

IOAN PETRU CULIANU

Gnosticism
și gândire modernă:
Hans Jonas



POLIROM

BIBLIOTECA

IOAN PETRU CULIANU

Colecție coordonată de Tereza Culianu-Petrescu

Ioan Petru Culianu, *Gnosticismo e pensiero moderno* : Hans Jonas

© "L'Erma" di Bretschneider, Roma, 1985

© 2006 by Editura Polirom, pentru prezenta ediție

www.polirom.ro

Editura POLIROM

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

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

P.O. BOX 1-728, 030174

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României :

CULIANU, IOAN PETRU

Gnosticism și gândire modernă : Hans Jonas / Ioan Petru Culianu

trad. de Maria-Magdalena Anghelescu și Șerban Anghelescu ;

postf. de Eduard Iricinschi. – Iași : Polirom, 2006

ISBN : 978-973-681-797-7

ISBN ePub : 978-973-46-2750-9

ISBN PDF : 978-973-46-2751-6

I. Anghelescu, Maria-Magdalena (trad.)

II. Anghelescu, Șerban (trad.)

III. Iricinschi, Eduard (postf.)

14(430) Jonas, H.

929 Jonas, H.

Printed in ROMANIA

IOAN PETRU CULIANU

Gnosticism
și gândire modernă:
Hans Jonas

Traducere de Maria-Magdalena Anghelescu
și Șerban Anghelescu

Postfață de Eduard Iricinski

POLIROM
2006

*Pentru profesorul Ugo Bianchi, în amintirea cursurilor sale
despre gnoză (1973-1974)*

întrucît fără vînt și fără stele nimic nu se întîmplă
în lumea pămîntească

Parafraza lui Sēm 27, 26-27

à l'heure où tant de nuit s'accumule, serions-nous
au bord de la vraie lumière ?

Yves Bonnefoy

(la ceasul cînd se-adun-atîta noapte, putem noi fi
la granița luminii-adevărate ?)

there were surely occasions when symbols of virtue passed into
living embodiments

Henry Chadwick

(au existat desigur ocazii în care simboluri ale virtuții au trecut
în întrupări vii)

Cuvînt de mulțumire

Habent sua fata libelli : cea pe care cititorul o are în fața ochilor a fost concepută în 1973 și a primit o primă formă într-o teză de licență prezentată în 1975 la Università Cattolica „del Sacro Cuore“ din Milano, universitate care a fost pentru mine, ca și pentru mulți alții, o *alma mater* și un refugiu salvator. De atunci încolo, obstacole de natură și esență diversă m-au împiedicat de fiecare dată să-mi realizez proiectul – rămas constant, totuși – de a-i da o formă definitivă, lucru de care nu aș fi fost în stare nici acum fără concursul mai multor circumstanțe care, la prima vedere, seamănă cu oarba selecție naturală.

Pentru realizarea acestei scurte monografii critice despre *Hans Jonas gnosticus* îi sînt profund îndatorat profesorului Ugo Bianchi, *magister* milanez abandonat, dar nu trădat, care, în mijlocul realității neconținut schimbătoare, a rămas întotdeauna pentru mine un punct de referință pentru bunăvoința sa permanentă și seninătatea judecății sale, neabătute nicicînd, de împrejurări oricît de diverse. El este cel căruia i-a revenit sarcina ingrătă – aceea a unui părinte – de a canaliza avîntul meu juvenil în forme compatibile cu rigoarea academică occidentală – transfer ce părea a nu fi reușit decît imperfect, dar care, cu timpul, a răspuns destul de bine așteptărilor. Iar cine nu a avut un maestru în măsură să le ofere discipolilor săi luxul disputei și al disensiunii nu va ști niciodată să aprecieze savoarea unică a acelor lungi discuții în care se confruntă puncte de vedere și se caută soluții : aș spune că este metoda pedagogică care îl îmbogățește cel mai mult pe studentul doritor să culeagă din documentele istorice acele constante care să-i permită să spună : *mea res agitur*. Mărturisesc că nu tocmai aceasta era poziția profesorului Ugo Bianchi, și poate că nu era nici a mea, dacă n-ar fi fost dorința de a alimenta un dialog în permanență consistent și, pentru mine, de o

importanță aproape vitală. (De altfel, mă ocupam de probleme al căror caracter tehnic părea să-i repugne chiar și maestrului.) Ceea ce nu pot cu siguranță uita este că prelegerile profesorului, al căror relief puternic încă mă urmărește, erau pline de un *potos* existențial pe care l-am adus nu o dată ca mărturie a faptului că orice istoric este un hermeneut, oricât ar vrea să exorcizeze pericolele acestei practici nerecomandabile din pricina „subiectivității” sale. Nu că aș fi un partizan al hermeneuticii ; dimpotrivă, cu timpul îmi dau tot mai mult seama că investigația istorică reprezintă o redescoperire a unor scheme obiective de universalii ideologice, care funcționează în contexte date. Istoricul nu este un hermeneut, întrucât sarcina lui nu este să negocieze cu bunuri proprii amestecate cu bunuri ale altuia, ci pur și simplu să determine funcționarea aceluia sistem de gândire care constituie obiectul cercetării sale.

Hans Jonas însuși, pe de altă parte, a arătat nu numai o dată – în circumstanțe pe care le voi menționa în *Apendicele* acestui volum – o simpatie vie pentru proiectul meu. Mulțumind aici familiei Jonas pentru ospitalitatea arătată, nu pot decât să îmi doresc ca această carte să fie în măsură a-i aduce un omagiu ilustrului filozof la cea de-a optzecea aniversare a sa.

În ce privește locurile în care s-au desfășurat cercetările mele private la subiectul cărții, cât și persoanele implicate în aceasta, vreau să mulțumesc în mod deosebit următoarelor instituții și indivizi, al căror rol a fost fundamental în diferite perioade ale activității mele : la Milano, Universității Catolice *in toto* și, *in specie*, profesorilor R. De Cesare, directorul revistei *Aevum*, și R. V. Cantalamessa, ofm, pe atunci director al Departamentului de Științe Religioase ; la Chicago, profesorului Mircea Eliade și doamnei Eliade, cât și dr. Mircea Marghescu, pe atunci profesor la University of Chicago ; la Groningen, profesorului Willem Noomen, conducătorul secției de limbi romanice ; și *last but not least*, soției mele, martor cel puțin indulgent al tuturor eforturilor mele din ultimii ani.

I.P.C.

Groningen, 19 iulie 1982

Preambul

Această carte își propune să fie un instrument de lucru atât pentru studentul care vrea să găsească în ea o rapidă prezentare a fenomenului și a istoriei studiilor despre gnosticism, cât și pentru cercetătorul care dorește o imagine succintă, dar în același timp cât se poate de cuprinzătoare, a activității lui Hans Jonas și a rolului jucat de el în istoriografia modernă a gnosticismului și în istoria ideilor în general.

În acest sens am încercat să menținem mereu prezente cele două exigențe de mai sus, dînd întregii expuneri un ton întrucîtva de popularizare, pe care îl îmbracă chiar și acele părți despre care cititorul își va da cu ușurință seama că reprezintă săpături în profunzime.

Fenomenul gnostic continuă să le pună cercetătorilor atât de multe probleme de ordin istorico-religios, istoric *tout court* și filologic, încît nimeni – și cu atât mai puțin autorul acestui *libellum* – nu își poate face iluzia că ar fi găsit soluții general valabile. Din analiza atentă a multiplelor poziții asumate de literatura de specialitate – de un volum enorm și aproape obligatoriu contradictorie în ce privește interpretarea textelor, chiar și pe plan strict filologic (mai ales în cazul documentelor originale în limba coptă) – poate cel mult să apară o oarecare sugestie timidă. În orice caz, certitudinile sînt ușor de epuizat și ipoteze diverse par să existe pînă și în privința problemelor materiale, cum ar fi locul exact în care au fost găsite codicele de la Nag Hammadi, numărul de tratate pe care le conțin, originea și apartenența sau non-apartenența cîtorva dintre aceste scrieri la gnosticism. Un caz tipic este cel al Evangheliei lui Toma (Cod. II 80, 10-99, 28), care conține 114 logia sau spuse ale lui Isus, dintre care o mare parte se găsesc, în forme mai mult sau mai puțin diferite, și în evangheliile sinoptice. Este vorba despre un text cu un

caracter desigur non-gnostic, care circula totuși în medii gnostice (s-ar putea spune că este un text perignostic, dacă utilizarea acestor barbarisme nu ar fi fost clar nerecomandată de Documentul final al Congresului internațional despre gnosticism organizat de Ugo Bianchi la Messina, în 1966). Și totuși Evanghelia lui Toma continuă să apară, de regulă, în antologiile de texte gnostice, uneori cu eticheta de [evanghelia] „Gnostică”.

În fine, tonul acestei lucrări a impus o reducere a bibliografiei la strictul necesar – cu excepția cazului lui Hans Jonas însuși, ale cărui volume sînt indicate la sfîrșitul cărții –, ea conținînd în plus și textul în limba engleză a celor două discuții pe care autorul acestei cărți le-a avut, în 1975 și în 1980, cu Hans Jonas în persoană. În ce privește studiile asupra gnosticismului, ne-am referit frecvent la următoarele culegeri tematice și la actele celor trei congrese internaționale, dintre care primul și poate cel mai celebru rămîne congresul mai sus amintit, organizat de Ugo Bianchi la Messina, în astăzi îndepărtatul 1966 :

- J. Doresse, *Les Livres secrets des gnostiques d’Egypte*, Plon, Paris, 1958.
- U. Bianchi (ed.), *Le origini dello gnosticismo*, Brill, Leiden, 1967.
- K. Rudolph (ed.), *Gnosis und Gnostizismus*, Wiss. Buchgesellschaft, Darmstadt, 1975.
- G. Widengren (ed.), *Der Manichäismus*, Wiss. Buchgesellschaft, Darmstadt, 1977.
- B. Aland (ed.), *Gnosis, Festschrift für Hans Jonas*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1978.
- H.-Ch. Puech, *En quête de la Gnose*, vol. I : *La gnose et le temps*, Gallimard, Paris, 1978.
- R. van den Broek – M.J. Vermaseren (editori), *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions presented to Gilles Quispel*, Brill, Leiden, 1981.
- J. Ries (ed.), *Gnosticisme et monde hellénistique*, UCL, Institut Orientaliste, Louvain-la-Neuve, 1982.
- B. Layton (ed.), *The Rediscovery of Gnosticism I: The School of Valentinus*, Brill, Leiden, 1980.

În ce privește informațiile asupra gnosticismului furnizate de ereziologi, ne-am referit de regulă la cea mai bună traducere italiană a textelor gnostice creștine : *Testi gnostici cristiani*, îngrijită de M. Simonetti,

Laterza, Bari, 1970, completată cu antologiile lui W. Foerster și R. Haardt în cazul unor texte neincluse în cea dintâi. Textele de la Nag Hammadi, atunci cînd nu sînt citate după diverse ediții și traduceri, sînt date conform aceluia instrument de lucru comod dar imperfect, și anume J.M. Robinson (ed.), *The Nag Hammadi Library in English*, Brill, Leiden, 1977.

În notele de subsol, volumele de mai sus sînt citate într-o abreviere inteligibilă, de ex. : Bianchi (ed.), *Le origini*. În plus, au fost utilizate abrevieri pentru următoarele opere mai des citate :

Hans Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist*, vol. I și II, 1, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1954² (1964³).

Idem, *Gnostic Religion*, Beacon Press, Boston, 1963² (1972) (traducere italiană de M. Riccati di Ceva, *Lo Gnosticismo*, SEI, Torino, 1973)

Ibidem, *The Phenomenon of Life : Towards a Philosophical Biology*, Harper & Row, New York, 1966.

Ibidem, *Philosophical Essays : From Ancient Creed to Technological Man*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, NJ, 1974.

W. Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1907.

R. Bultmann, *Il Cristianesimo primitivo*, traducere italiană de L. Zagari, Garzanti, Milano, 1964.

Introducere

Gnosticismul : date fundamentale și istoria cercetării

Gnosticismul este un fenomen istorico-religios al Antichității târzii a cărui unitate fundamentală a fost deseori negată : de fapt, nu lipsesc cercetătorii care preferă să vorbească despre școli și sisteme gnostice, mai curînd decît despre un „gnosticism” propriu-zis. Există chiar unii care observă că Părinții creștini – de exemplu Clement Alexandrinul – utilizau termenul de *gnostic* referindu-se la cei care urmau cu adevărat doctrina creștină¹, dar aici este vorba de o simplă problemă de vocabular² : utilizarea termenului *gnostikoi* pentru a-i desemna pe gnosticii noștri este, din partea Părinților Bisericii, deliberat ironică și polemică, de parcă termenul ar fi pus între ghilimele. Există cunoscători adevărați și cunoscători falși, există o adevărată înțelepciune și o „înțelepciune” falsă și corupătoare. Obținerea *gnozei* sau „cunoașterii” este un scop pe care și-l propun adepții feluritelor curente religioase din Antichitatea târzie. Evident, din punct de vedere creștin *gnoza* variilor gnostici (*multitudo gnosticorum*) nu este decît o cunoaștere iluzorie, travestită însă în cunoaștere (*pseudonymos*

-
1. Cf. Morton Smith, citat de U. Bianchi, „Le Gnosticisme : Concept, Terminologie, Origines, Délimitations”, în B. Aland (ed.), *Gnosis. Festschrift für Hans Jonas*, Göttingen, 1979, pp. 33-4.
 2. Cf. G. Sfameni Gasparro, „Fede, Rivelazione e Gnosi nel cristianesimo e nello gnosticismo”, în A. Babolin (ed.), *Il Metodo della Filosofia della Religione*, Padova, 1975, vol. I, pp. 47-133.

gnosis)¹. Pentru apologeții și ereziologii creștini există așadar o *gnoză legitimă* și o *gnoză* heterodoxă profesată de adversari, de cei ce abuzează de acest termen și merită, în derîdere, apelativul comun de *gnostici*. Conceptul de *gnosticism* își are originea deci în intuiția ereziologilor și are o nuanță negativă: este vorba despre susținătorii, diferiți în argumentația lor, înarmați totuși cu fundamentări teoretice comune, ai unei științe fără sens și goale care, adeseori dacă nu întotdeauna, este pusă pe seama unui salvator-revelator care poartă, în mod abuziv, numele de Isus Cristos. Raporturile dintre gnosticism și creștinism sînt o chestiune delicată: unii susțin că gnosticismul este o erezie creștină, alții inversează fără să ezite termenii, făcînd din creștinism o deviere colaterală a unui gnosticism precreștin; există chiar și unii care consideră gnosticismul ca o religie în sine, ale cărei puncte tangențiale cu creștinismul sînt superficiale. În orice caz, apologeții creștini erau desigur îndreptățiți să combată gnosticismul ca pe o erezie, căci, pe lîngă materialul creștin de care anumiți gnostici uzează din plin, există între cele două fenomene interferențe istorice destul de profunde spre a stîrni neliniștea păstorilor bisericii în dezvoltare. Este vorba în special despre apostazia anumitor creștini (Marcion, Basilide, Valentin), autori de sisteme gnostice sau gnosticizante și, în lipsa liniilor clare ale unei ortodoxii, există o contaminare, în special în mediile monastice din Egipt și Siria², între creștinism și gnosticism. În aceste circumstanțe, nu îi putem acuza pe Părinții Bisericii de a nu fi înțeles că, poate, gnosticismul nu era doar o erezie creștină, ci o religie în sine; pe ei nu îi anima spiritul imparțial al istoricului religiilor, ci imperativul categoric de a stăvili răspîndirea heterodoxiei, ale cărei efecte se puteau dovedi, cu timpul, dezastruoase.

1. *Ibid.*, p. 47.

2. Vezi secțiunea „Gnose et Monachisme”, în J. Ries (ed.), *Gnosticisme et monde hellénistique*, Louvain-la-Neuve, 1982, pp. 301-42.

Chiar și în această privință opiniile sînt diferite : există unii care cred că gnosticismul reprezintă un important pericol pentru biserică ; și există cei care minimalizează puterea reală a micilor grupuri gnostice care, în lipsa unei organizări unitare, se prezintă atunci ca simple derivații minore din trunchiul bisericii în marș¹. Este foarte dificil să emitem o judecată asupra importanței „pericolului” gnostic. Problema diferă în funcție de cazul concret în discuție : cu siguranță valentinismul, care avea două școli și nu puțini adepți, a luat proporții mai semnificative decît alte curente ; mai tîrziu maniheismul, care este și el o formă de gnosticism, va tulbura multe autorități religioase, între care și pe cea creștină, din cauza aspectului său universalist și a propagandei sale misionare active și eficace. Accentele vii ale polemicii împotriva diverselor forme de gnoză dualistă, și cu atît mai mult anumite exagerări pe care Părinții se poate să le fi pus pe seama adversarilor lor cu intenția de a-i discredita (de exemplu : acuzația de infanticid, chiar dacă practica avortului în contextul doctrinei și al ritualului gnostic poate conferi unei atare acuzații trăsături de veridicitate), par să indice că ponderea ideologică și socială a grupărilor gnostice nu trebuia subestimată. Poate – ca să reluăm o butadă a lui A.H. Armstrong – călătorul în Alexandria, în Egipt, n-ar fi întîlnit cîte un gnostic chiar sub fiecare portic ; dar, explorînd cîteva zile orașul, ar fi dat desigur peste destule secte.

