*, susținută pe 17 iunie 1980, interval punctat de publicarea cîtorva articole esențiale pe tema extazelor.

Catena gnosticismului a înregistrat cele mai vizibile schimbări metodologice. După *Iter in Silvis* (1981) urmează *Gnosticismo e pensiero moderno*: Hans Jonas (Roma, 1985, dar terminată în 1982) și apoi două cărți decisive pentru ceea ce H.-R. Patapievici a numit o „*mathesis universalis* a lui Culianu”: *Gnozele dualiste ale Occidentului* (1986 este anul predării tezei din care a fost prelucrată această carte) și *The Tree of Gnosis: Gnostic Mythology from Early Christianity to Modern Nihilism* (San Francisco, 1992). Perioada de laborator a acestei catene tematice începe cu studiile de la Milano, din 1973 pînă în 1976, sub îndrumarea lui Ugo Bianchi și ia sfîrșit tocmai în 1986, la Wassenaar (Haga) în Olanda. Timpul acordat transformării cărții *Gnozele dualiste ale Occidentului* în varianta engleză, *The Tree of Gnosis*, „se manifestă precipitat, mobil și supus auto-transformării”, sub presiunea descoperirii unui nou principiu explicativ, scrie H.-R. Patapievici (UC, 4).

Discuția despre perioadele de laborator ale celor trei catene nu poate fi încheiată fără a aminti măcar cele cîteva zeci de articole și recenzii, cu neputință de citat aici, care pot fi plasate în jurul acelororași „nuclee de gîndire”, precum și de importantul eseu „Religia și creșterea puterii”, publicat în volumul colectiv *Religie și putere* (Genova, 1981, trad. rom. Nemira, 1996). Culianu distilează tema „specialiștilor puterii” (acei „specialiști ai sacralului” eliadieni) în *Religie și putere* pentru a o relua, ca pe o temă muzicală⁸, în *Eros și magie în Renaștere și Experiențe ale extazului*; de asemenea, tema nihilismului, fundamentală pentru partea a doua a aceluiași eseu, reapare în ultimele cărți despre gnoză.

Trăsătura caracteristică a lanțurilor tematice este dată de faptul că metodele de cercetare folosite de Ioan Petru Culianu au variat considerabil, într-un mod oarecum sincron, pe toate cele trei catene. Astfel, lanțul tematic al „magiei” utilizează o metodologie a cutiei cu unelte (*toolbox approach*) cu scopul de a propune un nou cadru de cercetare în istoria religiilor și teoria culturii. Strategiile de schimbare conținute de „cutia cu unelte” metodologică (*filtrul hermeneutic, analiza non-evaluativă, tipul ideal, mișcarea înapoi și empirismul lărgit*)⁹, apar ca atare în *Eros și magie în Renaștere*, sînt

detectabile, în formă incipientă, în *Iocari serio* și *Mircea Eliade necunoscutul*, și pot fi regăsite în *Psihanodia* și *Experiențe ale extazului*. Potrivit eseistului H.-R. Patapievici, după 1986 are loc o cezură în gândirea lui I.P. Culianu, cezură prilejuită de descoperirea unei *mathesis universalis*, ce a produs o mutație în viziunea despre lume a istoricului religiilor (GDO, 358). Cu o oarecare probabilitate, putem situa această cezură după predarea celor 14 articole scrise de Culianu pentru *The Encyclopedia of Religion*. Acestea reprezintă consacrarea profesorului de istorie a religiilor și recunoașterea sa ca autoritate de necontestat în cele trei teritorii invocate. Articolele de mare întindere „Ascension”, „Astrology”, „Gnosticism from the Middle Ages to the Present” și „Magic in Medieval and Renaissance Europe” stau mărturie pentru această afirmație.

Fiecare dintre cele trei catene tematice a cunoscut, după 1990, reformulări considerabile, impuse de noul principiu explicativ: în domeniile gnozei și ascensiunii pot fi citate *Arborele Gnozei* (1992) și *Călătorii în lumea de dincolo* (1991). Iar ipoteza lanțurilor tematice ar mai putea primi o confirmare dacă se ține seama de proiectele de cărți trimise de I.P. Culianu, în primăvara anului 1991, editurilor Harper and Row și Oxford University Press. Lucrările *Nașterea infinitului: revoluția nominalistă. 1250-1450*, *Amintiri despre viitor*, *Arta combinatorie a lui Raymondus Lullus și întrebuițarea ei mistică* și *O istorie a magiei*¹⁰ anunțau o iminentă și completă reformulare a datelor istorice din *Eros și magie în Renaștere* potrivit viziunii oferite de noua metodă.

Unitatea de gândire a operei lui Ioan Petru Culianu este probată și de faptul că, pe lângă un același set de metode, cele trei teritorii explorate adăpostesc o temă comună. Teoria vehiculului (*ochema*) astral este, în acest sens, un subiect privilegiat, chiar o cheie hermenetică a scrierilor lui Culianu. Construcția originală din *Eros și magie* se întemeiază pe „continuitatea dintre pneuma individuală și pneuma cosmică” (EMR, 49-54); reinterpretarea erosului ca gradul zero al magiei devine posibilă numai dacă se admite, ca piatră unghiulară, teoria vehiculului neoplatonician al sufletului. De asemenea, distincția esențială, din *Experiențe ale extazului*, dintre

ascensiunea greacă și ascensiunea iudaică nu ar fi fost posibilă fără teoria „navetei spațiale platoniciene”¹¹.

Catena ascensiunii se intersectează cu cea a gnosticismului într-o abordare metodologică împrumutată de Culianu din istoria științei, abordare prezentă inițial în articolul din 1979, „Démonisation du cosmos et dualisme gnostique”¹² și afirmată programatic în „Introducere” la *Experiențe ale extazului* (EE, 19).