Mărturiile ereziologilor despre gnosticism au fost privite întotdeauna cu o anumită circumspecție ; cu toate acestea, deși incomplete, informațiile sfinților Părinți asupra sistemelor și vieții gnosticilor par, cel puțin în cea mai mare parte, demne de încredere. Descoperirea textelor originale traduse din greacă în limba coptă nu pare să fi modificat radical tabloul care se desprinde din descrierile Părinților și nici să-i fi diminuat valoarea sau valabilitatea. În pofida afirmațiilor imprudente ale cîtorva specialiști,

1. Aceasta este poziția lui A.H. Armstrong în contribuția sa la volumul *Gnosis*, apărut sub îngrijirea lui B. Aland.

sîntem încă foarte departe de a putea reconstitui imaginea gnosticismului pornind exclusiv de la textele copte – și situația nu s-ar modifica, nici dacă ar mai ieși la lumină încă vreo nouă bibliotecă gnostică, aidoma celei de la Nag Hammadi. Oricît de parțiali ar fi fost ereziologii, aceștia sînt singurii în măsură să furnizeze date mai mult sau mai puțin credibile în ce privește *practicile* gnostice, cu alte cuvinte în privința consecințelor de ordin existențial și ritual pe care gnosticii le extrăgeau din premisele teoretice expuse în tratatele lor. De altfel aceste tratate se găsesc într-un număr atît de mare și prezintă o asemenea diversitate, încît par a întări presupunerea că deși, pe de o parte, în secolele II-III gnosticii ofereau un tablou la fel de haotic precum cel al sectelor protestante din secolul al XIX-lea, ei nu duceau totuși lipsă de adepți în abundență și nici de influență ideologică asupra lumii înconjurătoare.

Și, în fine, *calitatea* filozofică și persuasivă a discursului gnostic – chiar și în acele tratate ale gnozei „vulgare” care la prima vedere par, ca să mă exprim politicos, confuze – este mult mai elevată decît ar vrea să creadă unii. Întrebările fundamentale ale gnozei, dacă știi să le descoperi, sînt pur și simplu acele întrebări perene ale metafizicii care nu au încetat să fie puse de-a lungul întregii istorii a gîndirii occidentale : De ce există ceea ce există ? Care este raportul între model și copie, între abstract și concret, între formă și conținut ? Care este originea și scopul existenței ? Care este valoarea și puterea cunoașterii ?

Să ne oprim o clipă la figurile ereziologilor. Cei mai importanți sînt : Irineu, episcop de Lyon (Lugdunum Francorum), care a compus între 180 și 185 cele cinci cărți intitulate *Demascarea și respingerea falsei gnoze*, transmise pînă la noi într-o traducere latină căreia i se dă de obicei titlul *Adversus haereses* ; Tertulian (c.160-220), apologet creștin (începînd din 207 montanist), autor al unei serii de scrieri antignostice dintre care cea mai importantă este *Adversus valentinianos* ; Clement Alexandrinul (*ob. ante* 215) care, alături de diferite informații privind gnosticismul

inserate în ale sale *Tapiserii (Stromateis)*, ne-a transmis extrase dintr-o scriere din școala valentiniană orientală, intitulată în general *Excerpta ex Theodoto*; Origen (185-254), mai ales în scrierea sa polemică împotriva filozofului păgîn Celsus (*Contra Celsum*) și în *Comentariul său la Ioan*; Ipolit, episcop al Romei, căruia i se atribuie o lucrare în zece cărți (dintre acestea s-au pierdut cartea a II-a și a III-a), cunoscută în general ca *Elenchos o Refutatio omnium haeresium*; cărțile V-IX ale acestei scrieri conțin un repertoriu de aproximativ treizeci de doctrine gnostice. În secolul al IV-lea, ereziologul cel mai important este Epifaniu, episcop de Salamina din Cipru (c. 315-403), autor al scrierii *Panarion*, al cărei titlu înseamnă, în acest caz, literal „casetă conținând medicamente”, adică antidoturi contra veninului doctrinelor eretice. Caracterul scabros al cîtorva ceremonii atribuite de ereziolog anumitor grupări gnostice (de ex. borborișilor, fibionișilor și stratioticilor) a suscitat numeroase dubii în ce privește credibilitatea informațiilor sale; și totuși Epifaniu, care a avut cunoștințe de primă mînă privind cercurile gnostice, descrie ritualuri care corespund perfect premiselor ideologice ale gnosticismului. De altfel, el este un ereziolog conștiincios, redă *in extenso* texte sau fragmente de texte gnostice și reproduce chiar originalul în limba greacă al însemnării lui Irineu despre valentinieni.

Textele gnostice originale traduse în limba coptă și ajunse pînă la noi sînt conținute în așa-numitele codice Askew și Bruce (tratatul *Pistis Sophia*, cele două *Cărți ale lui Ieu* și fragmentele de scrieri necunoscute), în codicele *Berolinensis Gnosticus* 8502 (*Evangelhia după Maria*, *Apocriful lui Ioan*, *Sophia lui Isus Cristos* și *Faptele lui Petru*) și în cele treisprezece codice regăsite în decembrie 1945 la Nag Hammadi, care se află astăzi în posesia muzeului copt din vechiul Cairo.

Codicele Askew a fost editat și tradus, cu un comentariu foarte bun, de marele coptolog Carl Schmidt în 1892 și de mai multe ori de atunci încolo. Codicele Bruce a fost tradus în 1925.

Codex Berolinensis Gnosticus 8502, descoperit de același Carl Schmidt în 1896, a trebuit să aștepte anul 1955 pentru a fi editat și tradus de W. Till. Cît despre codicele descoperite la Nag Hammadi, acestea au fost publicate într-un ritm foarte lent ; la peste treizeci de ani de la descoperirea lor, în 1977, a apărut prima traducere integrală în limba engleză. La scurtă vreme după aceea s-a încheiat și ediția în facsimil a tratatelor. Acestea din urmă, traduse în coptă din greacă în ultimul sfert al veacului al IV-lea p.C., sînt în număr de cel puțin 51 și cel mult 54 (în funcție de mult controversata segmentare a codicelor X și XII). Unele dintre ele nu sînt tratate gnostice, ci creștine heterodoxe (*Evangelhia lui Toma*), ermetice (codicele VI), cărți de înțelepciune sau filozofice. Codicele, dintre care 11 erau legate în piele (cele mai multe în piele de oaie, dar și în piele de capră), sînt confecționate din 36 suluri de papirus într-un singur strat, cu excepția codicelui I, ale cărui foi sînt în trei straturi. Conservate într-un vas sigilat, cele 13 codice – cu excepția ultimelor două – nu erau deteriorate excesiv în momentul regăsirii lor, dar descifrarea și traducerea lor – chiar atunci cînd nu au fost obstructate de probleme de ordin fizic și paleografic – au întîmpinat dificultăți notabile, din pricina caracterului limbii copte, prea puțin aptă pe atunci să redea conceptele și nuanțele din greacă¹.

Alături de izvoarele acestui gnosticism care se numește de obicei „creștin”, există alte două forme de gnoză dualistă, a căror literatură se studiază separat : maniheismul, o religie universalistă fondată de Mani în secolul al III-lea, și mandeismul, ale cărui texte, în părțile lor cele mai arhaice, par să provină de asemenea din Antichitatea tîrzie.

Pe lîngă tratatele împotriva maniheenilor ale lui Augustin și ale altora, pe lîngă însemnările despre Mani ale doxografilor arabi an-Nadīm și Shahrastāni, cercetătorul are astăzi la dispoziție

1. Cf. M. Krause, „Die Texte von Nag Hammadi”, în B. Aland (ed.), *Gnosis*, pp. 217-43.

cîteva surse directe ale maniheismului. Unele dintre ele au fost găsite în regiunea Turfan din Turkestanul chinezesc (un catehism manihean, *Xuāstuānīft* sau formula de confesiune, un *Tratat dogmatic* publicat de Ed. Chavannes și P. Pelliot etc.), altele la Medinet-Mādi în Egipt, în 1930. Este vorba despre șapte codice copte din secolul al IV-lea, parte din ele pierdute la Berlin în 1945, conținînd *Kephalaia* sau *Capitolele*, *Epistolele*, *Psalmii* maniheeni, patru omilii etc. Un alt document, recent descoperit în Egipt, astăzi în posesia Universității din Köln, conține o *Viață* a lui Mani tradusă din siriană în greacă.

Cît despre mandeeni, o comunitate izolată din Irak și Iran, a cărei limbă este un dialect aramaic, ei formează încă obiectul unei cercetări etnografice. Cîteva dintre textele cele mai importante ale religiei lor (care este o „religie a cărții”, ca și maniheismul), cum ar fi *Ginzā* sau *Marea Comoară*, erau accesibile deja la sfîrșitul secolului al XIX-lea în diverse traduceri germane dintre care cea mai remarcabilă este cea a lui Mark Lidzbarski. Grație activității lui Lidzbarski și, mai tîrziu, celei a unor cercetători ca Lady E.S. Drower, E. Segelberg, R. Macuch, K. Rudolph și alții, scrierile religioase și ritualurile mandeenilor sînt cunoscute pe scară largă. Se ridică o problemă cînd este vorba de interpretarea și reconstituirea edificiului religios mandean : textele sînt texturi formate din fragmente de proveniență și dată diferită, de foarte multe ori contradictorii. Este tot atît de greu să stabilim straturile ideologice ale acestei construcții bizare, pe cît de greu este să stabilim straturile ei cronologice. În orice caz, pare că secta mandeană ar fi existat deja – conform teoriei „minimaliste” – încă din secolul al III-lea după Cristos ; în timp ce, conform teoriei „maximaliste”, ea își are originea chiar la Ioan Botezătorul și ar prezenta antecedente precreștine.

Această schiță rapidă a gnozei dualiste ar trebui să fie completată cu o referire la diverse secte islamice care cultivă fie speculații rafinate asupra creației lumii și a eonilor celești (este cazul formelor de gnoză ieșite din trunchiul ismailismului, aidoma

celor ale druzilor și nusairilor), fie variații mai mult sau mai puțin esoterice pe teme aparținînd așa-zisului „dualism popular” (este cazul, de exemplu, al yazizilor sau al așa-numiților Ahl-e haqq, „Fidelii Adevărului”). Istoria gnosticismului poate fi deci urmărită pînă în zilele noastre chiar în Occident, pe de o parte, iar pe de altă parte în Cabala ebraică, una dintre cele mai importante școli ale acesteia – născută la Safed, în Palestina – conținînd puternice elemente dualiste. Cît despre maniheism, el nu a dispărut niciodată complet: travestit în paulicianism, a reapărut cu o mare forță în Bizanț și în Tracia sub forma bogomilismului (secolul al X-lea), pentru a fi apoi exportat în Occident – în Italia și în Franța – ca doctrină a catharilor.

*
* *

Făcînd abstracție de gnoza maniheistă și de multiplele sisteme, dificil databile, ale gnozei mandeene, este necesar să ne punem astăzi întrebarea : a existat într-adevăr un corp de doctrine – cele din majoritatea tratatelor de la Nag Hammadi și, de asemenea, cele împotriva cărora se dezlănțuiau ereziologii creștini din secolele II-IV – care să poată fi definite ca „gnostice” ? Sau poate este vorba numai despre sisteme separate, puse în mod nelegitim sub o denumire comună care nu este de ordin intrinsec, structural, ci istoric și circumstanțial ?

Pentru a răspunde la această întrebare, va trebui să găsim în materialele pe care le avem la dispoziție cîteva linii de convergență tematică, care să ne permită să reducem la cîteva tipuri sistemele descrise de ereziologi, pentru a verifica ulterior dacă textele originale în limba coptă corespund aceluiași tipuri.

Din punct de vedere cronologic, Simon Magul, originar din Samaria – regiune învecinată geografic și religios cu Iudeea, unde au fost așezate la întoarcerea lor acele familii care, în timpul exilului babilonian, încheiaseră căsătorii mixte –, este primul gnostic. Contemporan cu apostolii, el este menționat în

Fapte (capitolul 8) ca unul care ar fi vrut să dobândească harul contra unei sume de bani (de unde termenii *simonie* și *simoniac*) și este de altfel protagonistul negativ al unui întreg roman istorisit în scrierile pseudo-epigrafe atribuite lui Clement, episcop al Romei (*Omiliile* și *Recunoașterile*), cît și al altor surse de o remarcabilă vechime, ca *Actus Petri cum Simone Vercellenses*, din secolul al III-lea. În esență, doctrina lui Simon afirmă că lumea nu a fost creată de un Dumnezeu chibzuit și bun, ci de îngeri subordonați lui și răi care, prin urmare, o guvernează rău. Idei similare nu erau nicidecum străine de iudaismul epocii. Dar Simon merge mai departe : el născocеște o întreagă geneză transcendentă a lumii și a omului, un sistem de emanații, un mit complex în care elementul feminin primordial joacă un rol important, și o doctrină a salvării în care lui însuși, lui Simon, care este un eon celest, îi revine rolul Mîntuitorului. Pe bună dreptate afirmă fie Irineu (I 23,4), fie ceilalți ereziologi că de la discipolii acestuia „și-a tras originea falsă gnoză”. Succesorul lui Simon a fost Menandru, urmat de Saturninus (sau Satornilus) din Antiohia în Siria, contemporan cu doctorul Basilide din Alexandria în Egipt. Celui din urmă – care este fără îndoială nu numai cel mai intelectual, ci și cel mai profund creator de doctrină gnostică – i se atribuie un sistem original. Basilide creștinează în mod radical mitul predecesorilor săi, căruia îi dă de altfel dezvoltări imprevizibile – cărora Gilles Quispel nu omite să le sublinieze accentele tragice –, foarte „moderne” în aparența lor pacifică, senină, ca de laborator¹. În esență regăsim la Basilide aceleași idei prezente la Simon și la succesorii săi : arhonții, care sînt o specie de îngeri de rang inferior, ignoranți și încrezuți, au creat lumea (și pe om) și îi țin în puterea lor. Căpetenia acestor îngeri – care, deși nu sînt întotdeauna răi în esență, sînt în permanență răi în activitatea lor – este însuși Demiurgul, creatorul lumii inferioare, care se confundă în genere cu Dumnezeuul Vechiului Testament.

1. Cf. G. Quispel, *Gnostic Studies*, vol. I, Istanbul, 1974.

Figura entității feminine (Ennoia, Sophia etc.) nu intervine în sistemul basilidian, în care este detectabilă urma unei puternice influențe elenistice, mai ales aceea a pneumatologiei universale elaborate de stoici¹. Mitul basilidian pornește de la geneza transcendentă și de la dezvoltarea cuplurilor de eoni, pentru a ajunge la separarea cosmosului în două zone : ultimul cer – cerul vizibil, sub care trăiesc muritorii – și 364 de ceruri deasupra lui ! (numărul 365 are în speculațiile aritmosofice ale basilidienilor un rol deosebit). Îngerii care controlează lumea umană creînd discordie și distrucție sînt conduși de dumnezeul iudeilor. Situația intolerabilă cere intervenția Salvatorului (Mîntuitorului), care este Isus Cristos. Acesta, fiind Intelectul prim-născut al Tatălui increat, nu ar fi putut suferi în mod real : patimile și crucificarea lui sînt o simplă aparență menită să-i păcălească pe arhonții celești². În același timp, Salvatorul revelează sufletelor umane îndurerate (în alte sisteme este vorba însă despre *pneuma*, „spirit”) calea de întoarcere în patria lor celestă.

Pornind de la această analiză sumară a sistemului basilidian, putem afirma deja că un sistem gnostic pare să prezinte, pe lîngă variabilitatea componentelor sale mitologice, următoarele trăsături distinctive constante :

- o geneză transcendentă a lumii și a omului ;
- o doctrină a separării cosmosului într-o zonă inferioară, creată de puteri de asemenea inferioare și deseori malefice, populată de neamul omenesc, și o zonă superioară ocupată de entități care derivă de la un centru unic, divin, increat ;

1. Aceeași influență este detectabilă la gnosticii numiți sethieni (cf. Hippolit V 19, 1-21), care utilizează de altfel și alte doctrine grecești, cum ar fi cea a lui Democrit.

2. Această doctrină poartă numele de docetism, în legătură cu care vezi contribuția lui U. Bianchi la volumul îngrijit de J.M. Kitagawa și Ch.M. Long, *Myths and Symbols. Studies in Honor of Mircea Eliade*, Chicago, 1969.

- o doctrină a *consubstanțialității* spirituale (sau psihice, după Basilide) a omului și a lumii eonilor divini ;
- o doctrină a salvării, care este revelația cunoașterii (gnoza) în ce privește originea și esența transcendentală a omului ;
- o *eschatologie* individuală (deseori alături de o eschatologie colectivă), cu alte cuvinte o doctrină privind itinerariul sufletului după moarte – sau chiar eliberarea lui extatică în timpul vieții, prin intermediul anumitor acte rituale și mentale.

Dacă schema de mai sus s-ar dovedi aplicabilă tuturor sistemelor gnostice pe care trebuie să le luăm în considerare, atunci am putea conchide că gnosticismul nu era un fenomen unitar numai în ochii ereziologilor creștini, ci este așa chiar în fundamentele sale teoretice. Din puținul pe care îl știm despre doctrinele profesate de Isidor, fiul lui Basilide, de Carpocrates și de fiul său Epifanes, de către Cerintus, Cerdonus, de către nicolaïți, cainiți, borboriți, fabioniți, stratiotici, arhontici etc., este posibil să deducem că ele se conformau exigențelor pe care le-am stabilit. Acest fapt poate fi demonstrat în cazul acelor sisteme asupra cărora ereziologii ne dau informații suficiente pentru a putea verifica în ce măsură este adecvată schema inductivă de mai sus (barbelognosticii, ofiții, naasenii, perații, sethienii, gnosticul Iustin etc.)¹.

Comparînd sisteme gnostice precum cel al barbelognosticilor și al ofiților pe de o parte, iar pe de altă parte cel al sethienilor lui Ipolit (V 19, 1-21), ne dăm seama dintr-odată de diferențele notabile în modul de tratare a temelor de mai sus. Cei dinții se exprimă prin *mituri* ale căror personaje sînt ipostaze (Zoe = Viața, Nous = Rațiunea, Logosul, Ennoia = Gîndirea, Charis =

1. Numele pe care ereziologii le dau grupărilor gnostice nu corespund – după unii – tradițiilor originale și autentice. În orice caz, ele pot fi utilizate în continuare, ținînd cont că este vorba, *poate*, de concepte convenționale.

Grația, Harul, Thelesis = Voința, Synesis = Inteligența etc.). Vicisitudinile acestor personaje trasează un cadru teologic susceptibil de exegeze la două niveluri, un nivel ca să spunem așa „naturalist”-mitologic, și un nivel conceptual-filozofic. Dimpotrivă, sistemul sethienilor este dintru început puternic *demitizat*, ipostazele reprezentînd în el explicit prototipuri intelectuale ale diferitelor activități și virtuți ale sufletului. Personificarea entității logico-etice este aici redusă la minimum. Prologul întîmplărilor celeste în sistemul barbelo-gnostic nu este clar : Irineu pare să postuleze, alături de existența unui Părinte de numit (*agnostos theos*, dumnezeul necunoscut al gnosticismului, adesea caracterizat ca *aoratos*, de nepătruns), și existența unui principiu virginal numit Barbelo¹. În voința sa de a i se revela lui Barbelo, Părintele a emanat eonul Ennoia (= Gîndirea) care la rîndul lui a emis Prognosis (= Preștiința) și împreună au produs alți doi eoni : Aphtharsia (= Incoruptibilitatea) și Zoe Aionia (= Viața Eternă). Barbelo privește către Părinte și concepe prin el eonul Cristos, care este perfect. Cristos cheamă la existență eonul Nous (= Rațiunea), în vreme ce Părintele emite eonul Logos (= Intelectul), așa încît de acum încolo eonii pot să se împerecheze în *syzygii* perfecte. Această tetradă primordială de *syzygii* produce, la rîndul ei, o mulțime de eoni : Autogenes (= Cel născut din sine însuși), Aletheiea (= Adevărul), cei Patru Luminători : Armogen, Raguel, David și Ileleth, uniți în *syzygii* cu eonii Charis, Thelesis, Synesis și Phronesis (Grația, Voința, Inteligența și Gîndirea). În acest punct, Autogenes emite Omul perfect,

-
1. Explicația numelui Barbelo este prea puțin clară. De obicei, el este derivat dintr-o expresie aramaică, care înseamnă „Dumnezeu-e-în-patru”, indicînd cuaternitatea divină. F.C. Burkitt derivează însă Barbelo dintr-un cuvînt copt care înseamnă „sămînță”. Teoria lui a fost în mod just respinsă de S. Giversen, după care este imposibil să căutăm în limba coptă originea unui termen aparținînd unei scrieri în greacă, tradusă în coptă cînd această limbă era abia pe cale de a se constitui ca entitate lingvistică în măsură să exprime abstracțiuni de un grad mai complex.

numit Adamas, nume care îl desemnează deseori în doctrinele gnostice pe Protoantropos, creat incoruptibil, inalterabil (*a-damas*, cu particula *alpha* privativă), adamantin. *Syzygos*-ul lui Adam nu este altul decât Gnosis, adică cunoașterea a tot ceea ce este deasupra lui, prin care el are acces la istoria primordială a creației. Omul primordial Adamas și Gnosis produc eonul numit Lignum (= Lemnul), care este *lignum crucis*, Crucea lui Isus transformată în ipostază celestă.

Odată cu creația unui principiu feminin, Sophia, care primește și numele de Prunikos – a cărui traducere probabilă („La pruriente”) indică tocmai statutul ei de insatisfacție sexuală – , intervine separarea între cele două zone ale creației. De fapt Sophia nu are *syzygos*, ea este singură și resimte această situație ca pe o privațiune intolerabilă. Prin urmare, întorcându-se și, în consecință, întorcând spatele lumii de plenitudine divină (*pleroma*), ea privește în jos pentru a-și găsi o pereche. Nu găsește pe nimeni, dar această mișcare nepermisă generează în ea un dezgust de sine însăși. În această stare de spirit, la care se adaugă frustrarea inițială, Sophia naște un eon fără tată, care reprezintă deci o puternică anomalie, Proarchon sau Primul Principe, creatorul lumii, caracterizat de ignoranță și înfumurare. Căci el este ignorant în ce privește geneza transcendentală a lumii pleromatie și existența acesteia și este plin de aroganță, imaginându-se creatorul unic și unicul stăpîn al creației. Chiar și în lipsa unei explicații directe, putem deduce cu ușurință că este vorba despre Dumnezeuul Vechiului Testament, acel Dumnezeu care se autodefineste ca „gelos” și care-și afirmă în repetate rînduri unicitatea (de fapt, în textele gnostice se spune deseori : „de ce ar fi trebuit să-și afirme unicitatea, dacă nimeni nu i-ar fi contestat-o ?”). Acum, Ignoranța și Aroganța – conform mecanismului obișnuit al producerii eonilor gnostici – se transformă în entități personificate, care servesc drept matrice Demiurgului pentru a genera împreună Principatele, Îngerii, Firmamentele, Răul (Kakia), Gelozia (Zelos), Invidia (Phthonos), Răzbunarea (Erinyes), Dorința (Epithymia).

O dramă cu un deznodământ destul de asemănător are loc în sistemul ofiților lui Irineu (I 30, 1-15). Aici, Demiurgul cel rău și arhonții săi – împreună cu care formează o hebdomadă în care putem distinge cele șapte „planete” (inclusiv Soarele și Luna) – creează un om enorm și slab¹, căruia Sophia-Lasciva îi insuflă, fără știrea Demiurgului, o scînteie provenită din lumea superioară, astfel că omul, care în aparență este supus voinței imprevizibile a arhonților, le este în realitate superior acestora. În orice caz, omul nu poate fi salvat fără intervenția eonului Cristos, care coboară pe pămînt în forma eonului Isus, pentru a revela gnoza, adică cunoașterea genezei transcendente și a dramei cosmice care a produs ruptura între cele două zone ale lumii. Discipolii lui Isus, adică apostolii și creștinii în general, nu erau conștienți de faptul că numai *omul* Isus a fost crucificat, nu și eonul Cristos.

De altfel eonul Cristos îi acordase lui Isus un corp psiho-spiritual cu care acesta s-a arătat din nou discipolilor; la rîndul lor, discipolii au comis o a doua eroare de neiertat, aceea de a nu recunoaște natura imaterială a acestui corp. Căci într-adevăr Isus cel psiho-pneumatic, care a poposit pe pămînt optsprezece luni după Înviere, nu a dezvăluit secretele profunde ale creației decît unui foarte mic număr de aleși. Această gnoză apocrifă (termenul *apokryphos* înseamnă „ascuns, secret”) privind originea și esența omului nu este lipsită de efect; astfel, ea permite sufletului celui-care-știe (acesta este sensul lui *ho gnostikos*, gnosticul) să treacă nepedepsit prin cele șapte ceruri păzite de arhonți și, recunoscut de Mîntuitorului Isus-Cristos care stă la dreapta Demiurgului pentru a-i primi pe ai săi, să traverseze hotarul dintre cele două lumi, pentru a fi reabsorbit în lumina eternă a eonilor.

Spre deosebire de sistemele barbelognosticilor și ofiților, cel al sethienilor, descris de Ipolit din Roma, are un caracter conceptual-filozofic, care pare să ilustreze – alături de o gnoză

1. Acest motiv provine din iudaismul tîrziu.

prevalent mitologică cu ipostaze personificate – existența unei gnoze cu tendință speculativă, al cărei reprezentant este și Basilide.

Sethienii postulează existența a trei principii: lumina, tenebrele și spiritul sau pneuma la mijloc. Aceste principii nu se revelează prin percepție imediată, ci printr-o meditație graduală, care seamănă cu învățarea unei arte. În conformitate cu conceptul gnostic comun de pneuma (definit ca „rouă” sau „aspersiune”, ori „aromă” sau „umezire” a luminii), dar nu și cu poziția superioară care revine pneumei la alți gnostici, și sethienii concep pneuma ca pe o „fragranță” care iradiază pretutindeni. Cît despre tenebre, acestea sînt formate de o apă irațională (deși nu lipsită de autorefecție) care dorește cu nerăbdare contactul cu pneuma și cu lumina, pentru că altminteri ar rămîne „singură, invizibilă, obscură, lipsită de putere și de eficacitate, slabă”. De aceea ea acționează cu întreaga ei capacitate pentru a reține în sine strălucirea luminii și aroma pneumei.

Toate cele trei principii conțin nenumărate forțe atomice în permanentă coliziune unele cu altele. Din mișcarea și contactul lor apar modele – tipare sau forme care acționează asupra substanțelor ca o pecete¹. Aceste forme reprezintă ideile diferitelor organisme, ale tuturor ființelor care vor fi actualizate în creație. În special, din impactul primordial al forțelor atomice ale celor trei principii a apărut tiparul cerului și al pămîntului, care este o matrice întru totul asemănătoare celei materne. De fapt, pornind de la meditația asupra formei matricei (*matrix*) feminine, se poate percepe sau vizualiza această imagine a matricei (*matrix*) cosmice. Toate lucrurile au ieșit dintr-o *vulvă* de acest fel, în care era imprimată forma unei ființe particulare. Cînd matricele (*matrices*)

-
1. Conceptul de „pecete”, în greacă *sphragis*, este important la diferite niveluri ale speculației gnostice. Aici i se atribuie o funcție cosmogonică; în alte părți însă, *sphragis* este o figură imprimată ca un talisman în sufletul gnosticului, sau pur și simplu un talisman care slujește la împăcarea puterilor ostile în timpul ascensiunii gnosticului către Pleroma, lumea eonilor luminii.

au născut creaturile, asupra acestora s-a răspîndit aroma pneumei, laolaltă cu lumina¹. Ceea ce a produs mișcarea apelor tenebroase a fost un prim principiu, un vînt teribil care a ridicat o undă uriașă din elementul lichid inferior, feminin. Această undă-matrice a fost fecundată de pneuma purtătoare de lumină și din aceasta a rezultat omul primordial numit aici Nous, zeu perfect antropomorf, dar în același timp sclav al tenebrelor. De aceea lumina încearcă să-l salveze, să-l elibereze de corpul său întunecat – deci, în fond, de dominația celui vînt primordial care se crede în mod arbitrar părintele Nous-ului, fără să știe că el este, în realitate, fiul pneumei-lumină. În acest scop lumina pune în mișcare un mecanism de salvare pentru a recupera Nous-ul, mecanism care se suprapune într-o oarecare măsură evenimentelor din cartea Facerii, interpretate aici în manieră speculativă². O rază a pneumei grea de lumină se lasă în mod deliberat încarcerată în tenebre : este spiritul care plutește peste ape (Facere 1, 2), agitat de un vînt în formă de șarpe (aluzie la șarpele biblic). Rezultatul este creația unui nou Om, Logosul ; el este Isus-Cristos, care „pătrunde în misterele respingătoare ale matricei materne” pentru a salva Nous-ul încarcerat în tenebre³.

Mulți dintre cercetătorii care nu admit existența – nedemonstrabilă, de altfel – a unui gnosticism precreștin sînt de părere că gnosticismul, al cărui prim reprezentant pare a fi Simon din Samaria, contemporan cu apostolii, se răspîndește de la jumătatea secolului I p.C. pînă la jumătatea secolului al II-lea p.C., sub forma nenumăratelor doctrine care formează așa-zisa „gnoză populară”. Aceasta din urmă, ce nu conține în mod necesar elemente creștine (chiar dacă nu lipsesc cei care susțin contrariul), primește o puternică amprentă intelectualistă și în același

1. Aceasta ne face să ne reamintim speculațiile lui Basilide.

2. Și nu prevalent alegorică, așa cum este în sistemele mitologice de gnoză.

3. Toate acestea, după cum vedem, seamănă mai mult cu sistemul maniheist decît cu cel valentinian, reprezentantul cel mai specific al gnozei „creștine” sau creștinate.

timp creștină în speculațiile rafinate ale unui Basilide și ale unui Valentin. Cel din urmă, care se afla la Roma cam între 140 și 160 și, din cât se pare, a candidat la postul succesorilor lui Petru, este, fără îndoială, personalitatea cea mai influentă în domeniul doctrinei gnostice. Se știe puțin despre persoana sa, dar diferiți reprezentanți ai celor două școli care au apărut din învățătura sa – școala „occidentală” sau italică și școala „orientală” sau anatoliană – sînt cunoscuți prin intermediul literaturii ereziologice, destul de bogată în informații privindu-i pe „occidentali” (Ptolemeu, Heracleon), dar foarte săracă în ce privește școala „orientală”, de la care practic au ajuns pînă la noi numai *Extrasele lui Theodot* (valentinian din Bizanț din cât se pare), transmise de Clement Alexandrinul. Irineu ne informează, pe de altă parte, despre valentinianul Marcu (zis Magul), care provenea din Asia Mică și activa în valea Ronului în a doua jumătate a secolului al II-lea.

Nu vom întreprinde aici analiza feluritelor sisteme de gnoză valentiniană, pentru că vom reveni la ele în cele ce urmează. Este suficient să spunem că în ele sînt prezente toate trăsăturile distinctive pe care le-am desprins deja, inductiv, pornind de la alte sisteme gnostice.

În ce privește maniheismul, nici el nu iese din schema mai sus citată. Ca și schema sethienilor, maniheismul pornește de la conflictul original dintre Lumină și Tenebre, văzute ca două principii coetern (este adevărat că sethienii vorbesc despre *trei* principii, în conformitate cu animologia aristotelică și în contrast cu acele școli de filozofie și medicină care stabilesc echivalența *psyché* = *pneûma*, suflet = spirit), în timp ce alte sisteme (barbelognostic, ofit, valentinian etc.) vorbesc despre o ruptură între două zone ale cosmosului, care intervine la un moment dat în expansiunea armonică a ființei. Această diferență a permis disticția între două *tipuri* de gnosticism, cărora – poate în mod nelegitim – li s-a pus eticheta de „siro-egiptean” și respectiv „iranian”, ceea ce ne face să ne gîndim că în vreme ce primele (de exemplu gnosticismul valentinienilor sau al ofiților) sînt de origine

„siro-egipteană”, ultimele (cel al maniheenilor și al sethienilor) ar fi de origine „iraniană”. Doctrina sethienilor și doctrina lui Basilide, cele două surse principale ale maniheismului, nu au nimic „iranian”, în vreme ce, tot astfel, doctrina lui Ptolemeu nu are nimic „siro-egiptean”. Admițînd că cele două etichete indică nu proveniența unui anume tip de speculație, ci mediul în care respectivul tip s-a dezvoltat în mod prevalent, ne-am putea gândi că această terminologie nu a fost în fond atît de eronată și că poate fi utilizată în continuare, cu precauția necesară. Și totuși, o obiecție de natură structurală mai apare atunci cînd ne gîndim că în sistemele unor tratate de la Nag Hammadi, atribuite gnozei sethiene, sînt prezente atît tipul „iranian” cît și tipul „siro-egiptean”, la diverse niveluri și stadii ale relatării mitice. Pentru moment, putem abandona aici această problemă, la care ne vom întoarce însă foarte curînd, într-unul dintre primele capitole ale acestui volum.

Ajungem acum la tratatele gnostice în limba coptă : în ce privește *Pistis Sophia*, *Cele două cărți ale lui Ieû* (lectură posibilă a *tetragrammaton*-ului ebraic IHWH, căruia i se aplică în mod curent, prin interdicție lingvistică, vocalismul numelui divin Adonai¹) și *Apocriful lui Ioan* în cele patru versiuni ale lui, este vorba, fără nici o îndoială, de texte aparținînd familiei ofito-valentinienne, similare în multe sensuri doctrinei barbelognosticilor și celei a ofiților lui Irineu (de altfel este probabil că o parte din *Apocriful lui Ioan* a fost sursa principală a lui Irineu în redactarea însemnărilor sale despre barbelognostici). Între textele de la Nag Hammadi, unele prezintă multe puncte comune cu sistemele gnozei vulgare expuse de ereziologi. Dar altele aparțin valentinismului (*Evanghelia Adevărului*, *Evanghelia după Filip*, *Epistola către Reginus despre Înviere*). Și la acestea vom avea posibilitatea să ne întoarcem mai tîrziu.

1. V. *The Books of Jeu and the Untitled Text in the Bruce Codex*. Text editat de Carl Schmidt, translation and notes by Violet Macdermot, E.J. Brill, Leiden, 1978.



Cercetarea asupra originilor gnosticismului, începută încă din secolul al XVIII-lea, pornește de la premisa implicită că în textele, în majoritate paracreștine, transmise de ereziologi, există în realitate o materie cu siguranță străină creștinismului. Generații întregi de cercetători au privit ca pe o sarcină dintre cele mai importante discernerea originii acestor materiale și stabilirea raportului lor cu creștinismul primitiv. În legătură cu cea de a doua problemă, putem distinge două mari grupe de cercetători : cei care văd în gnosticism o erezie creștină – fără de a înceta, totuși, să-și pună întrebări în ce privește originea motivelor mitologice și a speculațiilor non-creștine din interiorul sistemelor gnostice (*teza ereziologică*) ; și cei care, spre deosebire de primii, concep gnosticismul ca pe un fenomen independent de creștinism, în pofida interferențelor sale manifeste, ideologice și istorice, cu acesta din urmă (*teza istorico-religioasă*).

Principalul reprezentant al tezei ereziologice, care are continuatori până în zilele noastre, a fost marele om de știință german Adolf von Harnack, care vedea în gnosticism *eine akute Hellenisierung des Christentums*, „o elenizare acută a creștinismului”. În această perspectivă, gnosticismul provine din impactul dintre creștinism pe de o parte și doctrinele de origine greacă și orientală coprezente în elenism, pe de altă parte. Teza lui Harnack își are fără îndoială punctul slab în conceperea unui gnosticism căruia îi lipsește orice originalitate intrinsecă : acesta ar fi un fel de conglomerat făcut din părți de proveniență diferită, care, împreună, nu dispun de nici o autonomie.

Teza istorico-religioasă a fost prezentată și apărută de diferiți cercetători, pornind de la puncte de vedere foarte diferite, adeseori contrarii și contradictorii între ele. Ele par reductibile la

cîteva poziții fundamentale, al căror conținut îl rezumăm pe scurt, citînd cîteva dintre principalii lor reprezentanți.