Pe urmele lui Christian Jacob, care găsește că *Experiențe ale extazului* conține o recentrare a problematicii din *Psihanodia* pe tema gnosticismului, avansează ipoteza unei suprapunerii a celor două catene tematice („ascensiune” și „gnosticism”) în lucrarea din 1984 de la Payot. Presupozițiile metodologice din *Eros și magie*, deduse din concepte ale familiei de gândire ilustrate de Weber, Wittgenstein, Kuhn și Feyerabend, nu sînt explicit enunțate în *Experiențe ale extazului*, dar efecte ale lor pot fi descoperite îndărătul discursului erudit de istorie a religiilor.

Fără îndoială, ipoteza catenelor tematice presupune cărețele inerente oricărei scheme care tinde să închidă într-un construct mental bogăția unei cercetări întinse pe varii teritorii. Astfel, tot unei eventuale perioade de laborator îi pot fi atribuite textele despre Eminescu, publicate în perioada de profesorat la Groningen, și diversele scrieri despre Mircea Eliade (monografia italiană din 1978, articolele ce i-au urmat și studiul *Mircea Eliade necunoscutul*, scris în 1982-1983, inedit pînă în 1995) mărturisind despre postura lui I.P. Culianu de „impenitent adept al ereziei comparatiste” (It S, 54).

„Mrejele întortocheate ale tradiției”

Psihanodia poate fi citită într-un dublu registru feyerabendian: este un bun manual despre cum sînt cu puțință ideile șocante și despre folosul lor ca metodă terapeutică în disciplinele umaniste și, totodată, reprezintă un discurs abia disimulat împotriva tradiției. „Introducere” este un veritabil manifest anti-tradiție: „Scopul cărții de față este de a combate din rădăcină vederile «tradiționale» greșite în

domeniul a ceea ce se numește «die Himmelsreise der Seele» sau «înălțarea la cer a sufletului», un domeniu în care orientarea dată de *religionsgeschichtliche Schule* continuă să dețină monopolul” (P, 14). Noua generație de istorici ai religiilor trebuie să se desprindă, la nivel istorico-genetic dar și hermeneutic, de „mrejele întortocheate ale tradiției” (P, 16), și să realizeze imensa „capacitate a tradiției de a transmite concepții greșite” (P, 13). În știință și religie, influența tradiției se traduce prin manifestarea unor „forțe regresive”, adică printr-o redusă permisivitate la inovație: mesajul încredințat de savanții înaintași este rareori supus unor reevaluări critice potrivit altor norme axiologice decât cele tradiționale.

Semn al invocatei „unități de gândire”, discursul împotriva tradiției apare la Ioan Petru Culianu încă din 1976, într-unul dintre primele articole „italiene” : „Freud-Jung-Wittgenstein”¹³. Articolul este conceput ca o înlănțuire de recenzii despre lucrări (*Viitorul unei iluzii, Psihologie și religie, Note despre „Creanga de aur” a lui Frazer*) ce au produs o mutație în gândirea europeană, în sensul detașării de presupuzițiile iluministe și pozitivistice importate în modernitate prin intermediul disciplinelor umaniste. Relativismul cultural al lui Wittgenstein se întâlnește, în scrierea lui Culianu din 1976, cu cel de sorginte eliadiană, într-un dublu efect : constituie o condiție necesară de înțelegere a fenomenelor religioase non-occidentale și oferă un instrument de critică a modelelor culturale ilustrate prin „perspectiva delirantă” a psihanalizei asupra religiei din *Totem și tabu* și prin tratarea magiei, în *Creanga de aur*, ca o eroare față de cadrele științei apusene.

Lecția lui Wittgenstein (cunoașterea primitivilor despre natură nu diferă fundamental de a noastră, ci doar *magia* lor este deosebită), îmbogățită de anarhismul epistemologic feyerabendian, s-a dovedit fecundă în cazul cărții *Eros și magie în Renaștere*. Descoperirea faptului că știința modernă a apărut ca un apendice secularizat al Reformei, datorită cenzurii imaginarului, se alimentează dintr-o invariabilă meditație pe tema contestării tradiției. Totuși, pentru Culianu, exemplul prin excelență al puterii de deformare exercitate de o tradiție rămîne Școala germană de istorie a religiilor, ale cărei

teorii au impus „una din cele mai bine organizate și mai aclamate gafe științifice”¹⁴.

Care sînt punctele vulnerabile ale teoriilor propuse de *religions-geschliche Schule* ? Culianu a etichetat concepțiile școlii germane drept „o eroare istorică” datorită în primul rînd celor două motive recurente : identificarea Iranului, ca teritoriu imaginar al proiecțiilor științifice de la începutul secolului XX, cu locul de obîrșie al doctrinei înălțării sufletului la cer, și pătrunderea în lumea occidentală a motivului psihanodiei potrivit unui model genealogic. Istoricul religiilor recurge la o strategie arheologică pentru a stabili maniera în care elemente inofensive ale cercetărilor unor savanți reputați s-au constituit într-o constelație ideologică redutabilă, devenind „expresia la modă a unei concepții unitare” (P, 43). Apariția elementelor invocate nu poate fi situată mai devreme de 1872, an în care Martin Haug a stabilit că relatarea călătoriei în lumea de dincolo descrisă în textul pahlavi al *Cărții lui Arda Viraf* ține de o „tradiție zoroastriană”. În 1892, teologul Wilhelm Brandt găsea că scenariul ascensiunii mandeene (*massiqta*) trimite la un model persan. După 1897, elementele se coagulează în teorii, cînd Wilhelm Anz, primul reprezentant al Școlii germane de istorie a religiilor, postulează că doctrina centrală a gnosticismului este credința despre înălțarea sufletelor la cer – identitate ce avea să fie fecund reinterpretată în *Experiențe ale extazului* –, dar că „trecerea gnostică a sufletului prin cerurile demonizate” este de origine babiloniană, suferind ulterior influențe din Iran (P, 43-35). În două lucrări, din 1901 (*Die Himmelsreise der Seele*) și din 1907 (*Hauptprobleme der Gnosis*), Wilhelm Bousset critică poziția lui Anz, inversează raportul dintre Babilonia și Iran, investindu-și propriile teorii cu autoritatea unei mode ideologice : „doctrina înălțării sufletului la cer e de origine iraniană. În forma ei originară, ascensiunea avea loc prin trei ceruri. Sub influență babiloniană, numărul cerurilor s-a modificat de la trei la șapte (cerurile planetare). Ulterior, o nouă influență iraniană adaugă la toate acestea o puternică viziune dualistă a lumii, ceea ce explică demonizarea cerurilor arhontice în gnosticism” (P, 47-48). Dacă dovezile paniranismului referitoare la demonizarea cosmosului