- 1) În secolul al XIX-lea, în euforia produsă de descoperirea egiptologiei și a asiologiei, au fost căutate originile gnosticismului atît în Egipt cît și în Babilon. În cîteva cazuri concrete, influența religiei sau a iconografiei egiptene și a religiei babiloniene asupra unor motive particulare ale mitologiei sau ale iconografiei unor curente gnostice pare foarte probabilă. Dar în general este vorba despre detalii de o importanță minoră în ansamblul structurii gnosticismului.
- 2) Demonstrarea originii *iraniene*, ne-creștine, chiar precreștine a gnosticismului a fost poziția asumată de *religionsgeschichtliche Schule*, școala de istoria religiilor germană, ai cărei principali reprezentanți au fost Wilhelm Bousset și Richard Reitzenstein. Puțin a supraviețuit astăzi din aceste eforturi, poate doar teoria originii precreștine (dar nu iraniene) a gnosticismului, care mai are încă adepți.
- 3) Cu argumente de multe ori eronate, diverși ebraizanți, începînd din a doua jumătate a secolului al XIX-lea, au văzut în gnosticism un curent religios ebraic. În diverse contexte interpretative, această teorie care pare să conțină în sine numeroși gemeni de adevăr s-a răspîndit în secolul XX și pare să cîștige astăzi tot mai mult teren.
- 4) Între cei care resping ideea originii ebraice a gnosticismului există unii, ca Hans Jonas, care observă incompatibilitatea caracterului anti-iudaic al sistemelor gnostice cu încercarea de a găsi originea lor în iudaismul însuși. Așa a apărut ideea originii *samaritene* a gnozei, deoarece caracteristica mediului religios samaritean o formează tocmai substanța sa iudeo-babiloniană și manifestările sale ostile vecinilor de teritoriu și de sînge. Într-adevăr, samaritenii sînt acei evrei care, pentru că au încheiat căsătorii mixte în Babilon, au fost expulzați din comunitatea ebraică ortodoxă stabilită în Palestina. Poziția lor este ambiguă în raport cu iudaismul.

- 5) *Last but not least*, o teorie care, mai mult decît altele, pare să servească drept punte între *teza istorico-religioasă* și *teza ereziologică* a lui Harnack, este cea a originii *grecești* (sau greco-elenistice) a gnosticismului. La adepții acestei teorii se pot distinge mai multe poziții : de exemplu, Hans Leisegang caută originile gnosticismului în elenismul considerat în totalitatea sa, în vreme ce Carl Schneider și, pînă acum cîțiva ani, cercetătoarea franceză Simone Pétrement erau convinși că gnoza ar fi fost un derivat al platonismului din Antichitatea tîrzie. Aceasta rămîne, în parte, și poziția lui Ugo Bianchi care este, totuși, autorul unei ipoteze foarte complexe asupra genezei gnosticismului, ipoteză pe care o vom expune într-unul dintre capitolele următoare ale cărții.

În ce sens au modificat documentele originale în limba coptă cercetările în curs asupra originii gnosticismului? Trebuie să amintim aici că, față de descoperirea celor treisprezece codice de la Nag Hammadi, reacțiile exegeților lor au variat între entuziasmul nediferențiat (se vorbește pe drept cuvînt despre „o nouă eră în studiul gnosticismului”) și o răceală prudentă.

În al doilea rînd, pare că interpretarea tratatelor nu ar fi făcut altceva decît să întărească pozițiile precedente ale fiecărui cercetător, cel puțin în parte. În acest sens, credem că e util să punem față în față tezele a doi iluștri specialiști, teze în care, pornind de la același obiect de studiu, se ajunge la concluzii diametral opuse. Cercetătorul american George W. MacRae¹, pornind de la existența, între tratatele de la Nag Hammadi, a unor texte gnostice ne-creștine sau cu slabe urme de creștinare, crede că noile descoperiri ar fi dat dreptate tezei lui Rudolf Bultmann, care vedea în gnosticism un fenomen ne-creștin, ba chiar precreștin.

Dimpotrivă, Simone Pétrement, pornind de la aceleași materiale, afirmă că tratatele gnostice ne-creștine de la Nag Hammadi,

1. „Nag Hammadi and the New Testament”, în B. Aland (ed.), *Gnosis*, pp. 144-57, în special 156.

departe de a aparține originilor gnosticismului, reprezintă numai dezvoltări târzii și atipice în sînul acestei „erezii” creștine¹.

Întrucît colecția de la Nag Hammadi este databilă pe la sfîrșitul secolului al IV-lea, ambele poziții se pot susține : cea a lui G.W. MacRae – care vede în aceste scrieri un produs al gnosticismului popular, înfloritor deja în prima jumătate a secolului al II-lea, dar cu rădăcini mai adînci – și cea a Simonei Pétrement, care face din ele o expresie sofisticată, decadentă a unui gnosticism creștin tardiv.

Deși cîndva am fost tentați să acceptăm noi înșine ideea unei „gnoze populare”, astăzi ne dăm mai curînd seama că sistemele de la Nag Hammadi, în pofida acelei traduceri grosolane și imperfecte copte căreia i-au rămas victime, reprezintă produse ale unui intelectualism extrem de rafinat, demne concurente ale platonismului mediu și ale neoplatonismului. Toate acestea sînt incompatibile cu pretensele lor origini „vulgare” – *Apocriful lui Ioan*, în care se dezbat probleme metafizice fundamentale, ca raportul obiectiv/subiectiv, model/copie etc., nu este un produs „popular” ; în vreme ce *Zostrianos* atinge, s-ar putea spune, o culme a sofisticării intelectuale. Acestea fie spuse pentru a diminua pretenția că tratatele de la Nag Hammadi ar fi expresia gnozei „vulgare” care înflorea în secolul al II-lea. Cît despre Simone Pétrement, ea pare de asemenea să exagereze, din moment ce, pentru a apăra teza ereziologică, vrea să creștineze pînă și sistemul lui Simon din Samaria² ; acesta pare, ce-i drept, să fi primit deja trăsăturile unei *interpretări creștine* în însemnările lui Irineu (dar suntem în anul 185, lucru pe care nu trebuie să-l uităm !), chiar dacă la origini cu greu ar fi putut avea aceste trăsături.

-
1. „Sur le problème du gnosticisme”, în *Revue de Métaphysique et de Morale* 85 (1980), pp. 145-77. Extrase lungi din acest studiu au fost redactate de J. Duchesne-Guillemin în comunicarea sa „Gnosticisme et dualisme”, apărută în J. Ries (ed.), *Gnosticisme*, ed. cit., pp. 90-101, în special 92-100.
 2. Cf. p. 98 din art. cit. al lui J. Duchesne-Guillemin.

Cui să-i dăm dreptate : „maximalistului” MacRae (el ocupă de altfel, între „entuziaștii” descoperirii de la Nag Hammadi, o poziție foarte echilibrată), care pare să forțeze concluzii pe care textele însele sînt departe de a le oferi ; sau poate „minimalistei” Pétrement care, în focul polemicii, pare să piardă din vedere unele lucruri scontate ?

Ca întotdeauna, adevărul pare să fie la mijloc : nu numai că nu există nici cea mai mică dovadă a unui „gnosticism precreștin”, dar nici ca pură convenție logică această ipoteză nu pare vrednică de crezare. Dacă admitem însă că Simon din Samaria a fost primul gnostic – și rădăcinile iudaice ale sistemului său nu trebuie să ne facă să pierdem din vedere că Simon însuși a operat o sinteză în parte originală –, va trebui să conchidem că gnosticismul este o religie în sine. La origini, el nu are în comun cu creștinismul nimic mai mult decît faptul că a apărut din același trunchi al iudaismului din Antichitatea tîrzie, lucru care explică suficient anumite tonuri comune, prezente în cele două doctrine religioase, chiar dacă ele sînt accentuate cu intensități deosebite.

Nu trebuie să excludem posibilitatea ca gnoza lui Simon și a succesorilor lui să fi dat loc, încă de la începutul secolului al II-lea, dezvoltării extraordinare a doctrinelor gnostice zise „vulgare”, care totuși, judecînd după textele de la Nag Hammadi, reprezintă opere în care s-a investit o enormă cantitate de inteligență, poate demnă de o cauză mai bună, în orice caz nu fără subtilitate și profunzime metafizică, nelipsită de o anumită măreție în căutarea ei înfrigurată a rosturilor ultime ale omului și ale lumii, în presimțita ei intensitate existențială.

În principiu putem spune că, în secolul al II-lea, se asistă la o radicală creștinare a gnozei, lucru care, în paralel cu formarea ortodoxiei creștine (procesul acesta se va încheia în secolul al IV-lea), duce la inevitabile ciocniri între gnoză și apologetica creștină. În măsura în care gnosticismul se prevalează pe nedrept de materiale creștine supuse unei clare *interpretatio gnostica*, poziția erezologică este pe de-a-ntregul justificată și justificabilă. Dar

pentru cercetător, lucrurile se prezintă în mod diferit : oricît de creștinat ar fi fost în formele sale de expresie, oricît de con-substanțială i-ar fi devenit figura unui Mîntuitor-revelator numit Isus-Cristos, gnosticismul rămînea, în esența lui, un fenomen foarte diferit de creștinism. Polemica antignostică a apologeților creștini, cît și polemica anticreștină a gnosticilor sînt, de altfel, semnul cel mai evident al acestei incompatibilități funciare a celor două religii.

Capitolul I

Interpretarea existențialistă a gnozei

Una dintre trăsăturile cele mai caracteristice și mai originale ale interpretării gnosticismului elaborate de Hans Jonas în anii 1930-1940 este accentul pus de autor pe situația existențială dedusă din doctrinele gnostice. Ecoul exegezei lui Jonas a fost de lungă durată: la distanță de decenii întregi de la publicarea primului volum din *Gnoză și spiritul Antichității târzii*, îl regăsim încă nu numai la maestrul său Rudolf Bultmann, ci și în scrierile ilustrului om de știință Henri-Charles Puech, în cele ale teologului Hans Schlier, ori ale istoricului ecleziastic Gilles Quispel. Într-un anumit sens, intervenția lui Hans Jonas – a acestui filozof, discipol al lui Martin Heidegger – a produs o răsturnare în studiile consacrate gnosticismului: pentru prima dată, cititorul era chemat să se identifice cu situația existențială a gnosticului și să-și dea seama că problemele dezbătute în acea epocă îndepărtată a civilizației noastre nu erau străine de cele ale omului modern.

Ce definește în primul rînd situația existențială a omului gnostic (*homo gnosticus*)? Totala alienare în raport cu lumea fizică, alienare care se exprimă în forme mitologice particulare.

Pentru a ilustra *logosul* gnozei (înțeles în sens heideggerian)¹, Jonas pornea, în primul său volum din *Gnosis und spätantiker*

1. *Gnosis und spätantiker Geist* I, Göttingen 1964, pp. 94-140, cf. *Lo Gnosticismo*, Torino..., pp. 68-92. În ce privește sensul termenului *logos*, vezi *Sein und Zeit* I, 1 (7) B.

Geist, de la literatura mandeană pe care o cunoștea mai ales din textele publicate de Mark Lidzbarski. La acea vreme (1934), deși codicele Askew și Bruce fuseseră publicate și traduse de Carl Schmidt, literatura mandeană apărea drept „cel mai puțin elenizat” dintre toate sistemele gnostice. Unele aspecte pe care Jonas le considera tipice pentru gnosticism păreau să lipsească din gnoza de amprentă greacă¹. Dar în volumul *Gnostic religion* – cea de-a doua ediție americană (1963) a acestuia a fost tradusă în italiană sub titlul *Lo Gnosticismo*² –, Jonas se referă deseori și la pasaje din textele gnostice de la Nag Hammadi, cîte erau publicate pînă la acea dată, mai ales la *Evangelia Adevărului*³.

După Jonas, primul mare simbol care ne introduce în discursul gnostic este cel al „vieții străine”⁴. Omul este străin de lume, în sensul că nu îi aparține, este un „nicht Her-gehörige”⁵ și trebuie să suporte toate consecințele „destinului celui străin”⁶. La început, condiția „străinătății” se definește în raport cu lumea alogenă în care străinul este „aruncat”. Dar ulterior, cînd străinul se obișnuiește cu existența-în-lume, străinătatea sa își schimbă conținutul: acum el a devenit „străin” în raport cu originile sale. „Străinul care *nu se pricepe se pierde (verirrt sich)* în străinătate (*Fremde*), se rătăcește în ea; dar cînd ajunge *să se priceapă* deja destul de bine, el *uită* de astă dată adevărata lui străinătate (*Fremdheit*) și se pierde acum într-un alt sens în străinătatea (*Fremde*) în care *decade (verfällt)*, în care se simte acasă și astfel *se înstrăinează (entfremdet)* de adevărata sa origine”⁷. Există deci două „străinătăți” cu totul diferite: din transcendență omul a fost înstrăinat în lume, în care el se simte

1. *Gnosis spät. Geist* I, p. 94.

2. *Lo Gnosticismo*, pp. 68 sq.

3. *Ibid.*

4. *Gnosis spät. Geist* I, p. 96.

5. *Ibid.*

6. „Das Schicksal des Fremdlinges”, *ibid.*

7. *Ibid.*, pp. 96-7.

„înstrăinat”, „ne-la-locul-lui” (*unheimlich*)¹. Dar, cînd este gata să se obișnuiască cu această lume ostilă prin esență, se înstrăinează în raport cu transcendența, deci cu originea sa adevărată. Poziția gnosticului în lume pare încordată într-o angoasă insolubilă, provocată pe de o parte de alienarea de lume în raport cu transcendența și, pe de altă parte, de existența-străină-de-transcendență raportată la lume.

Alături de „viața străină”, un alt simbol care apare în mod clar este cel al diferitelor „lumi” și al diferiților „eoni”, „multiplicări ale sistemelor de forță demonică”² în sens spațio-temporal. Viața trebuie să locuiască undeva, dar locuința a fost construită într-o manieră inadecvată, este „strîmtă” și „obscură”. Ca simplu loc al existenței, locuința nu e importantă, vorbind din punct de vedere ontologic ; ea se poate schimba ușor, dar există și legi inexorabile care fac ca viața să aparțină ambientului în care a fost aruncată³.

Într-o formulă concisă, H.-Ch. Puech a exprimat această situație astfel :

Din experiența caracterului anormal, umilitor, dureros al situației mele actuale, din această constatare efectivă a prezenței răului în lume naște și decurge în mod spontan, precum se pare, nevoia de a-mi explica o atare situație și de a ieși din ea, de a mă elibera de rău, adică de a evada din lume, pe scurt : de a căuta și de a găsi salvarea, salvarea mea⁴.

Și Hans Schlier îl vede pe omul gnostic ca pe o ființă „aruncată în această lume străină”, în care „se visează pe sine însuși și propriul vis”⁵, formulă în care „a se visa pe sine însuși” înseamnă a fantaza în ce privește originile transcendente, iar „a-și visa

1. *Ibid.*, p. 97. Cf. și H. Schlier, „Der Mensch im Gnostizismus”, în C.J. Blecker (ed.), *Anthropologie religieuse*, Leiden, 1955, p. 68.

2. *Gnosis spät. Geist* I, pp. 98 sq.

3. *Ibid.*, 100 v.

4. Puech, *En quête de la Gnose*, Paris, 1978, I, p. 195.

5. Schlier, *art. cit.*, p. 69.

propriul vis” înseamnă pur și simplu a elabora gnoza, cunoașterea originilor. „Lumea aceasta” este beznă și omul a fost exilat în ea din locuința sa luminoasă (în mandeism, „Casa Vieții”). *Dejecția*, „a-fi-aruncat” (*Geworfenheit, geworfen-sein*) în afara „vieții”, este o categorie obiectivă pentru situația existenței în lume. Angoasat, dezorientat, fără casă, omul îndură în plus otrăvirea produsă de tenebre, bea „vinul ignoranței”¹ și este supus somnului, uitării și ebrietății². Dar în mijlocul „rumorii lumii”³, el aude „strigătul de sus”, care-l trezește, reamintindu-i de originea sa și prezicându-i eliberarea⁴. Răspunde, revigorat, strigătului și încearcă să se „reunească”, să se readune pe sine însuși din multiplicitatea lumii⁵.

Rădăcina existențială a speculației dualiste gnostice este caracterizată, după Jonas, de dubla alienare umană: în raport cu lumea și în raport cu transcendența. Ruptura nu poate fi reparată decât prin intermediul unui personaj purtător de cunoaștere salvatoare: de *gnoză*. Gnoza nu este o simplă cunoaștere intelectuală, ci mai curînd o învățătură salvatoare, care își asumă uneori un adevărat „statut ontologic”: „Evenimentul uman individual al cunoașterii pneumatice este invers proporțional cu evenimentul precosmic universal al ignoranței divine, iar în efectul său salvator este de aceeași ordine ontologică”⁶. Să reținem, pentru moment, că gnoza este „o cunoaștere secretă, revelată și salvatoare”⁷.

Gnoza are un conținut cu un dublu aspect: obiectiv și subiectiv, teoretic și practic. Conținutul teoretic al gnozei cuprinde o teologie, o cosmologie, o antropologie și o eschatologie. Teologia se ocupă de „geneza transcendentală”, de „istoria spirituală a creației

1. *Gnosis spät. Geist*, pp. 109 sq. și *Lo Gnosticismo*, p. 87.

2. *Ibid.*, 113 v. și pp. 87-91.

3. *Gnosis spät. Geist*, I, pp. 119; v. și *Lo Gnosticismo*, p. 91.

4. *Gnosis spät. Geist*, I, 120 v. și *Lo Gnosticismo*, pp. 92-106.

5. *Gnosis spät. Geist*, I, 139 și *Lo Gnosticismo*, pp. 78-80.

6. *Lo Gnost.*, p. 192.

7. *Philosophical Essays*, Englewood Cliffs, N.J., 1974, p. 264.

ca istorie a lumilor superioare”. Cosmologia reprezintă o „prelungire a genezei transcendente: sistemul existent al universului, văzut ca structură de putere care determină actuala condiție umană”. Antropologia contemplă „omul, natura și poziția sa, atît în istoria trecută cît și în sistemul prezent”. Eschatologia este „doctrina salvării, individuale și universale”¹.

Din punct de vedere practic-existențial, gnoza este o informație tehnică asupra posibilității de ieșire din situația de cădere ilustrată mai sus, o tehnică de salvare și de evadare din tirania lumii inferioare, tehnică definită de Jonas ca „realizare practică a înstrăinării de lume”, *praktisch vollzogene Entweltlichung*². Cu alte cuvinte, ea este „cunoașterea vieții”, adică a sacramentelor care se practică *acum*, a numelor care se utilizează în succesiune cînd spiritul întîlnește în ascensiunea sa puterile, după ce și-a abandonat trupul morții, și în orice caz a oricăror ritualuri sau preparațiuni etice care pot fi cerute de viitoarea trecere³. Gnoza este deci reparația alienării umane prin întoarcerea intelectuală și sacramentală la propriul Sine transcendental. Transcendența prin „cunoașterea vieții” devine o țintă precosmică și acosmică, tangibilă *hic et nunc* de către spiritul eliberat de înlănțuirea psihiei și a corpului.

În această scurtă înfățișare a poziției lui Hans Jonas în ce privește „situația existențială” a gnosticului și dogmatica gnostică, este ușor să distingem două probleme de maximă importanță. Prima se referă la raportul dintre „rădăcina existențială” și producerea sistemelor gnostice; cea de-a doua privește caracterul teoretic și practic al gnozei, adică rezultanta existențială a doctrinelor gnostice.

Răspunsurile lui Hans Jonas la aceste probleme fundamentale au cunoscut variațiuni în timp, de la *Gnosis und spätantiker Geist*

1. *Ibid.*, pp. 264-5.

2. *Gnosis spät. Geist* I, p. 17.

3. *Philosophical Essays*, pp. 271-2.

pînă la *Gnostic Religion* și au primit precizări suplimentare în alte articole ale sale.

În *Gnoza și spiritul Antichității tîrzii*, Jonas pare să fie net în favoarea tezei priorității „rădăcinii existențiale” în ce privește expresia teoretică a gnozei, deși se dezlanțuie împotriva oricărei interpretări în termeni psihologici a gnozei și afirmă chiar – mai ales în prima parte a volumului II al operei, publicat în 1954 – că nu există o soluție clară a problemei, din cauza „cercului hermeneutic” care cuprinde cei doi termeni în cauză.

Baza speculației gnostice este constituită – spune Jonas în *Gnostic Religion* – de „dualismul dintre om și lume și în același timp dintre lume și Dumnezeu..., dualitate de termeni contrari, ne-complementari... unică, pentru că dualitatea dintre om și lume o reflectă în planul experienței pe aceea dintre lume și Dumnezeu și derivă din aceasta ca din fundamentul său logic, dacă nu cumva vrem să considerăm și *invers*: că doctrina transcendentă a unui dualism lume-Dumnezeu provine din experiența imanentă a dezbinării dintre om și lume ca din fundamentul ei psihologic”¹.

În al doilea rînd, o nouă distincție apare între schema obiectivă și realizarea practică a schemei, adică între sistemul de expansiune dualistă – care explică „die *Entweltlichungstendenz*”², „tendința acosmică gnostică” (termenul folosit de Jonas îi aparține lui Max Weber) – și procedee care tind să facă spiritul uman să se întoarcă la originile sale cosmice („praktisch vollzogene *Entweltlichung*”).

În *Gnosis...*, vol. I, Jonas transferă această problematică pe plan pur metodologic. El afirmă că prima fază a cercetării, adică faza fenomenologică, investighează „rădăcina existențială” (*esistenzale Wurzel*) a complexului, care trebuie postulată ca *a priori* al fiecărui „corpus de fapte” (*Zeugniskomplex*)³. Dar acest *a priori*

1. *Lo Gnosticismo*, p. 341.

2. Termenul german *Entweltlichung*, care se traduce în italiană prin „acosmico” (= acosmic; dezlumiire, n.t.) a fost folosit pentru prima oară de Max Weber în relație cu intelectualismul gnostic.

3. *Gnosis spät. Geist*, p. 8-11.

este aici o simplă ipoteză logică, și ea servește scopurilor metodologice propuse, fără a intenționa să cîștige autonomie față de materialul concret în discuție. Structurile fundamentale ale existenței istorice trebuie căutate în formele istoricității în legătură funcțională una cu alta, și nu ca provenind dintr-un nucleu abstract. „*Die Daseinshaltung*” sau „structura existenței” gnostice slujește din nou drept principiu hermeneutic în complexul cercetat. Din acest cerc hermeneutic¹ nu se poate ieși.

În *Gnostic Religion*, cercul hermeneutic cîștigă alte dimensiuni, care par să relativizeze orice abordare existențialistă a gnozei. Jonas nu mai este convins că existențialismul heideggerian ar avea acel caracter de *nec plus ultra* filozofic pe care atît el, cît și R. Bultmann se pare că îl admiseseră în tinerețe. Adică, existențialismul primelor opere ale lui Heidegger se reduce tot mai mult la o „preconcepție”. „Cercul hermeneutic” implică acum o înțelegere reciprocă a gnosticismului și a existențialismului, a unuia în lumina celuilalt².

Într-un articol mai recent, Jonas reia într-o manieră mai articulată unele pasaje din *Gnosis...*, vol. II, 1. Dar în ambele cazuri este vorba nu despre explicarea raportului între „rădăcina existențială” și expresia teoretică a gnozei, ci mai curînd despre cel dintre conținutul teoretic și conținutul practic al gnozei³.

Teoria este, pentru Joans, o *anticipare*, nu o proiecție a experienței, „ceea ce o face posibilă și nu ceea ce rezultă din ea – inversul relației pe care psihologismul se complace să o scoată în relief. Aici, ca și în alte cazuri, gîndirea obiectivă este preconditionia unei experiențe posibile”⁴. „Într-un alt sens”, continuă Jonas, „și eu consider sistemul speculativ ca pe o proiecție: dar nu ca pe o proiecție de experiențe actualmente realizate, ci mai curînd

1. Problema „cercului hermeneutic” a fost preluată de Jonas din opera lui Heidegger *Sein und Zeit* II, 3(63).

2. *Lo Gnosticismo*, pp. 335 sq.

3. *Gnosis spät. Geist* II, pp. 4-9.

4. *Philosophical Essay*, p. 303.

ca pe aceea a unei atitudini totale față de existență, a cărei explicație teoretică are propria ei urgență (*urgent concern*). Teoria explicită, deci, provine în realitate dintr-o instanță existențială ; numesc acest fapt «obiectivare» primară, mai exact ceva care are valoare transcendențială. Ea furnizează orizontul pentru experiențele actuale (*evidential experiences*) și le specifică anticipat.” Și adaugă : „fără o dogmatică antecedentă, nu ar exista mistică validă”¹.

Jonas pare să afirme că dualismul dintre om și lume ar deriva din dualismul dintre lume și Dumnezeu, dar în continuare admite că raportul între cele două este mai problematic decît se arată la prima vedere. De fapt, planul experienței reflectă planul teologic, dar și invers, „interpretul poate considera că doctrina transcendentă a unei opoziții între lume și *Dumnezeu* ar deriva din experiența imanentă a dezbinării dintre *om* și lume, cu alte cuvinte, că aceasta reflectă o condiție umană de alienare. În acest sens, cineva poate privi dualismul ca pe un invariant, un «prim principiu» *existențial* al gnosticismului, distinct de o variabilă, principiu prim *speculativ* care este utilizat în reprezentarea sa”². De altfel aceasta era poziția asumată de Jonas însuși în a sa *Gnosis...*, sau cea asumată de H.-Ch. Puech în excelentul său eseu *Phénoménologie de la gnose*.

Se deduce pînă acum că, pornind de la o „rădăcină existențială” căutată în experiența fundamentală a rupturii dintre om și lume, apare expresia teoretică a gnozei, acea teologie și acea teodicee dualistă care consacră dualismul lume-Dumnezeu. Apoi, expresia teoretică servește drept anticipare pentru experiențele actuale care sînt incluse în conținutul practic al gnozei.

Într-o comunicare din 1968, publicată în 1969 în *Journal of Religion* din Chicago și inclusă apoi în *Philosophical Essays*³,

1. *Ibid.*, pp. 303-4.

2. *Ibid.*, p. 247.

3. „Myth and Mysticism : A Study of Objectification and Interiorization in Religious Thought”, în *Philosophical Essays*, pp. 291 sq.

Jonas încerca să explice raportul complex între *mit* („reprezentare obiectivă a realității”) și *misticism* („realizare subiectivă a treptelor existenței”). Rădăcina celor doi termeni este comună: un mod de a fi al omului în lume.

În acest sens, cineva poate privi mitul ca proiecție a unei realități existențiale în căutarea propriului adevăr într-o viziune totală a lucrurilor și poate reuși să-și satisfacă la început aspirația sa primară cu ajutorul unor atare reprezentări obiectiv-simbolice¹.

Schema care reunește rădăcina existențială, mitul și misticismul ar fi următoarea: „subiectivitatea generativă (*originativa*)” este exprimată – prin intermediul obiectivării – simbolic în mitologie; iar aceasta din urmă este „subiectivizată” în misticism, cu care cercul se închide, deoarece misticismul ar reprezenta „realizarea tendinței secrete primare” a întregului proces. În acest sens se poate spune că misticismul înseamnă o întoarcere dialectică la subiectivitatea generativă (*originativa*), deci la „rădăcina existențială”².

E drept că toate acestea au un caracter întrucîtva abstract, iar cititorul va trebui să facă desigur un oarecare efort pentru a înțelege modul exact în care considerațiile de mai sus se aplică la cazul concret al gnozei.

Desigur, nu ar fi corect să traducem în termeni psihologici abordarea fenomenologică a lui Jonas. Și totuși, problema este, în fond, să înțelegem dintr-o masă de texte teoretice și dintr-un anumit număr de informații – în general prea puțin credibile sau considerate ca atare – cum se înfățișa situația existențială care a impus crearea și proliferarea sistemelor gnostice, în care, așa cum în mod just au relevat atât Jonas cât și H.-Ch. Puech, pare că omul experimentează existența-sa-în-lume ca pe ceva preponderent sau exclusiv negativ.

1. *Ibid.*, p. 291.

2. *Ibid.*, p. 292.

Dacă de la nivelul discursului existențialist coborîm la acela al simplei exegeze textuale, este vorba, în fond, despre a deduce dintr-un număr de materiale *care nu ne vorbesc în mod explicit*, care este justificarea, în ordinea experienței, a rupturii dintre om și lume, explicită în dualismul gnostic.

Dat fiind că nu se poate cere tuturor cercetătorilor preocupați de gnoză să împărtășească principiile fenomenologiei heideggeriene, întrebarea poate fi exprimată în termeni și mai prozaici : care era atitudinea fundamentală a omului față de lume, ce ne frapează cel mai tare la lectura textelor gnostice ?

Hans Jonas, H.-Ch. Puech, H. Schlier cred că *homo gnosticus* experimentează existența-sa-în-lume în termeni de *ruptură*, de alienare, de situație incomodă. Din contra, alți exegeți ai doctrinelor gnostice consideră că sentimentul fundamental al gnosticului nu era cel de ființă străină în lume, ci mai curînd acela de a fi un ales și de a aparține unei comunități acosmice de salvare, pe scurt : acela de *a fi deja mîntuit*¹.

Din punct de vedere fenomenologic-existențial, analizele lui Hans Jonas și ale lui H.-Ch. Puech par ireproșabile ; totuși nu se poate nega faptul că și pe un plan mai puțin teoretic, dacă vrem psihologic, abordarea de mai sus pare că se susține. Într-adevăr gnosticul, care face parte dintr-o comunitate a salvării, poate să depășească experiența traumatică a existenței-străine-de-lume, admitînd că ar fi avut-o vreodată ; în al doilea rînd, o atare experiență nu pare deloc necesară pentru a adera la gnoză, pentru că nimic nu ne împiedică să credem că sentimentul răului-de-lume ar fi pur și simplu conținutul negativ al gnozei înseși (cum bine a observat H.-Ch. Puech) și, ca atare, tot atît de susceptibil de revelație ca și conținutul pozitiv, salvator, al gnozei. Cu alte cuvinte, experiența rupturii om-lume nu este originară, ea are nevoie să fie revelată : gnosticii noștri se poate să fi fost un soi de

1. Aceasta este în special poziția adoptată de Barbara Aland în diferite studii.

marxiști din Antichitatea târzie, care „deschideau ochii” anumitor persoane nu asupra „luptei de clasă” și asupra inegalității societății capitaliste, ci asupra faptului că lumea în sine ar fi fost ceva rău. Aceasta nu presupune din partea adeptului o identificare cu situația gnostică înaintea azeziunii la o comunitate a salvării.

Dacă situația se prezintă astfel, este legitim să ne întrebăm dacă revelația conținutului negativ al gnozei nu avea o pondere infinit mai mică decât revelația conținutului ei pozitiv, atât teoretic cât și practic.

Pentru a încerca să dăm o soluție acestei probleme, semnalată de altfel și de U. Bianchi într-unul dintre articolele sale recente¹, trebuie să ne întoarcem la „cercul hermeneutic” al lui Jonas. În termeni simpli, acest „cerc hermeneutic” nu înseamnă altceva, în cazul în discuție, decât faptul că nu posedăm nici o informație biografică privind persoana vreunui gnostic și că trebuie să conjecturăm situații psihologico-„existențiale” pornind numai de la texte speculative, teoretice. Sigur, o atare explicație are ceva banal și evident ; și totuși se pare că B. Aland pornește tocmai de la aceasta când opune interpretării existențiale a lui Jonas o exegeză proprie în care „bucuria de a fi deja mântuit” a gnosticului dobîndește o valoare și o pondere infinit mai mare decât durerea sa de a se simți prizonier în lume. Această idee este demnă de considerație mai ales dacă ne gândim că anumiți ereziologi, în primul rînd Epifaniu, au atribuit diferitelor grupări gnostice (cărora li s-a aplicat în mod abuziv eticheta de „libertine”) ritualuri licențioase, care par să acrediteze ideea Barbarei Aland că în sectele gnostice ar fi fost prezentă o anumită „bucurie a vieții”. Mulți au văzut în aceste mărturii ale apologetilor creștini simple exagerări, menite să le discrediteze adversarii. Pe de altă parte, toate textele originale în limba coptă, fără excepție, provin de la curenți ascetice și encratite în polemică cu așa-zii

1. „Le gnosticisme et les origines du Christianisme”, în Ries (ed.), *Gnosticisme*, pp. 211-28.

„libertini” ; de aici putem trage numai concluzii negative asupra existenței gnozei „libertine”, dar nu se pot găsi doctrine care să o explice sau să o justifice.

În realitate, pentru a ne întoarce la mărturia lui Epifaniu, lăsînd la o parte caracterul scabros al ritualurilor care sînt atribuite unor anumite grupuri gnostice, această mărturie nu poate să întărească ideea că în ceremonialurile licențioase ar fi prezentă cea mai mică „bucurie de a trăi”. De altminteri, toate aceste ceremonialuri se explică cît se poate de bine pornind de la concepțiile fundamentale ale gnosticismului, de aceea nu trebuie să credem că ele ar fi fost inventate de Epifaniu însuși. Totuși, ar fi foarte dificil să detectăm fie și cel mai mic semn de „bucurie de a trăi” în practica unui *abortus provocatus*, foarte verosimilă în aceste cercuri, sau în consumarea rituală a embrionului, a sămînței virile (*semen virile*) și a sîngelui menstrual. Nici măcar acuplarea nu reprezenta acea manifestare instinctivă dezordonată care ne-ar fi putut face să ne gîndim la „desfătare” ; Epifaniu ne informează că, la fibioniți, aceasta se practica în mod ritual de 730 de ori și că de fiecare dată ea marca o etapă în ascensiunea și în coborîrea gnosticului prin cele 365 de ceruri, acompaniată de memorarea precisă a numelor și figurilor arhonților, conform unui sistem hipercomplex asupra căruia ne putem face ușor o idee citind cele două *Cărți ale lui Ieû*. Nici aici nu se află vreo urmă de hedonism dezordonat, ci mai curînd o practică rituală trudnică și penibilă, la baza căreia trebuie să presupunem tehnici cît se poate de precise de *coitus reservatus*, analoge celor pe care le cunoaștem din alte curente religioase.

În concluzie, mărturiile lui Epifaniu despre ritualurile gnosticilor „licențioși” par demne de încredere, cu atît mai mult cu cît acesta – după cum recunoaște el însuși – a fost sustras, mai mult prin voința divină decît prin rezistența sa personală, tentațiilor pe care o atare sectă i le scosese înainte sub forma unor femei diabolic de bine făcute la chip și la trup, și în plus inteligente, a căror sarcină era să îl salveze din mîinile arhontelui, adică din

mîinile Demiurgului rău al acestei lumi. Ne putem face o idee despre spiritualitatea și despre „bucuria de a trăi” care dominau în aceste conciliabule gnostice secrete, din faptul că adepții cele mai seducătoare erau trimise să facă prozeliți – adică să „salveze” sărmani damnați – și că ele își făceau un merit în acești termeni din avantajul de a fi frumoase, în fața tovarășelor lor mai puțin norocoase, urîte fiind: „Sînt un vas ales și îi pot salva pe cei aflați în greșală; dar tu nu ai deloc această putere!”¹.

Toate astea sînt prea autentice pentru a fi fost inventate și ar putea chiar să acrediteze ideea că un grup gnostic ar fi fost ceva asemănător cu „comuna ecologică” promovată astăzi de anumite feministe radicale², în care fiecare individ este chemat să reveleze potențialitatea transsexuală a partenerilor săi. În realitate, pînă și gnosticii cei mai „libertini” la care se referă Epifaniu par să se supună disciplinei rituale, nu atît pentru a răspunde dorințelor lor instinctive – cum ar vrea să ne facă să credem ereziologii –, ci pentru a realiza un anevoios plan de salvare, strict conform doctrinei lor bizare. Dacă examinăm îndeaproape atitudinea lor, observăm imediat că acesteia nu i se potrivește eticheta de „libertinism”, pentru că ea răspunde unui concept cît se poate de diferit. Într-adevăr, într-o societate puritană, libertinul era cel care își permitea să ignore principiile moralei sexuale a vremii. Calificîndu-i drept „libertini” pe gnosticii noștri, riscăm să ne facem o imagine complet greșită, derivată din reinterpretarea în termeni moderni a atitudinii lor³.