în scrierile gnostice, aduse de Bousset în lucrarea din 1901, sînt calificate de Culianu doar „insuficiente”, probele din 1907 sînt „evident contradictorii” : doctrina despre demonii planetari aparține zurvanismului din secolul IV p. Chr., fiind deci ulterioară gnosticismului¹⁵. După ce respinge apartenența dualismului zoroastrian la același gen cu dualismul gnostic, slujindu-se de tipologia prin invarianți propusă de Ugo Bianchi, și dovedește apoi inoperantă opoziția dintre schema cu trei ceruri și schema cu șapte ceruri planetare, Culianu conchide : „teoria originii iraniene a gnosticismului nu are nici o șansă de supraviețuire pe plan strict fenomenologic, nici pe plan istoric” (P, 51).

Prin ce modalități poate cercetătorul să se sustragă atracției unei tradiții culturale? Refuzul în bloc al ideilor ci nu este lipsit de riscuri (schematizarea gândirii ar fi unul dintre cele mai importante), căci centralele ideologice cu rol de manipulare a fantasmelor rezervă marginalilor ce adoptă această soluție extremă o modă culturală alternativă : „contra-tradiția” s-ar putea spune, ținînd seama de finalul analizei despre Statul magician din *Eros și magie* (pp. 154-157). Răspunsul lui Culianu din perioada 1979-1984 recomandă identificarea rezultatelor produse de moda ideologică și considerarea lor ca efecte de suprafață ale unei voințe selective, ale unui filtru hermeneutic situat la nivelul imaginarului¹⁶. Prezentarea fenomenului psihanodiei este articulată pe cercetarea succesivă a mai multor grile interpretative. Schema verticală tripartită (Iad-Pămînt-Cer) din ontologia platonicească¹⁷ se va modifica radical, întîi după reinterpretarea ei potrivit sistemului de exegeză „s sofisticat” al lui Plutarh (P, 95) și apoi în urma impactului nihilist al voinței gnosticilor „de a inversa valorile filosofiei” (EMR, 313). Care este fundamentul teoretic al discursului împotriva tradiției din *Psihanodia* ? În *Gnozele dualiste ale Occidentului*, Ioan Petru Culianu susține că succesul teoriilor propuse de *religionsgeschichtliche Schule* s-ar datora credibilității necondiționate oferite, la sfîrșitul secolului trecut, de „puternicele instrumente ale filologiei germane și de reputația de temeinicie a studiilor germane” (GDO, 351)¹⁸. În cadrul distincției, propusă de logicianul J.M. Bochenski, dintre autoritate epistemică și autoritate deontică („autoritatea științei” *versus* „autoritatea superiorului”)¹⁹,

se poate afirma că teoria originii iraniene a gnosticismului, formulată de Bousset, reprezintă un abuz de autoritate epistemică în raport cu un domeniu. Astfel, o autoritate unanim recunoscută într-un anumit domeniu (filologia clasică germană) este considerată o autoritate într-un alt teritoriu învecinat, întemeiat cu ajutorul instrumentelor filologice (istoria religiilor). Tradiția culturală poate lua naștere și din obișnuință : „Din punct de vedere psihologic, acceptarea falsei autorități se explică, în cele mai multe cazuri, prin obișnuință. Subiectul s-a obișnuit pur și simplu să-l privească pe purtător drept o autoritate. La început este vorba doar de autoritate într-un anumit domeniu : dar subiectul a acceptat-o de atâtea ori, încât nu-i este deloc greu s-o transfere asupra altor domenii” (Bochenski, 46-47). Înaintea logicianului polonez, al cărui studiu datează din 1974, Arthur O. Lovejoy avea să identifice aceste obișnuințe recurente cu deprinderile mentale active „în gândirea unui individ sau a unei generații” (Lovejoy, 14). Încă din 1936²⁰, așadar, istoria ideilor încerca să rafineze o metodă analitică proprie „în încercarea de a înțelege cum credințe și mode intelectuale noi apar și se răspândesc” (Lovejoy, 24), pentru ca, în 1969, Michel Foucault, într-un efort teoretic de identificare a imperceptibilelor momente de ruptură din istoria gândirii, să recomande un travaliu ce ar aduce ieșirea din jocul de noțiuni care diversifică tema continuității : tradiția, influența, dezvoltarea și evoluția, mentalitatea și spiritul – concepte acceptate deseori fără vreun examen critic prealabil (Foucault, 31-32).

Culianu și-a onorat maestrul și prin furia iconoclastă cu privire la tradiție. Cele trei mode culturale analizate în esul „Modele culturale și istoria religiilor”²¹ ale lui Mircea Eliade, adică ospățul totemic primordial din *Totem și tabu*, căutarea zeitelor-mame în mai toate religiile, prilejuită de *Creanga de aur*, și savurosul episod al devorării unei cămile crude de către beduini în răstimpul unei nopți sînt tradiții inventate, dar cu o mare putere de seducție. Constelația de idei, imagini și simboluri care se impune inițial, din motive uneori misterioase, sub forma unei mode culturale, devine imediat modă ideologică și sfîrșește ca tradiție : o sumă de „invenții atît de comode și de superficiale, încît nimeni nu-și mai dă osteneala să le controleze” (EMR, 280).