-
1. Fapt relatat de J. Doresse, *Les livres secrets des gnostiques d’Egypte*, Paris, 1958, p. 9.
 2. Cf. studiul nostru „Religione e accrescimento del potere”, în G. Romanato – M.G. Lombardo – I.P. Culianu, *Religione e Potere*, Torino, 1981. [Pentru versiunea în limba română, vezi *Religie și Putere*, București, Nemira, 1999; Iași, Polirom, 2005.]
 3. În același fel, nici adepții „comunei ecologice” de astăzi nu sunt „libertini”, pentru că ei acționează în conformitate cu anumite principii de grup – deci propun un sistem propriu de valori, care nu este interpretat conform moralei comune, ci luat, oricît ar fi de ciudat, drept ceea ce este.

În lipsa unor documente biografice privitoare la gnostici, trebuie să ne întrebăm cu adevărat dacă nu există nici un surogat, oricît de imperfect, care să ne permită să adoptăm o atitudine în dezbateră care îi opune pe susținătorii teoriei „răului-de-lume” celor ai teoriei „bucuriei de a fi mîntuiți”. La prima vedere, s-ar spune că nu există atare documente ; și totuși ele există, ba chiar ne sînt la îndemînă : este vorba despre *cadrele narrative* din tratatele în limba coptă, în care se descrie, adesea într-o manieră particularizată, starea de spirit a „receptorului” gnozei, înainte și după evenimentul salvator. Aceste mărturii, oricît ar fi de stereotipe și în general respinse de exegezele doctrinelor înseși, sînt de o importanță capitală, nu numai pentru determinarea „situației existențiale” a gnosticului în general, dar și pentru a putea preciza în ce mod era trăită experiența gnozei.

În fond, personajele mitice care primesc gnoza – fie că este vorba despre diferiți apostoli, despre Maria Magdalena sau despre personaje necreștine ca Zostrianos – sînt prototipurile gnosticului însuși ; experiența lor, atît înainte cît și după revelație, trebuia să găsească un ecou imediat în cititorul însuși, trebuia să trezească în el impresia că se referă la propria sa situație, trebuia – de-abia refuzată – să se întoarcă în el în termenii de *tua res agitur*.

Analiza atentă a cadrelor narrative ale tratatelor gnostice ne va permite poate să determinăm, cu o oarecare aproximație și prin analogie, care trebuie să fi fost starea de spirit a celui apt să primească gnoza, a celui care o primise deja sau era în curs de a o primi, cît și modul în care avea loc această experiență sau în care gnosticul putea și trebuia să se aștepte ca ea să aibă loc.

Ne lipsește aici spațiul pentru a ne ocupa de toate textele originale gnostice ajunse pînă la noi. O selecție ar trebui să fie suficientă, în vederea unui studiu mai detaliat pe care îl vom întreprinde în alt loc.

Evanghelia Mariei (Magdalena) din codicele *Berolinensis gnosticus* 8502 este un punct interesant de plecare, chiar dacă îi

lipsesc primele pagini¹. Ea se prezintă ca un dialog între apostoli și Mîntuitor. La un moment dat (9,5, pp. 66-7 Till), acesta își sărută adepții și pleacă. Ei plîng și se jeluiesc, pînă cînd Maria (Magdalena) le spune să nu fie triști, căci harul Mîntuitorului va fi cu ei. Apostolii se înseninează. Apoi Petru o invită pe Maria (Magdalena) să facă publică învățătura secretă pe care Mîntuitorul i-a revelat-o numai ei, pe care a iubit-o mai mult decît pe celelalte femei (10,3). La sfîrșitul povestirii, Apostolul Andrei se arată neîncrezător în revelația relatată de Maria. Petru se întreabă și el dacă Mîntuitorul ar fi putut alege o femeie pentru a-i încredința atare secrete și, în consecință, dacă are vreun sens ca toți să stea să o asculte. Levi (Matei) îi vine în apărare (pp. 74-7 Till).

Acest exemplu de cadru narativ a fost ales pentru a arăta că nu în toate cazurile trebuie să ne așteptăm la informații referitoare la starea de spirit a celui care primește gnoza. Este deci un exemplu negativ, dar de preț pentru a înțelege modul în care gnosticii își imaginau raporturile între discipolii aleși ai lui Isus. Petru, de exemplu, în care trebuie să vedem pe reprezentantul a ceea ce va fi creștinismul esoteric, respinge adevărata gnoză pe motive clar sexiste. Că gnosticii erau împotriva unor atitudini de acest fel pare clar dacă ne gîndim că, de exemplu, în *Apocriful lui Ioan*², i se atribuie Demiurgului rău al acestei lumi dispoziția ca „bărbatul

-
1. Codicele BG 8502 a fost publicat și tradus de W. Till în 1955 (*Die gnostischen Schriften des koptischen Papyrus Berolinensis* 8502, Berlin 1955).
 2. Pornind de la analiza cadrului narativ din diferite scrieri gnostice în limba coptă, Elaine Pagels (*The Gnostic Gospel*, New York, 1979) a scos în relief rolul important care le revenea femeilor în comunitatea gnostică. Analiza ei, care poate fi parțial acceptată, păcătuiește prin unilateralitate. Cadrul narativ al tratatelor în limba coptă reflectă variatele conflicte ale comunității creștine primitive, conflicte care tind să justifice istoric și ontologic diferențele ierarhice și rituale între grupurile gnostice și biserica primitivă. Numai în cîteva cazuri este vorba într-adevăr despre „feminism” gnostic, în timp ce în alte cazuri prevalează atitudinea encratică, ce implică o depreciere a femeii.

să fie stăpînul femeii” (61, 10-12 Till). Toate acestea erau perfect coerente cu atitudinea anti-veterotestamentară a gnosticilor, pentru că în Vechiul Testament societatea partriarhală, „masculinistă”, este făcută să-și aibă originea în rînduiala (și sub blestemul) lui Iehova.

Cadrul narativ al *Apocrifului lui Ioan* (citată aici după versiunea din BG 8502, conformă însă cu cele trei versiuni de la Nag Hammadi¹) este încă mult mai interesant. Aici se spune că Ioan, fratele lui Iacob, merge la templu și întâlnește un fariseu (al cărui nume, după NHC II, 47, este Arimanios) care îi spune că învățătorul său, Nazarineanul, și-a înșelat discipolii. Urmează povestirea lui Ioan la persoana întâi: acesta este în mod manifest contrariat și întristat de cuvintele rele și nedrepte ale fariseului. De fapt, fariseul l-a lovit în punctul său slab, căci Ioan se simte singur după plecarea Mîntuitorului, care și-a abandonat discipolii neputincioși și ignoranți. De aceea, Ioan pleacă în munți, să mediteze la originea Mîntuitorului, a Tatălui și a Eonului transcendent. Atunci cerurile se deschid și, înconjurat de o lumină acosmică și înfricoșătoare², apare un copil care îl întreabă de ce se îndoiește (20, 19-21, 16, pp. 82-3 Till ; cf. 47-48 Giversen etc.). Povestirea se încheie cu o serie de întrebări pe care Ioan le pune Mîntuitorului. Apoi acesta dispăre, iar Ioan le descrie tovarășilor săi revelațiile primite (pp.194-5 Till).

Cele două texte de mai sus ale gnozei creștine pun în mod manifest accentul pe starea de abandon și solitudine trăită de

-
1. În afară de versiunea BG 8502 publicată de Till, s-au găsit la Nag Hammadi trei versiuni ale *Apocrifului lui Ioan*. Una dintre versiunile lungi (cod. II) a fost publicată și tradusă de S. Giversen (*Apocryphon Johannis*, Copenhaga, 1963). Aceasta rămîne cea mai bună ediție a textului. Vezi și traducerea pe care M. Krause a dat-o celor trei versiuni de la Nag Hammadi (M. Krause – P. Labib, *Die drei Versionen des Apokryphon des Johannes im Koptischen Museum zu Alt-Kairo*, Wiesbaden, 1962).
 2. Speculațiile gnostice asupra luminii și a iluminării au fost studiate cu pătrundere de G. Filoramo în cartea sa *Luce e Gnosi*, Roma, 1980.

comunitatea primitivă după dispariția lui Isus. În acest caz, melancolia discipolilor este ușor explicabilă, pornind de la lipsa pe care ei o simt într-o lume din care învățătorul și salvatorul lor s-a retras. Ei sînt slabi, dezamăgiți, divizați. Nici gnoza nu are puterea de a-i reconverti, de a-i salva pe toți, pentru că cei care aparțin ramurii creștine, ca Petru, o refuză din motive futele (bineînțeles, în alte locuri, Petru însuși sau un alt apostol este cel care primește „adevărata” gnoză).

Aceste două exemple privitoare la gnoza creștină sau creștinată nu ne spun mult despre „rădăcina existențială” a gnosticismului, pentru că ele reduc în mod clar starea de disconfort experimentată de gnostic la un motiv istoric și contingent.

Apocalipsa lui Zostrianos, fără a ne oferi acele date biografice ale unui gnostic care ne-ar ajuta – poate – să găsim o soluție la problema noastră, începe totuși cu prezentarea unei situații existențiale exemplare : situația lui Zostrianos însuși, care s-a retras complet din lumea creată de cosmocrator, pentru a trăi doar pentru comunitatea celor aleși¹.

El s-a separat de tenebrele corporale, de haosul psihic (deci de starea dezordonată a minții sale) și de dorință, pasiune prin excelență feminină². A condamnat în sine însuși tot ceea ce aparține „creației moarte”, adică lumii vizibile, și a ținut pentru comunitate discursuri despre pleroma. Se pare totuși că ar fi apărut un element de disensiune care l-a îndepărtat pe Zostrianos de secta în care predica : căci el era de fapt un pur intelectual – și tocmai asta constituia, după cum vom vedea, drama sa –, în vreme ce tovarășii lui, pe cît se pare, erau mai curînd înclinați către exaltarea laturei rituale a gnozei (dacă, așa cum credem, expresia „necesitatea de a-l zămisli pe revelator” indică o practică

1. Apocalipsa lui Zostrianos este tradusă de J.H. Sieber în Robinson, pp. 368-93.

2. Să ne amintim că la sethienii lui Ipolit, *hysterai* (= matricele) cosmice sunt cele care generează toate lucrurile.

obscură sexuală). Pe lângă aceasta, Zostrianos era permanent vizitat de imagini ale unor prezențe din lumea pleromatică și medita la una dintre întrebările cele mai profunde a ceea ce putem numi „gnoza sethiană”¹ : care este raportul dintre model și copie, între existența separată a eonilor Existență, Formă, Beatitudine și fragmentarea lor, individuarea a tot ce există ? Să admitem că problema lui Zostrianos era una dintre cele mai grave la care putea să răspundă mintea gnostică² ; dar el mersese și mai departe, în sensul că își pusese întrebarea fundamentală a oricărei metafizici : *de ce există ceea ce există ?* Cum s-a întâmplat că, din unitatea nedivizată a primului principiu, au izvorât eonii Existență, Formă, Beatitudine ? Nu întâmplător, alături de *arché*, de existență și de ființa-ca-atare a ceea ce există, Zostrianos pune și *telos*, un al treilea eon, care este Beatitudinea : pentru că acesta reprezintă *scopul* existenței individuate.

Zostrianos nu încetează să mediteze în fiecare zi la toate aceste lucruri. Și totuși, chiar dacă este un ales, chiar dacă este purtătorul și portavoce al adevăratei gnoze, chiar dacă este total separat de lumea infamă a creației, *intelectualul Zostrianos nu este satisfăcut*, pentru că ceea ce îi lipsește este *experiența directă* a realităților la care meditează și pe care le predică. Și atunci hotărăște să se sinucidă și pleacă în deșert spre a se oferi fiarelor, în căutarea unei morți violente. În acest punct, gestul său disperat provoacă, *în sfârșit*, intervenția lumii luminii, care îi trimite un mesager. Trimisul îi reproșează acel *raptus* al său, care ar fi putut avea consecințe nefaste, și îi poruncește să se întoarcă să predice pentru cei aleși, care au nevoie de a fi întăriți în zelul lor și în știința lor. Mesagerul îi oferă încă mai mult : o călătorie în duh pînă în lumea eonilor, prin mijlocirea unui nor luminos care

-
1. Este vorba aici despre o formulă convențională, pentru a indica, în tratatele de la Nag Hammadi, aprofundări ale doctrinei atribuite de Ipolit gnosticilor sethieni.
 2. Cf. Basilide, *apud Acta Archelai* 67,5.

străbate rapid spațiile. Este norul gnozei, nimic altceva decît o condensare, o reducere la scară a pleromei și în același timp o vizualizare a germenului intelectual-pneumatic pe care Zostrianos îl purta deja în sine, dar care nu se manifestase încă pînă atunci. Botezat – deci adoptat – în toți eonii succesivi, vizionarul urcă pînă la cuaternitatea supremă și primește de la marele Authrounios, „care domină pe culmea” cosmosului, răspunsul la întrebarea sa privind modelul și copia. O altă entitate de lumină, Ephesech, îi furnizează în continuare informații mai amănunțite cu privire la structura și funcționarea pleromei.

Făcînd abstracție aici de conținutul acestei revelații – care este, în fond, conținutul mitologico-speculativ al gnozei –, să ne oprim la situația existențială a eroului din această apocalipsă. Gnosticul pare să se găsească în fața unei răscruci: poate să o apuce pe calea *ritualului* sau pe calea *intelectualismului*, dar ambele alternative par să nu-i ajute la nimic, cîtă vreme nu e în stare să *facă manifestă gnoza* prezentă în el însuși. A fi un gnostic adevărat – pare să ne învețe Zostrianos – nu înseamnă pur și simplu a *practica* gnoza, ca proces ritual sau ca meditație intensă. Toate acestea sînt inutile, cîtă vreme nu ai experiența directă a ceea ce cauți, cu alte cuvinte a ceea ce *știi deja*, pentru că *este deja în tine*. Ceea ce nu vrea să spună că practica comunitară sau ascetismul anahoretic ar fi inutile, nici că eliberarea ar trebui căutată în moartea voluntară (din contra, aceasta din urmă pare să provoace o cădere completă în sclavia transmigrării). Dar istoria lui Zostrianos ne învață că gnoza este o entitate vie și că eforturile gnosticului sînt relative: ceea ce importă este întîlnirea cu propriul Sine transcendental, cu acel nor luminos care, în mod paradoxal, este în același timp atît infinitul de la începutul lumii, cît și scînteia infinit de mică de spirit închisă în om.

Intelectualismul și *ritualismul* par a fi cele două căi ale gnozei, cărora nu le corespunde o „rădăcină existențială”, ci cărora le corespund doar două atitudini pragmatice în fața aceluiași scop. Dar atît într-un caz, cît și în celălalt, alternativa nu pare să se

pună în termenii de „a fi încă sclavul” lumii sau de „a fi *deja* salvat” de lume. După Zostrianos, problema fundamentală a gnosticului are, ce-i drept, un aspect intelectual, dar scopul inconștient al meditației asupra secretelor creației este cel de *a realiza identitatea între model și copie*. Pînă cînd acest rezultat nu a fost atins, alesul rămîne expus încă tuturor erorilor.

În relatarea lui Zostrianos, accentul nu cade nici pe *dejecția* ființei, nici pe euforia de a se ști ales. Cît despre salvare, ea iese din discuție, pentru că nici Zostrianos, nici comunitatea de care acesta se separă nu au obținut-o. Central în toate astea este *efortul* unuia și al celorlalți pentru a o obține, efort care nu pare să ajute la nimic pînă cînd, ajuns la limitele posibilităților sale spirituale, Zostrianos nu primește revelația gnozei înseși, care îl înfășoară ca un nor de lumină intelectuală.

A stabili „rădăcina existențială” a gnosticismului nu înseamnă a pune în termeni ontologici ceea ce trebuia să fie la *homo gnosticus* însuși o preînțelegere ontică a existenței. Documentele de care dispunem nu ne permit defel să identificăm situația omului, așa cum este descrisă în istoria creației lumii inferioare, cu situația adeptului însuși. Cu alte cuvinte, experiența „dejecției” nu trebuia să precedă în mod necesar, ca un a priori de care nu se poate face abstracție, accesul la comunitatea gnostică. Dar odată investit cu titlul de ales, membrul unui cerc gnostic trebuia să transforme în experiență proprie ceea ce doctrina grupului său prezenta în termeni ontologici. Pînă la acest punct, este dificil să găsim un punct slab în analizele lui H. Jonas și H.-Ch. Puech.

Lucrurile se prezintă în mod diferit dacă abandonăm ontologia fenomenologică heideggeriană și ne întrebăm pur și simplu *unde* cade accentul în gnosticism: pe „dejecția” existenței sau pe faptul de a fi salvați? Pentru Hans Jonas, care apără poziția intelectualistă, adică abordarea „masculină” a gnozei, dejecția reprezintă un *prius* existențial din care izvorăsc speculațiile gnostice; pentru Barbara Aland, care susține poziția ritualistă – o abordare a gnozei datorată sensibilității „feminine” –, bucuria salvării este cea care primează în sistemele gnostice.

Din cele spuse, este ușor să ne dăm seama că ambele poziții de mai sus par să negligeze un fapt esențial : singurul lucru care contează în gnosticism este obținerea gnozei. Gnosticul, chiar dacă s-a separat de lume, dacă a abandonat stadiul comun de dejecție, nu este totuși salvat pînă cînd nu a făcut personal și intim experiența gnozei. Puțin importă dacă alege calea „masculină” sau calea „feminină”, calea meditației sau pe cea a practicii rituale : ceea ce contează într-adevăr este rezultatul pentru care el se străduiește intens.