Extaz grec, extaz iudaic

Experiențe ale extazului este anunțată de autorul ei drept partea complementară, constructivă, a întreprinderii critice din *Psihanodia* și conține, alături de *Introducere* și de o *Notă referitoare la semnificația termenului „extaz”*, nouă capitole care reiau o tematică inițiată în articole din perioada 1979-1982 și prelucrată parțial în volumul în engleză din 1983. Astfel, capitolul I are la bază articolul „Iatroi kai manteis : Sulle strutture dell'estatismo greco” (1980)²², capitolul II reia, cu minime transformări, studiul „Démonisation du cosmos et dualisme gnostique” (1979)²³; capitolul III conține finalul studiului mai sus indicat, dar trimite și la alte două eseuri, în engleză și franceză, pe aceeași temă : „The Angels of the Nations and the Origins of Gnostic Dualism” (1981)²⁴ și „Les anges des peuples et la question des origines du dualisme gnostique” (1982)²⁵; capitolul IV ține de articolul „L'«ascension de l'âme» dans les mystères et hors des mystères” (1982)²⁶; capitolul V are la bază articolul „Le vol magique dans l'Antiquité tardive” (1981)²⁷; capitolul VI are o pre-istorie sub forma articolului „Inter lunam terrasque... Incubazione, catalessi ed estasi in Plutarco” (1980)²⁸, reluat apoi în volumul *Iter in Silvis*; capitolul VII reia tematica din „Ordine e disordine delle sfere” (1981)²⁹, capitolul VIII trimite la un alt articol reluat în *Iter in Silvis*, „Pons subtilis : storia e significato di un simbolo” (1979)³⁰, iar tematica ultimului capitol își află ecouri în capitolul VIII din *Psihanodia*, „De la apocalipsele iudaice la mi'rāj” (pp. 113-117). Studiul pentru teza de doctorat la Sorbona este punctat de Culianu cu articole specializate publicate constant și finalizat prin cele două cărți distincte, complementare una alteia, *Psihanodia* și *Experiențe ale extazului*.

Teza centrală a volumului parizian, expusă în „Introducere” (EE, 19-20) și în deschiderea articolului „Ascension” din *The Encyclopedia of Religion* (A, 435b-436a), și demonstrată pe tot parcursul cărții printr-un aparat interpretativ erudit și ingenios, distinge două tipuri de călătorie celestă a sufletului, apărute în cultura occidentală

din epoca arhaică pînă în Renaștere. *Psihanodia greacă* se originează în isprăvile extatice ale iatromanților, continuă cu miturile lui Platon, suferă o reinterpretare majoră în miturile lui Plutarh, apare în scrierile gnostice și hermetice pentru ca, mai apoi, să pătrundă în Evul Mediu (Dante) și Renaștere (Marsilio Ficino și Pico della Mirandola). *Psihanodia iudaică* își are rădăcinile în Babilonia, este dezvoltată în speculațiile ebraice ale misticii carului și preluată în scrierile apocaliptice iudeo-creștine, influențează tradiția arabă referitoare la înălțarea la cer (*mi' rāj*) a Profetului Mohamed, pentru a se regăsi, în final, în apocalipsele medievale creștine. Criteriul care face posibilă distincția de mai sus este adoptat de Culianu din istoria științei. (Interesul pentru scrierile lui Paul K. Feyerabend îl face pe istoricul religiilor, în 1983, să-și pună problema unei „noi istorii a științelor, o istorie ce-și așteaptă încă autorii”, EMR, 13.) *Psihanodia greacă* presupune întrepătrunderea credințelor eschatologice cu ipoteze științifice ale Antichității tîrzii referitoare la un cer profund și descrie înălțarea sufletului prin șapte sfere planetare, potrivit fie unei ordini astronomice „chaldeene”, fie unei ordini „egiptene”. *Psihanodia iudaică* nu adoptă un cadru științific astronomic, în acest caz înălțarea sufletului implică parcurgerea a trei sau șapte ceruri care *nu* sînt planetare. Taxonomia lui Culianu prezintă, sub forma unui construct mental, două tipuri ideale de ascensiune celestă. Deși există convergențe între cele două tipuri de psihanodie, pentru a evita contopirea cadrelor teoretice stabilite, Culianu postulează o permanentă diferență minimă care împiedică apariția unui tip mutant de extaz, iudeo-grec sau greco-iudaic. Taxonomia extazelor nu apare în *Psihanodia* (1983, dar terminată în 1981), astfel că „Introducerea” poate fi considerată, cronologic și metodologic, ca fiind ultimul strat al cărții *Experiențe ale extazului*, iar straturile anterioare pot fi stabilite din corespondența strictă a articolelor și studiilor publicate în periodice cu capitolele lucrării.

Dacă menținem cartea *Experiențe ale extazului* la intersecția cea mai importantă dintre ceea ce am denumit catena „ascensiunii” și catena „gnosticismului”, atunci și teza centrală se dovedește a fi articulată de alte două teze complementare : cea a „iatromanților”

pe de o parte, demonizarea cosmosului, formarea dualismului gnostic și trecerea sufletului prin ceruri planetare pe de altă parte. Capitolul dedicat iatromanților este așezat la început dintr-o rațiune de două ori însemnată: pe plan fenomenologic și istoric teoria originilor grecești este singura în măsură să rivalizeze cu moda Școlii germane; dar și pentru că tema șamanismului este discutată în legătură cu lumea clasică mediteraneană. Tipul ideal al iatromantului, devot al zeului Apollon din Hyperboreea, este compus, potrivit lui Culianu, din trăsături care nu se actualizează în totalitate la un singur extatic, dar pot da seama de întreaga serie: abțință, previziune, taumaturgie, ubicuitate, anamneza vieților precedente, călătorii extatice sau în spațiu (EE, 29).

Intenția istoricului religiilor de a reconsidera teoria contactelor culturale între Asia și bazinul mediteranean îl situează în siajul unei tradiții strălucite ce debutează cu lucrarea *Psyché* a lui Erwin Rohde. Filologul german consideră că ideea unui suflet separabil de corp a fost introdusă în Grecia prin cultul trac al lui Dionysos, care a dat naștere credinței „într-o viață nepieritoare și independentă a sufletului” (Rohde, 231). Apariția unei noi concepții despre suflet în Grecia arhaică este articulată de o idee-unitate, detectabilă în recuzita romantică și redată foarte bine de metafora lui Rohde: dionysismul ar fi reprezentat „picătura de sânge străin din vinele grecilor”³¹. Paternitatea formulei poate fi atribuită, într-un fel, lui Nietzsche care, în „Note coerente pentru introducere” la *Nașterea filosofiei în epoca tragediei grecești*, scrise în 1875, deplînge transformarea jocului gratuit al Demiurgului din fragmentele lui Heraclit în teleologia strictă a *Noûs*-ului la Anaxagora, în termenii următori: „nu e greacă această idee a distincției dintre corp și suflet, înțelese ca fiind unul material, celălalt imaterial” (Nietzsche, 137). Pînă după mijlocul secolului XX, puțini au fost cei care s-au aplecat asupra spiritualității grecești fără să fie seduși de ideea-unitate a intruziunii barbare în cosmosul elenic. Britanicul W.K.C. Guthrie a imaginat sosirea din nord a zeilor Dionysos (Tracia) și Apollon (Siberia)³². E.R. Dodds explică, în *Grecii și iraționalul*, apariția „șamanismului grec” prin întâlnirea dintre figura autohtonă a omului divinizat (*theios aner*) cu elemente șamanice întîlnite de greci la sciții din coloniile de la

Marea Neagră. El descrie „o linie de descendență spirituală” ce aduce practici extatice din Sciția, prin Helespont, în Grecia asiatică, trece prin Creta și coboară spre Sicilia lui Empedocle. Antidotul la „picătura de sînge străin” vine din partea studiilor fenomenologice și a celor de nuanță structuralistă. Marcel Detienne, într-o școală de interpretare ce-i numără pe Louis Gernet³³ și Jean-Pierre Vernant³⁴, păstrează elementul *theios aner*, dar mută discuția de la istoria colonizării la structura societății grecești din secolul V î. Chr.³⁵ Mircea Eliade, în lucrarea *Șamanismul și tehnicile arhaice ale extazului* (1951), evită, cu o prudență de comparatist, să-i denumescă pe extaticii zeului Apollon „șamani”, mulțumindu-se doar să analizeze elementele de similitudine și apropiere dintre cele două serii de fenomene (Eliade, Ș, 355-361). După două decenii, în volumul *De la Zamolxis la Genghis-Han*, Eliade reia, din aceeași perspectivă, prezentarea „trăsăturilor net șamanice” ale iatromanților (Eliade, Z, 43-51).

Șamanismul și tehnicile arhaice ale extazului joacă rolul de carte-referent pentru scrierile lui Ioan Petru Culianu dintre 1978 și 1984, prin care tînărul istoric al religiilor încearcă să explice asemănările dintre psihanodia mediteraneană și șamanismul asiatic. Astfel, în monografia *Mircea Eliade*, Culianu pune în legătură scrierile maestrului său despre șamanism cu cele despre yoga, ambele tratînd „structuri ce fac parte din același univers imaginar arhaic”, dar prezintă și critica lui Eliade la adresa concepțiilor lui Dodds care „extinde prea mult conceptul de șamanism” (ME, 66). În *Psihanodia*, problema denumirii pare să nu mai comporte o aceeași importanță, căci „dacă iatromanții sînt numiți șamani sau nu, este doar o chestie de convenție” (P, 62), pentru ca, printr-un demers fenomenologic și istoric, I.P. Culianu să retragă iatromanților apelativul de „șamani” în *Experiențe ale extazului*. Autorul contestă teoria contactelor culturale pentru a face din iatromanți piatra unghiulară a construcției sale: existența unui model mediteranean al extazului arhaic, independent de cel asiatic, avînd în comun trăsături importante.

Pentru ilustrarea celei de-a doua teze, Culianu detectează o serie de fenomene, alcătuită din „eschatologia celestă”, „infernul celest” și „demonizarea cosmosului”. Eschatologia celestă s-a datorat, în

parte, apariției unui „cer profund” în știința greacă, prin sistemul celor 27 de sfere concentrice, conceput de Eudoxiu din Cnid spre a da seamă de mișcările corpurilor cerești. Proces gradual cu dimensiuni complexe, demonizarea cosmosului devine o constantă a sistemelor gnostice prin alăturarea unor elemente sincretice: generalizarea eschatologiei celeste, mutarea în ceruri a purgatoriului aerian, precum și dubla influență a doctrinelor dualiste orfico-pitagoreice și a motivelor predualiste iudaice (EE, 76-77). Teza cea mai „personală” a lui Culianu (calificativul îi aparține lui Jacques Flamant) constă din identificarea unui motiv prin excelență gnostic, demiurgul cel rău, cu un întreg proces mental iudaic: îngerul Romei, Samael, numit „Principe al lumii”, devine stăpîn peste îngerii celorlalte popoare, este identificat apoi cu Satana, printr-o investire negativă, deci cu creatorul (i)responsabil al acestei lumi. Demonstrația figurează și în eseul „Religie și creșterea puterii”, ca exemplu ilustrativ al nihilismului, o ultimă încercare de supraviețuire prin propria distrugere (RP, 205-209).