Este semnificativ faptul că, în *explicit*-ul tratatului *Zostrianos*, vizionarul gnostic nu este confirmat în practicile sale intelectuale, ci pur și simplu în zelul său, în efortul său suprauman de-a căuta înțîlnirea directă, față către față, cu gnoza :

„Nu ați venit aici spre suferință, ci ca să scăpați de ceea ce vă leagă. Eliberați-vă pe voi înșivă, și ceea ce v-a legat va fi dezlegat. Salvați-vă voi înșivă, pentru ca (gnoza ?) să vă salveze”¹.

*
* *

În momentul istoric în care a fost formulată, interpretarea existențialistă a gnozei a fost revoluționară.

Pentru prima oară în istoria acestor studii, Hans Jonas, pornind de la descrierea „poziției existențiale” (*Daseinshaltung*) gnostice, a reușit să descopere unitatea gnosticismului și să o difinească în termeni clari și pertinenti.

Pentru partea istorico-religioasă a lucrării sale *Gnoza și spiritul Antichității târzii*, izvorul principal al lui Hans Jonas a fost cartea lui Wilhelm Bousset *Hauptprobleme der Gnosis* (1907), de

1. Textul lui *Zostrianos* este lacunar, așa încît cu greu ar putea servi drept exemplu în fundamentarea vreunor ipoteze. Dar ideea de atlet gnostic, a gnosticului ca un truditor pe cîmpul dificil al sufletului și al minții este proprie mai multor tratate de la Nag Hammadi, cum ar fi de exemplu *Cartea lui Toma Atletul* (II,7), care nu trebuie confundată cu *Evangelia după Toma*, negnostică.

unde este extrasă și cea mai mare parte a exemplelor utilizate de Jonas.

Bousset, un mare istoric al iudaismului și al religiilor Antichității târzii, observase în mod evident că dualismul reprezintă una dintre „problemele esențiale” (*Hauptprobleme*) ale gnozei¹. Și totuși el făcuse din dualism un motiv gnostic alături de altele, fără să-i atribuie acel rol de condiție *sine qua non* pe care i-l atribuie Jonas.

Căci, așa cum s-a spus deja, dualismul este cel care caracterizează în primul rînd gnoza, un dualism cosmologic și antropologic de care ne vom ocupa în capitolul următor din acest volum.

Odată descoperită această constantă, s-a intrat în posesia unui criteriu sigur nu numai pentru a deosebi gnosticismul de alte produse culturale ale Antichității târzii, ci și pentru a-l defini și a-l înțelege în esența sa.

Cum am văzut deja, interpretarea existențialistă a gnozei, fără a fi fost depășită, ridică astăzi cîteva întrebări. Meritul său major a fost de a fi pus problema constantelor, a structurii și a tipurilor de gnoză. Chiar dacă nu a fost ignorată de cercetările anterioare lui Jonas, această problemă a primit pentru prima oară, în cartea *Gnoza și spiritul Antichității târzii*, atenția pe care o merita.

1. Pentru atitudinile critice în privința lui Bousset ale lui H.H. Shaeder, cf. recenzia mea la cartea lui Jonas *Lo gnosticismo*, în *Aevum* 1975 și articolul meu „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*, Leiden, 1982, pp. 276-300, cît și cartea mea : *Psychanodia I : A Survey of the Evidence concerning the Ascension of the Soul and its Relevance*, vol. I, Leiden, 1983. Vezi și art. meu „Ascension” în *Encyclopedia of Religion*, New York, 1985, și diverse alte contribuții în *Revue de l'Histoire des Religions* 1979 etc. O ultimă contribuție este în lucru pentru *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*.

Astăzi, în fața mulțimii de texte originale în limba coptă, sarcina cercetătorului nu este atât aceea de a verifica teoria lui Jonas, cât de a-și repune întrebarea la care eminentul filozof a răspuns cu cincizeci de ani în urmă, pornind de la mărturii în parte mai puțin credibile sau, în orice caz, indirecte. Numai viitorul va putea spune dacă, măcar în parte, analiza lui se va demonstra adecvată și pentru noile documente ale gnozei.

Din păcate, există unii care, într-o manieră agresivă și acritică, sînt prea repede gata să uite rolul istoric reprezentat de Hans Jonas în cercetarea din domeniul gnozei. Și nici n-ar putea fi altfel, căci numărul „specialiștilor” sau al falșilor specialiști, numărul *multitudo gnosticorum* a devenit atât de mare, încît el pare a scăpa astăzi de sub controlul implicit al tradiției academice.

Capitolul II

Structurile și tipurile de gnoză

După Jonas, conținutul teoretic al gnozei cuprinde o teologie, o cosmologie, o antropologie și o eschatologie. Un factor important în doctrinele gnostice

...este statutul particular al gnozei în fiecare dintre stadiile prin care se deplasează problema metafizică. O pierdere a gnozei este suferită de divinitate în drama primordială, pierdere care acoperă câteva părți ale divinității, modificând condiția întregului. O pierdere de gnoză funcționează în aroganța și în înșelăciunea creației demiurgice și este permanent încorporată în lumea care rezultă de aici. O dorință de gnoză, cerută de lume și menținută activ în puterea sa, caracterizează existența terestră a omului ; în timp ce o restaurare a gnozei este vehiculul salvării¹.

Mișcarea gnozei se desfășoară pe două axe : una temporală și una spațială (desfășurarea eonilor pleromei). Ea are un caracter *dinamic* fără echivoc, care poate fi comparat cu concepția hegeliană a existenței universale.

Astfel, istoria creației – o istorie a Sinelui divin – este emanaționistă. Și, cum mișcarea se produce inevitabil în jos, ea este o istorie a «devoluției» (*devolution*). Ceea ce este mai jos este și mai târziu (*what is lower is later*): această axiomă ontologică, atât de opusă lui Hegel și oricărui evoluționism modern, este

1. *Philosophical Essays*, p. 256.

împărtășită de gnosticism cu toate «schemele verticale» ale Antichității târzii – ceea ce uneori a primit numele de schema «alexandrină» a speculației, care, din punct de vedere psihologic, culminează cu Plotin¹.

Istoria gnostică a creației-devoluției se distinge de neoplatonism prin caracterul ei *catastrofic* și prin forma *mitologică* de expresie, în vreme ce decăderea existenței la Plotin se petrece prin mișcarea autonomă a unor concepte impersonale. Nu este vorba numai despre o diferență de formă, ci și de substanță.

Una dintre particularitățile sistemelor gnostice constă în faptul că dintr-un început monist se dezvoltă rezultate dualiste². H. Jonas nu este singurul care a scos în relief această particularitate : în 1947, S. Pétrement vorbea despre „paradoxul” gnostic³, în timp ce U. Bianchi vorbește despre dualism-monism gnostic⁴.

Dualismul este condiția *sine qua non* a multiplelor forme de gnosticism. Este vorba despre un „dualism fundamental de termeni antitetici, necomplementari”, care ia două forme : dualism între om și lume pe planul experienței, și dualism lume/Dumnezeu pe planul teoretic și teologic.

Mitul gnostic în care situația dualistă este implicită are patru termeni : transcendența divină, puterile inferioare, omul și salvarea. Transcendența este înțeleasă în două sensuri : ca transcendență absolută a ființei supreme și ca transcendență „moderată” a ierarhiei pleromei. Transcendența ființei supreme este, din punct de vedere tipologic, extramundănă ; din punct de vedere ontologic, acosmică, chiar anticosmică ; din punct de vedere

1. *Ibid.*, pp. 265-6.

2. *Ibid.*, p. 266.

3. S. Pétrement, *Le dualisme chez Platon, les Gnostiques et les Manichéens*, Paris, 1947, pp. 276 sq.

4. În *Dualismul religios (Dualismo religioso)*, Roma, 1958), U. Bianchi a publicat numeroase contribuții asupra acestui subiect, dintre care unele sînt reluate în ale sale *Selected Essays on Gnosticism, Dualism and Mysteriorosophy*, Leiden, 1979.

epistemologic, Dumnezeuul suprem este în mod natural necunoscut (*naturaliter ignotus*) și strict incognoscibil. Cît despre ipostazele pleromei („Om”, „Sophia”, „Cristos” etc.), acestea moderează, prin caracterul lor parțial failibil, transcendența radicală și ireducibilă a divinității supreme.

Puterile inferioare cuprind Demiurgul („creator imperfect, orb și rău”) și arhonții.

Cît despre om, acesta este un compus psiho-fizic în care se află prezent spiritul transcendent, care este identic sau con-substanțial cu Dumnezeuul suprem și transmندان.

Salvarea se obține prin funcția soteriologică a gnozei. Istoria umană este o continuă „devoluție” care presupune o regresieune a gnozei și cere „*revelația* ca vehicul necesar al progresului”.

În ce privește *păcatul*, el nu este uman, „ci aparține eonilor care au provocat dezagregarea ordinii superioare ; nu este uman, ci divin, el apare înaintea creației, și nu cu ea. Această deosebire față de poziția iudeo-creștină stă chiar în centrul fenomenului gnostic. Este concepția care, între altele, a făcut gnosticismul incapabil de a asimila orice semnificație gravă a întrupării și a crucii”¹. Tipul acesta special de „păcat” a fost definit de U. Bianchi cu termenul tehnic de „culpă antecedentă” („colpa antecedente”) ², tocmai pentru a nu fi confundat cu păcatul originar.

Dualismul gnostic prezintă, după Jonas³, două tipuri fundamentale : tipul „siro-egiptean” și tipul „iranian”. Pentru Jonas, acești termeni includ și o referire istorică, dacă nu la mediul originar, cel puțin la mediul în care fiecare dintre cele două tipuri a atins dezvoltarea sa maximă.

Tipul „siro-egiptean” se împarte, după Jonas, în două grupuri : un grup „masculin” și un grup „feminin”. Grupul „masculin” se subîmparte în „sisteme cu trei principii” (*Cartea lui Baruh*, perații,

1. *Philosophical Essays*, p. 271.

2. Cf. U. Bianchi, „Péché originel et péché antécédent”, în *RHR* 170 (1966), pp. 117 sq.

3. *Gnosis spät. Geist* I, pp. 328 sq.

sethienii, naasenii) și „sisteme cu o figură de om primordial (*Urmenschsysteme*)” (ermeticul *Poimandres*, Predica nasenilor). Sistemele „feminine”, în care este importantă o figură de eon feminin, sînt cele ale lui Simon Magul, al ofiților, al barbeliților și al valentinienilor.

Schema generală (cu nenumărate variațiuni, dar, în fond, constantă) a tipului siro-egiptean ar fi următoarea :

Dintr-un „centru” închis în sine pornesc, dintr-un anumit motiv, emanații care se desfășoară pentru a forma o „plenitudine” (*pleroma*), adică pentru a utiliza toate potențele infinite creative conținute *in nuce* de acel „centru”, în acel „Tată”. Depărtarea dintre centru și periferie crește și intervine alienarea ontologică. Toate emanațiile succesive sînt personificate și purced de obicei perechi-perechi (*syzygiai*), reflex al androginiei care, funcționînd la fiecare nivel al divinității, indică tocmai perfecțiunea sa față de lume, în care există scindare și polarizare fără mediere (masculin-feminin, zi-noapte etc.). Or, fie că o entitate divină inferioară în raport cu Tatăl nu reușește să suporte toată sămînța fecundatoare venită de sus, iar aceasta, căzută în jos, generează o entitate nefericită și condamnată a cărei sarcină și al cărei efort va fi să se reintegreze în pleromă ; fie că o entitate inferioară resimte într-o asemenea măsură *nostalgia* centrului, din poziția sa periferică, încît este condusă automat la o serie de procese din care se naște lumea, semn al „pasiunii” sale și pedeapsă a *hybris*-ului său – cosmosul vizibil apare ca avîndu-și originea într-o eroare neprevăzută în „procesiunea” emanațiilor succesive. Uneori, această eroare este exprimată plastic în „spargerea vaselor”¹, expresie de care se vor prevala produsele iudaice foarte tîrzii ale speculației gnostice². Entitatea căzută are o funcție centrală în acest tip de

1. Vezi recenzia noastră la *Lo Gnosticismo*, în *Aevum*, 1975.

2. Cf. școala cabalistică din Safed, la G. Scholem, *The Major Trends of Jewish Mysticism*, New York, 1964, cap. VII, 5. Trebuie făcută comparația cu *Evangelium Veritatis*, sub îngrijirea lui Malinine, Peuch și Quispel, Zürich, 1956, p. 26, 4.

speculație, pentru că la nivelul ei se produce ruptura între cele două părți (superioară și inferioară) ale divinului și, în plus, pentru că este sarcina ei să medieze între cele două părți. O generare în afara normelor îl produce pe „Demiurgul” inferior, care are două caracteristici: el *ignoră* faptul că deasupra lui există pleroma emanațiilor succesive superioare și are *orgoliul* unicității sale. El creează *arhonții* planetari (șase, șapte sau unsprezece, dar și multiplicați *ad libitum*¹) și, cu ajutorul lor, creează lumea și pe om. Dar omul primește, fără știința Demiurgului inferior, o scînteie pneumatică din „adevărata” divinitate. El însuși va putea deveni treptat conștient de această „scînteie”, ascunsă în el tot atît de profund pe cît este adevărata divinitate în raport cu întreaga creație. În părțile sale „psihică” și „carnală”, omul este la discreția Demiurgului (identificat de obicei cu Dumnezeuul veterotestamentar) și a arhonților, încarcerat în temnița „destinului”², care este simțit ca determinare apăsătoare și lezare a libertății. Dar un Mîntuitor-revelator al cunoașterii, al cărui nume este Isus-Cristos, înțeles în sens docetist³, compus dintr-un „eon” divin coborît într-o persoană umană care îi slujește drept vas, îl mîntuiește pe om, propovăduindu-i originea sa divină și calea prin care ar putea scăpa de tirania creatorilor abuzivi și s-ar putea înălța către adevărata divinitate⁴.

Tipul *iranian* de gnoză este, după Jonas, reprezentat în mod tipic de maniheism ; ar mai fi întrupat și în speculația hibridă a

-
1. Cf. art. nostru „Ascension” pentru *Encyclopedia of Religion*, New York, 1985.
 2. *Excerpta ex Theodoto* 78,1.
 3. În ce privește docetismul gnostic, vezi U. Bianchi, „Docetism. A Peculiar Theory about the Ambivalence of the Presence of the Divine”, în J.M. Kitagawa – Ch. M. Long (editori), *Myths and Symbols. Studies in Honor of Mircea Eliade*, Chicago-Londra, 1969, pp. 265-73.
 4. Pentru mitul Sophiei în gnosticism, vezi contribuția noastră „Feminine versus Masculine : The Sophia Myth and the Origins of Feminism”, în volumul *Struggles and Alliances between Gods*, sub îngrijirea lui H.G. Kippenberg, Göttingen, 1984.

mandeenilor și de asemenea în *Imnul Perlei* din *Faptele* encratite ale *lui Toma*, redactate în orașul sirian Edessa în jurul anului 225 p.C.

În loc să se considere că fractura divinului ar fi o tragedie internă în multiplicarea emanațiilor succesive, o absolutizare a particularităților lor care le îndepărtează de Unitate și le poartă către „istoria pasiunii” (*Geschichte der Leidenschaft*), aici este vorba despre un dualism care precedă în absolut creația : principiul rău și întunecat și principiul luminos sînt coetern, creația lumii și a omului fac parte din planul Luminii pentru a epuiza forțele răului. Lumea se naște în maniheism din scheletele arhonților întunecați învinși temporar, în timp ce omul însuși slujește numai drept pion în mecanismul „recuperării luminii” risipite în lumea inferioară. În creația cosmosului, spune Jonas, „pesimismul maniheist a inventat... expresia extrem de imaginativă a unei viziuni negative a lumii : toate părțile naturii care ne înconjoară provin din cadavrele impure ale puterilor răului”¹. Omul nu mai este privit ca o ființă condamnată din cauza unei „culpe antecedente” ; el este numai instrumentul unei perspective finaliste : a fost creat pentru a goli de lumină lumea inferioară și își va înceta existența ambiguă și chinuitoare cînd toată lumina va fi fost recuperată. El este un simplu teren în care se întîlnesc și se ciocnesc binele și răul, este un actor al dramei, dar nu în sensul unui factor activ, ci al unei păpuși manevrate de corzi invizibile. Este actorul unei comedii căreia nu-i pasă cîtuși de puțin de el, ci numai de momentul în care teatrul va putea fi închis și corzile retrase definitiv în lumină. Caracterul complicat și mașinist al maniheismului face din el – consideră Jonas – strămoșul cel mai legitim al evoluționismului darvinist și al biologiei moderne.

1. *Lo Gnosticismo*, p. 240.



Tipologia lui Jonas întâlnește dificultăți cât se poate de notabile, dacă ne gândim că maniheismul este urmașul de fapt și de drept al unui dualism care, derivat poate din origini iraniene, trecuse prin filiera lui Basilide, așa cum susțin *Faptele lui Archelaus* (67, 4-12), o scriere antimaniheistă din secolul al IV-lea atribuită unui anumit Hegemonius. În acest sistem de origine „barbară”, comentat de Basilide și relatat *verbatim* de Hegemonius, este vorba despre două principii coeternale și contrapuse: Lumina și Tenebrele. În baza acestui criteriu pur formal, Jonas a făcut o distincție radicală între maniheeni și sethieni, aceștia din urmă fiind exponenții unui sistem cu „trei principii” și, în plus, i-a introdus pe sethieni în tipul „siro-egiptean”, alături de valentinieni.

Cele „trei principii” ale sethienilor sînt, așa cum știm deja, Lumina, *pneuma* și Tenebrele. Cîteva observații sînt necesare pentru a arăta de ce, de fapt, acest sistem corespunde mult mai bine tipului „iranian” decît tipului „siro-egiptean” din clasificarea lui Jonas. De altfel, Jean Doresse, pornind de la o anumită analogie cu o doctrină expusă în scrierea medio-persană *Bundahishn*, redactată în secolul al IX-lea p.C., a conchis și el – de altfel, abuziv – că originea sistemului sethian ar fi „iraniană”¹.