Specialiștii în religiile Antichității târzii au întâmpinat cartea *Experiențe ale extazului* cu entuziasm, recunoscînd în Ioan Petru Culianu un confrate al lor și o autoritate incontestabilă în acest domeniu – „unul dintre cei mai buni specialiști în problemele legate de înălțarea și nemurirea sufletului”, scria Jacques Flamant³⁶, așezîndu-l pe savantul român în descendența unui Franz Cumont. Pe de altă parte, Giovanni Filoramo îl înfățișează pe autorul *Experiențelor extazului* deopotrivă ca un continuator al lui Ugo Bianchi (în tratarea gnosticismului și a contextelor istorice) și al lui Mircea Eliade (căci concepe, ca și acesta, hermeneutica drept singura posibilitate de salvare metodologică a istoriei religiilor). Christian Jacob observă cu justețe recentrarea lucrării *Experiențe ale extazului*, după *Psihanodia*, pe problema gnosticismului, definind studiul francez drept „o analiză a tradiției gnostice, dar și o istorie a psihanodiei în Antichitate”³⁷. Savanții citați recunosc caracterul inovator al demersului din *Psihanodia* și *Experiențe ale extazului*, acceptă respingerea tezelor vehiculate de *religionsgeschichtliche Schule*, dar îi aduc și unele obiecții. Jacques Flamant, autorul unei fecunde polemici amicale cu Ioan Petru Culianu, se arată sceptic față de teoria originilor iudaice ale gnozei,

în ciuda „uimitoarei virtuozități a demonstrației” din capitolul III, deoarece absența documentelor decisive și datate în teoria iraniană nu ar conduce în chip necesar la concluzia inexistenței vreunei probe.

Maniera în care Giovanni Filoramo își sfârșește cele două recenzii, la ediția pariziană din 1984 și la versiunea italiană din 1986, este în măsură să ne dezvăluie miza teoretică a acestei lucrări erudite. Contribuția metodologică cea mai importantă și originală a cărții rezidă în îmbinarea exigenței hermeneutice cu caracterul concret istoric, crede Filoramo, mai precis în chemarea autorului de a se proceda la un efort de redescoperire a semnificației vizionare și rituale a textelor, cu scopul de a „reconstitui practica gnostică în ceea ce are aceasta mai propriu și original” (EE, 11). Reconstituirea gnozei ca entitate vie ar presupune, potrivit lui Culianu, restabilirea legăturii dintre latura speculativă, de tip intelectualist, a gnozei și expresia sa trăită, ritualistă. Detectarea unui cadru narativ, redat prin istoria exemplară a lui Zostrianos, intelectual frustrat de lipsa experienței directe a celor învățate, duce la imaginarea, de către savant, a practicii gnostice. Tehnicile de meditație gnostice amintesc de dispăruta artă a memoriei din vremea Renașterii, căci presupun o invenție mentală, o vizualizare interioară a unor „scenarii fantastice” legate de înălțarea sufletului la cer. Paradoxal, unicul instrument de cercetare a experienței gnostice rămas la dispoziția savantului se dovedește imaginația poetică sau, potrivit lui Gilles Quispel, „exercitarea la maximum a facultăților noastre poetice”. Cu acest demers, Culianu se înscrie într-o tradiție occidentală postbelică de redescoperire a imaginarului (Henry Corbin, Gaston Bachelard și Gilbert Durand sînt numele cele mai importante), dar trimite și la finalul sceptic din *Eros și magie în Renaștere*. Nevrozele acestui veac vor fi lecuite doar atunci cînd o altă reformă ar produce „din nou, o modificare profundă a imaginației umane, spre a-i fixa alte căi și alte scopuri” (EMR, 306). Umilului savant nu-i rămîne altă șansă decît aceea de a turna picături în zidul tradiției, de a trimite în lume cărți, „răsaduri de fantasme menite unor culegători necunoscuți”, sperînd ca prin această trudă să modifice, fie și infinitezimal, imaginația înăbușită de puritanismul Reformei.

Note

1. Promisiunea aceasta nu s-a realizat. Cu excepția a trei scurte prefețe, scrise de Eliade într-un registru aproape identic, și a scrisorii entuziaste din 3 mai 1977, așezată de Culianu în deschiderea monografiei sale despre opera maestrului, aceasta avea să rămână cea mai importantă însemnare din *Jurnal* referitoare la I.P. Culianu. Este inutil de arătat ce importanță ar fi avut rîndurile respective pentru o istorie a relației Eliade-Culianu.
2. Paul Drogeanu a oferit această inspirată formulă la o masă rotundă „In memoriam Ioan Petru Culianu”, înregistrată pe 5 octombrie 1991 și difuzată pe programul I al TVR în 16 și 23 noiembrie 1991. Cu aceeași ocazie Șerban Anghelescu crede că, în *Expériences*, Culianu „își plătește tributul față de dogmele academice în vigoare”, dar într-un content anterior își amintește „de surisul ironic care transpărea în text, atunci cînd [Ioan Petru Culianu, n.n. E.I.] îmi scria din Italia despre copilăria occidentalilor de a cere un aparat critic, o bibliografie impresionantă. Și a spus: «bibliografie vreți, bibliografie vă dau». Se mișca cu o viteză uluitoare, cu o viteză cu totul ieșită din comun, cu o viteză care era cea a grației. Dar o viteză niciodată lipsită de ironie în subtext, de detașare față de această viteză”. (Am transcris din înregistrarea video-casetei, publicată în *Cotidianul. Litere, Arte & Idei* din 18 mai 1992. E.I.).
3. Cf. Czeslaw Milosz, *La pensée captive*, Gallimard, 1953.
4. În articolul „Avers și revers în istorie. Cîteva reflecții cvasi-epistemologice” din *Revista de istorie și teorie literară*, an XXXIV, nr. 2-3, aprilie-septembrie 1986, I.P. Culianu arată că izolarea, esoterismul și ortodoxia, enunțate inițial de Thomas S. Kuhn în lucrarea *Structura revoluțiilor științifice*, au devenit și caracteristici ale școlilor din cadrul disciplinelor umaniste. Exemplele alese de I.P. Culianu pentru a-și ilustra teza provin cu precădere din psihanaliză și lingvistică. Articolul respectiv își păstrează o importantă apartență întrucît pune în evidență opțiunile metodologice ale lui Ioan Petru Culianu din perioada 1981-1986.
5. În articolul „Jocul cu fantezmele”, Gabriela Gavril își susține afirmația doar cu exemple din *Eros și magie în Renaștere. 1484* și din *Pergamentul diafan*, identificînd elemente de continuitate între primele texte și aceste două cărți.
6. *Iocari serio. Știință și artă în gîndirea Renașterii* a rămas inedită pînă în 1994, an în care *Introducerea* a apărut în numărul din luna mai al

- revistei *Timpul*, iar alte două capitole au văzut lumina tiparului în *Cotidianul. Litere, Arte & Idei* (numerele din 23 mai și 18 iulie 1994), din această lucrare rămânând inedite încă alte două capitole. [*Iocari serio. Știință și artă în gândirea Renașterii* a apărut în volum la Editura Polirom, 2003, cu o postfață semnată de H.-R. Patapievici, intitulată „Jocul serios al magici” – n.ed.]
7. Consider într-o manieră oarecum arbitrară că lanțul tematic „magia renașcentistă” ia sfârșit o dată cu predarea manuscrisului *Eros și magie* Editurii Flammarion, deoarece după 1983 au urmat cursuri ținute la Groningen, Milano, Chicago, Siena, conferințe și articole pe aceeași temă. Pentru amănunte suplimentare cititorul poate recurge la nota ce însoțește capitolul „Originile științei în timpul Renașterii” din *Iocari serio (Cotidianul. LA&I, 23 mai 1994)* precum și la bibliografia I.P. Culianu oferită de Ted Anton la sfârșitul cărții *Eros, magie și asasinarea profesorului Culianu* (Nemira, 1997).
 8. Vezi articolul „Fantasmele și nihilismul”, în *Cotidianul. LA&I*, din 18 noiembrie 1996.
 9. Am prezentat, pe larg, constituirea „cutiei cu unelte” metodologice în seria de articole „Strategii de schimbare a unui cadru de cercetare în istoria religiilor la Ioan Petru Culianu” din revista *Timpul*, nr. 10, 11, 12/1997 și 1, 2/1998.
 10. H.-R. Patapievici a arătat, în articolul „Ultimul Culianu” din *LA&I*, nr. 27 (161), anul V, 18 iulie 1994, că *Istoria magiei* urma să fie „compendiul compact (cca. 350 p.) al unei monumentale *The Oxford Encyclopedic History of Magic*, pentru care Culianu își oferise oficiile de «Editor-in-Chief» și căreia îi redactase deja planul pînă în amănuntele secțiunilor, contactase colaboratorii și strînsese deja o parte din materiale”.
 11. Tema vehiculului astral al sufletului apare și în *Psihanodia* (pp. 33. 101-106), *Expériences de l'extase* (pp. 119-144), *Călătorii în lumea de dincolo* (pp. 199-219) și *Eros și magie în Renaștere* (pp. 48-54 ; 307-317).
 12. Articol publicat în *Revue de l'Histoire des Religions* 98 (1979), pp. 3-40 ; reluat integral în *Iter in Silvis* (Messina, 1981), pp. 15-52 ; publicat apoi, cu minime modificări, ca un capitol independent, în *Experiențe ale extazului* (pp. 48-67).
 13. Publicat în *Il Ragguaglio Librario* XLIII (1976) 4, pp. 126-130.
 14. *The Tree of Gnosis. Gnostic Mythology from Early Christianity to Modern Nihilism*, San Francisco, Harper, 1992, p. 26. Transcriu citatul după traducerea lui H.-R. Patapievici, inserată în postfața la volumul *Gnozele dualiste ale Occidentului*, Nemira, 1995, p. 351.

15. Următorul pasaj al lui I.P. Culianu trimite direct – deși fără să le citeze în acest loc – la lucrările de filozofie a științei ale lui Thomas S. Kuhn (*Structura revoluțiilor științifice*, Ed. Științifică, 1976) și Paul K. Feyerabend (*Against Method*, Verso, 1988 și *Science in a Free Society*, Verso, 1978).
16. În postfața la *Gnozele dualiste ale Occidentului*, H.-R. Patapievici distinge, pentru lucrările scrise de Culianu înainte de 1986, între un nivel de suprafață al cercetării și un nivel de profunzime, în care „cunoștințele sint activate și acționate de «presupoziții culturale» de adâncime care, într-o epocă dată, alcătuiesc grila interpretativă, filtrul hermeneutic al unei epoci, căreia îi conferă originalitate” (GDO, 359). În articolul „Strategii de schimbare...” am tratat despre recurența „filtrului hermeneutic” în alte scrieri ale lui Culianu, integrându-l într-o perspectivă de istorie a ideilor (în *Timpul*, nr. 12, decembrie 1997).
17. În *Psihanodia*, p. 15, Nemira, 1997.
18. Vezi însemnarea de la nota 14.
19. J.M. Bochenski, *Ce este autoritatea ? Introducere în logica autorității*, Humanitas, 1992, capitolul 4, „Tipurile de autoritate”, pp. 49-56.
20. Anul în care au fost publicate – sub titlul *Marele Lanț al Ființei. Studiu despre istoria unei idei* – prelegerile ținute la Harvard în 1933 de Arthur O. Lovejoy.
21. Conferința inițială cu același titlu a fost pronunțată în octombrie 1965, la University of Chicago, și publicată în *The History of Religions : Essays on the Problem of Understanding*, ed. Joseph M. Kitagawa, University of Chicago Press, 1976, pp. 2-38, pentru ca să fie reluată în *Ocultism, vrăjitorie și mode culturale*, publicată în 1976 la The University of Chicago și tradusă în 1997 la Humanitas.
22. Publicat în *Studi Storico-Religiosi*, n.s., 4 (1980), pp. 287-303.
23. Vezi însemnarea de la nota 12.
24. În *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religion*, ed. by R. van den Broek and M.J. Vermaseren, pp. 79-91, Leiden, Brill.
25. Apărut în *Gnosticisme et monde hellénistique*, editat de J. Ries, pp. 131-145, Louvain-la-Neuve, Peeters.
26. Din volumul *La soteriologia dei culti orientali nell'Impero Romano*, (ed.) U. Bianchi și M.J. Vermaseren, pp. 79-91, Leiden, Brill, 1982.
27. Publicat în *Revue de l'Histoire des Religions*, nr. 98/1981, pp. 57-66.
28. Apărut în *Perennitas : Studi in onore di A. Brelich*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, pp. 149-172.

29. În *Aevum*, nr. 55/1981, pp. 96-110.
30. *Ibid.*, nr. 53/1981, pp. 301-312.
31. În „Die Religion der Griechen”, 27, Kl. Schriften, I f, 338, *apud* E.R. Dodds, *Grecii și iraționalul*, Meridiane, 1983, p. 165. Precum se știe, ediția românească a acestui studiu fundamental a purtat un titlu schimbat din pricina cenzurii : *Dialectica spiritului grec*.
32. Guthrie chiar exclamă cu un patos deloc britanic : „Elenii n-au fost pentru Dionysos o cucerire ușoară”, în *Les Grecs et leurs dieux*, trad. S.M. Guillemin, Payot, 1956, p. 182.
33. Louis Gernet, *Anthropologie de la Grèce Antique*, Flammarion, 1982, capitolul „Les origines de la philosophie”.
34. Jean-Pierre Vernant, *Mit și gândire în Grecia antică*, Meridiane, 1995, capitolul „De la mit la rațiune”.
35. În articolul „Les origines religieuses de la notion d'intellect. Hermetisme et Anaxagore” din *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, nr. 2/1964. Culianu critică tocmai situarea, de către Detienne, a extaticilor apollinici în marginea societății grecești a secolul V î. Chr. (P, 78, EE, 33).
36. În *Revue des Études Latines*, nr. 63/1985.
37. În *Revue de l'Histoire des Religions*, nr. 4/1996, p. 420.

Am folosit următoarele referințe bibliografice :

- Ioan Petru Culianu, *Mircea Eliade*, Nemira, 1995 (ME)
Religie și putere, Nemira, 1996 (RP)
Psihanodia, Nemira, 1997 (P)
Eros și magie în Renaștere, Nemira, 1994 (EMR)
Avers și revers în istorie, RITL, 2-3/1986 (ARI)
Iocari serio. Știință și artă în gândirea Renașterii, Timpul, 5/1994 (IS)
Iter in Silvis, Messina, EDAS, 1981, (ITS)
Călătorii în lumea de dincolo, Nemira, 1994 (CLD)
Gnozele dualiste ale Occidentului, Nemira, 1995 (GDO)
 „Ascension” în *The Encyclopedia of Religion*, ed. by M. Eliade, I : 435a-441b, New York, 1987 (A).
- Antoși, Sorin, *Exercițiul distanței*, Nemira, 1997.
- Anton, Ted, *Eros, magie și asasinarea profesului Culianu*, Nemira, 1997.
- Bochenski, J.M., *Ce este autoritatea ?*, Humanitas, 1992.
- Eliade, Mircea, *Jurnal*, vol. II, 1970-1985, Humanitas, 1993 (J).
Șamanismul și tehnicile arhaice ale extazului, Humanitas, 1997 (Ș).
De la Zalmoxis la Genghis-Han, Humanitas, 1995 (Z).

- Foucault, Michel, *L'archéologie du savoir*, Gallimard, 1969.
- Gavril, Gabriela, „Jocul cu fantasmеle”, în *Cotidianul. LA&I.*, mai 1996.
- Lovejoy, Arthur O., *Marele Lanț al Ființei*, Humanitas, 1997.
- Patapievici, H.-R., „Ultimul Culianu”, *Cotidianul. LA&I.*, 27/1994 (UC).
„Ioan Petru Culianu, o mathesis universalis”, *Cotidianul. LA&I.*, 42/1995.
- Nietzsche, Friedrich, *Nașterea filosofiei în epoca tragediei grecești*, Dacia, 1992.
- Rohde, Erwin, *Psyche*, Meridiane, 1985.

Restul articolelor și studiilor la care nu am făcut trimitere explicită în corpul textului se găsesc în spațiul „Notelor”.

Eduard Iricinski

Cuprins

<i>Prefață</i> (Mircea Eliade)	7
Introducere	9
Notă cu privire la semnificația termenului de „extaz”	25
Capitolul I	
Iatromanții	29
Capitolul II	
Demonizarea cosmosului și dualismul gnostic	53
Capitolul III	
Războaiele cerești și gnoza	77
Capitolul IV	
Ascensiunea sufletului în misterele din <i>Spätantike</i>	97
Capitolul V	
Zborul magic	117
Capitolul VI	
Incubație și catalepsie la Plutarh	129
Capitolul VII	
Ordinea și dezordinea sferelor	149
Capitolul VIII	
<i>Pons subtilis</i>	183
Capitolul IX	
De la mistica tronului la legendele despre <i>mi'rāj</i>	195
Note și referințe	223
Postfață	
<i>Ascensiunea celestă a sufletului. Interpretări, metode și controverse la Ioan Petru Culianu</i> (Eduard Iricinschi)	297