În primul rînd, în cosmologia transcendentală a sethienilor *pneuma* este, ce-i drept, o entitate distinctă de Lumină, dar categoric opusă Tenebrelor. Ea reprezintă intermediarul necesar pentru ca un anumit raport să se poată, totuși, stabili între aceste două principii absolut incompatibile care sînt Lumina și Tenebrele. În acest sens, *pneuma* este pe de o parte un posibil mesager al Luminii și, pe de altă parte, un mediator al cărui caracter parțial failibil dă naștere dramei cosmice. În fond, principiile

1. Cf. *Les livres secrets, op. cit.*

sistemului sethian sînt numai două : Lumina și Tenebrele, între care există o „aromă”, luminoasă și ea și pe de-a-ntregul de partea luminii, numită pneuma. Dacă vrem totuși să menținem atît numărul de trei cît și eticheta tipologică a lui Jonas, trebuie să vorbim în mod clar despre un sistem „iranian” cu trei principii, sau cu două principii și cu un intermediar.

Care e originea doctrinei sethiene ? Studiul textelor originale în limba coptă a permis să observăm că materialele de care se prevalează autorii sistemelor gnostice sînt indubitabil elenistice și că ele însele apelează la clasificări ale facultăților psihice umane, pentru a le transforma în liste de ipostaze, de eoni celești¹. Nu este nimic nou în acest tip de exegeză, practică în mod curent în stoicism, încă de la originile sale. Într-adevăr, stoicii postulau o perfectă analogie între organismul uman și „organismul” cosmic². În al doilea rînd, pneuma avea un rol cît se poate de important în speculațiile stoice și este greu de crezut că autorul sistemului sethian nu ar fi avut în vedere „pneuma inteligentă și ignee”, *pneûma noeròn kai pyrôdes*, așa cum o definea Posidonius din Apamea³. O dificultate apare, totuși, cînd ne gîndim că stoicii substituiseră complet categoria de *psychè*, suflet, cu *pneûma*, atît pe planul antropologiei cît și pe planul cosmologiei. Pentru stoici, pneuma *este* sufletul. Aceasta reduce numărul „principiilor” la două, ceea ce este puțin compatibil cu sistemul sethian.

Explicația cea mai plauzibilă este aceea că autorul sistemului sethian nu ar avea în vedere speculațiile stoice, ci mai curînd

-
1. Vezi, de exemplu, R. van den Broek, „The Creation of Adam's Psychic Body in the Apocryphon of John”, în R. van den Broek – M.J. Vermaseren (editori), *Studies in Gnosticism*, pp. 38 sq.
 2. Vezi în această privință excelenta carte a lui G. Verbeke, *L'évolution de la doctrine du pneuma du Stoïcisme à Saint Augustin*, Paris-Louvain, 1945.
 3. Cf. Verbeke, *op. cit.*

animologia lui Aristotel. Căci Aristotel, pentru a concilia prezența simultană în agregatul uman a două entități metafizic incompatibile precum sufletul și corpul, postulase existența unui intermediar între cele două, un corp subtil făcut din foc stelar, care slujește drept *prôton organon* pentru suflet în relațiile sale cu corpul fizic¹. Iată deci sistemul cu „trei principii” care stă, după toate probabilitățile, la originea doctrinei sethiene.

Că principiile opuse ale sethianismului ar fi fost Lumina și Tenebrele, în loc de suflet și corp, nu trebuie să ne uimească. Aceasta corespunde ierarhiei platoniciene a elementelor, conform căreia coborîrea către materie înseamnă și o întunecare și o îngreunare a tot ceea ce există. Zeii care circulă în eter sînt făcuți din foc stelar pur, luminozitatea lor depășește cu mult genul de lumină cu care suntem obișnuiți în lume. Totuși este foarte probabil ca și în acest caz stoicii – ale căror speculații în legătură cu focul și cu lumina sînt bine cunoscute – să se afle la baza expresiei dualismului sethian în termenii de Lumină și Tenebre. Ne lipsește aici spațiul pentru a întreprinde o analiză detaliată a izvoarelor sethianismului, dar pare foarte plauzibil ca ele să fie exclusiv elenistice. La fel de evident pare că sethianismul ar fi doar unul dintre strămoșii cei mai legitimi ai maniheismului și că, într-o tipologie a gnozei, acesta ar trebui să stea alături de maniheism și nu de valentinism.

Din acest motiv, cît și pentru că termenii „siro-egiptean” și „iranian” ne fac să ne gîndim că originea sistemelor cuprinse în aceste două categorii ar fi „siro-egipteană” și respectiv „iraniană”, ar fi oportun să renunțăm pentru totdeauna la tipologia lui Jonas. E de crezut că o tipologie mult mai bine articulată și fără ambiguități s-ar putea construi, poate, pe modelul acelei tipologii ireproșabile a dualismului pe care i-o datorăm lui Ugo

1. În legătură cu acest subiect, vezi articolul nostru „Magia spirituale e magia demonica nel Rinascimento”, în *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa*, 1981, pp. 360-408.

Bianchi¹. Dar pentru asta va trebui totuși să așteptăm ca studiile despre documentele originale în limba coptă să beneficieze de o sinteză, care să ne permită din nou să facem un bilanț al cercetărilor gnostice, cu aceeași perspicacitate cu care Hans Jonas a îndeplinit această operație acum cincizeci de ani.



După cum s-a văzut deja, Hans Jonas include în tipul „iranian” de gnoză, alături de maniheism, și textul poetic intitulat în general *Imnul Perlei* din *Faptele* apocrife encratite ale Apostolului Toma². Redactat la origini în limba siriană, acesta s-a conservat totuși într-o versiune greacă superioară versiunii siriene ajunse pînă la noi³.

Este vorba despre o povestire inserată într-un anumit context, ale cărei origini gnostice Hans Jonas le-a susținut în repetate rînduri, pe urmele școlii germane de istoria religiilor (*religionsgeschichtliche Schule*). Povestea are următorul conținut :

Un tînăr principe părăsește regatul tatălui său, situat în Orient. El este trimis în Egipt pentru a lua sau a recupera „perla unică ce zace în fundul mării, păzită de încolăcitul șarpe șuierător”. Tînărul lasă în gaj, în regatul patern, „straiele glorioase” pe care le va putea îmbrăca din nou numai după ce își va fi îndeplinit misiunea. Pleacă la drum însoțit de doi emisari, care-l abandonează la granița Egiptului, simbol al lumii inferioare ; se stabilește în apropierea șarpelui de spumă și îmbracă portul locuitorilor ținutului pentru a nu fi recunoscut. El întâlnește „un tînăr din neamul

-
1. Vezi U. Bianchi, *Prometeo, Orfeo, Adamo. Tematiche religiose sul destino, il male, la salvezza*, Roma, 1976, și recenziea noastră în *Aevum*, 1979.
 2. În legătură cu aceasta vezi articolul nostru „Erzählung und Mythos im «Lied von der Perle»”, acum în vol. *Iter in silvis*, Messina, 1981.
 3. Vezi bibliografia în art. de mai sus, n. 22.

său”, „fiu al celor unși” (sau al oncțiunii, adică al unor persoane consacrate sau chiar, alegoric, al unor entități divine). Textul este prea puțin clar în acest punct și pare să spună că principele ar fi cel care îl avertizează pe acest tânăr de pericolele locului ; numai că faptul vine în contradicție cu ceea ce se spunea despre el la începutul Imnului : complet neexperimentat, era un *brephos alalon*, un copil care abia reușește să vorbească. Aici trebuie să citim probabil textul invers, adică : celălalt tânăr nobil, „fiul celor unși”, îl pune în gardă pe principe față de pericolele și uneltirile lumii inferioare.

Egiptenii își dau seama de incompatibilitatea dintre ei și principe și îi întind o cursă, făcându-l să bea din vinul lor și să mănânce din carnea lor. Hrana lumii inferioare are proprietăți narcotice pentru cineva care provine dintr-o altă lume, este un fel de otrăvă. (Situția amintește, ce-i drept, de „otrăvirea cu ajutorul tenebrelor”, de toropeala, somnul și beția despre care vorbesc textele mandeice). Hrana egiptenilor produce tulburarea facultăților principelui, întunecarea judecății sale ; el își uită originea și esența, uită deci că este fiul regelui și că are o demnitate regală, și îl slujește pe regele Egiptului. Apoi cade într-un somn profund. Părinții lui, care sînt probabil omniscienți sau cel puțin au darul telesteziei, își dau seama de întunecarea sa și îi scriu o scrisoare, semnată de toți nobilii din Orient și sigilată de mîna regelui, pentru a o feri de „rele”, de fiii lui Babel și de demonii rebeli ai lui Sarbug. În scrisoare, al cărei conținut este identic cu ceea ce era întipărit în inima principelui, acestuia i se amintește originea sa regală, misiunea și răsplata care îl aștepta odată ce și-ar fi îndeplinit misiunea, și anume reintegrarea în regatul părintesc și reintrarea în posesia veșmîntului celest. Scrisoarea se transformă în vultur, ajunge la principe, se transformă în cuvîntul în stare pură. Mesajul este pe deplin eficient, principele își reamintește propria sa origine, misiunea și recompensa, reușește să vrăjească șarpele invocînd numele regelui, al tatălui său, ia perla, se leapădă de veșmintele impure și de locul inferior în care coborîse

și se îndreaptă către regatul părintesc, călăuzit mereu de scri-soarea preschimbată în lumină și cuvînt. Parcurge aceleași etape de la coborîre, în sens invers, și redobîndește veșmîntul glorios, care nu este altul decît forma sa perfectă, arhetipul său celest, vibrînd de sentimentele gnozei. Își adoră părintele și, în sfîrșit, într-un episod mai puțin clar, i se promite că, împreună cu tatăl său, se va putea prezenta la curtea unui suveran superior, „regele regilor”.

Wilhelm Bousset observase deja că este vorba despre un basm foarte răspîndit și „transformat alegoric”¹. R. Reitzenstein accentuase însă faptul că „basmul popular nu s-a adaptat ulterior la gîndirea religioasă, ci urmărește să scoată la lumină această gîndire și numai pe ea”². Totuși, aici avem de-a face cu readaptarea unor materiale preexistente la conținuturi noi : este vorba, așa cum am arătat în altă parte³, despre basmul catalogat sub B 108,2 în *Motif-Index of Folk-Literature* de Stith Thompson, în care un erou pleacă să recupereze o piatră prețioasă păzită de un dragon. El trece pragul lumii subterane și suportă ordalia somnului în timp ce se apropie de dragon. Se trezește la momentul propice (sau de fapt nici nu adoarme), se luptă cu monstrul și reușește să îl învingă. Ia piatra prețioasă, care îi conferă diverse puteri – în anumite cazuri omnisciența și imortalitatea etc.

Varianța cea mai veche și cea mai interesantă a acestei povestiri a fost descoperită de R. Reitzenstein într-un papirus magic demotic⁴. Este vorba despre cercetarea întreprinsă de principele Neferkaptah pentru a găsi cartea magică scrisă de zeul Toth. Cartea conține două formule magice care permit cunoscătorului lor să înțeleagă limba păsărilor, să vadă prin substanțe compacte etc. Neferkaptah ajunge la Marea Roșie, învinge „șarpele fără

1. *Ibid.*, p. 103.

2. *Ibid.*

3. *Ibid.*, pp. 102-4.

4. *Ibid.*, p. 103.

sfârșit” care păzește cartea magică și recuperează obiectul căutării sale, ascuns în șapte casete de metal.

Este evident că, în *Imnul Perlei* la care ne referim, același material folcloric a fost adaptat ; dar este tot atât de clar că materialul însuși răspundea necesității interne a ideii în al cărei vehicul se transformă : basmul era apropiat, ca sens și ca vocabular, cu complexul mitico-ideologic al celor care l-au utilizat. „Recipientul” însuși și-a imprimat forma, urmînd acea lege eternă enunțată în cuvintele scolasticii : *quidquid recipitur, secundum modum recipientis recipitur* (ceea ce se primește este primit conform celui care primește). Dar mult mai puțin clar rămîne despre ce „recipient” e vorba.

Asupra originii *Imnului* s-au formulat trei ipoteze principale :

- 1) *Ipoteza gnostică*, anterioară școlii de istoria religiilor (*religions-geschichtliche Schule*), dar susținută în special de această școală. În general, s-a considerat că *Imnul* ar fi fost de origine maniheană (W. Bousset, R. Reitzenstein, G. Bornkamm) sau că ar fi aparținut gnozei lui Bardesane din Edessa (E. Preuschen)¹. A. Adam, criticat apoi de H.-M. Schenke și de alții, i-a atribuit chiar o origine precreștină.
- 2) *Ipoteza creștină* a fost pentru prima oară formulată de A.F.J. Klijn în 1960 și susținută în special de Gilles Quispel, în directă polemică cu Hans Jonas. Conform partizanilor acestei teorii, textul aparține creștinismului encratic sirian.
- 3) *Ipoteza „misterică”*, izolată și prea puțin convingătoare, a fost enunțată de R. Merkelbach. După acest autor, *Imnul* ar aparține misterelor siriene ale lui Helios.

Originea gnostică a *Imnului* a fost contestată pentru prima oară de A.F.J. Klijn, care prepara terenul pentru interpretarea lui G. Quispel. Celebra polemică dintre Jonas și Quispel a cunoscut

1. *Ibid.*, pp. 98-101.

două faze : o fază „acută”, pentru care stau mărturie textele acestor doi autori publicate în 1965 de J.P. Hyatt¹ ; și o fază de stabilizare, în care numai G. Quispel a continuat să-și expună opiniile, în actele Colocviului de la Messina (1966) și într-un volumaș separat², fără să mai primească un răspuns direct din partea lui Hans Jonas.

Principalele paralele istorico-religioase aduse de Hans Jonas în apărarea teoriei sale sînt cîteva texte mandeene și mai cu seamă capitoul 133 din *Kephalaia* lui Mani, publicate de Böhlig și Polotsky. Scenariul *kephalaion*-ului intitulat „Despre Sfînta Biserică” este următorul : „picătura de rouă cade de la înălțime în mare ; acolo, într-o stridie, ia forma unei perle. Scufundătorii se cufundă... și aduc perla la suprafață. Scufundătorii o încredințează negustorilor. Negustorii o dau regelui”³. Simbolurile utilizate sînt explicate în același *kephalaion* : picătura de rouă reprezintă „sufletul viu”, parte a omului primordial ; stridiile reprezintă „carnea umanității în care sufletul este prizonier” ca perlă ; scufundătorii sînt simbolul „apostolilor lui Dumnezeu” (ca Mani însuși) ; negustorii sînt „luminătorii cerului”, regele și nobilii sînt „eonii măreției”, în timp ce marea este simbolul general pentru lumea materiei și a tenebrelor⁴. Șarpele din Imnul Perlei lipsește însă din textul manihean.

Jonas face disticția între două contexte posibile, A și B. Contextul A, care este gnostic, cuprinde simbolul perlei la mandeeni, naaseni și maniheeni. Contextul B, creștin, cuprinde *logion*-ul *Evangeliei după Matei* 13,45⁵. După Jonas, Imnul Perlei pare

1. *Ibid.*, p. 99.

2. G. Quispel, *Makarius, das Thomasevangelium und das Lied von der Perle*, Leiden, 1967.

3. *Philosophical Essays*, p. 279.

4. *Ibid.*

5. „Iterum simile est regnum caelorum homini negotiatori querenti bonas margaritas ; inventa autem una pretiosa margarita, abiit et vendidit omnia quae habuit et emit eam” (Iarăși este asemenea împărăția cerurilor

incontestabil mai aproape de contextul A decât de contextul B. Jonas este înclinat să considere contextul A, cel gnostic, de origine iraniana.

Pentru G. Quispel, problema se prezintă cu totul altfel. El demonstrează că fiecare simbol din Imn ar avea paralele iudeo-creștine și își sprijină interpretarea pe *logion*-ul 76 din *Evanghelia* coptă a lui Toma găsită la Nag Hammadi (II 80,10-99,28), în care regăsim nu numai reminiscențe din Matei 13,45, dar și din alte pasaje ale evangheliilor sinoptice (Mt.6,19-21; Lc.12,33-4; Mc.9,48). *Logion*-ul spune: „Împărăția Tatălui seamănă cu un negustor care avea o desagă (*phortion*) și a găsit o perla (*marginarites*). Negustorul acela era înțelept: el a vândut desaga și a cumpărat perla etc. (urmează morala)”.

După G. Quispel, autorul *Evangheliei* apocrife după Toma este un encratit din Edessa. Dat fiind că *Faptele lui Toma* au fost compuse la Edessa în jurul anului 225 p.C. și *Imnul Perlei* se inserează organic în spiritualitatea encratită a acestor *Fapte*, autorul Imnului trebuie să fi avut prezentă în minte semnificația *logion*-ului 76 al *Evangheliei după Toma*. Adeverata semnificație a Imnului se descoperă printr-o comparație atentă cu autorul encratit Tatianus, scoasă în evidență de H.-Ch. Puech: pentru Tatianus, legătura paradisiacă dintre spirit și suflet, dezlegându-se odată cu existența mundană, este menită să se recompună într-o *syzygie*. Semnificația Imnului encratit scris la Edessa sub influența *Evangheliei după Toma* și a lui Tatianus este, după G. Quispel, următoarea :

Imnul Perlei este o poezie creștină. Regele este Dumnezeu, iar mama este Spiritul Sfânt, fratele este Mesia. Principele este sufletul care a trăit în ceruri și a fost trimis în lume, adică în

cu un neguțător care caută mărgăritare bune. Și aflînd un mărgăritar de mult preț, s-a dus, a vîndut toate cîte avea și l-a cumpărat. – Versiunea românească, în : *Biblia sau Sfînta Scriptură*, Societatea Biblică Interconfesională din România, 1997 ; n.tr.).

Egipt. Faraonul este diavolul, șarpele este concupiscenta. Numai cel care se desparte de bunurile sale și renunță la proprietatea sa poate să cucerească perla, adică puritatea sufletului, „Sinele” adevărat și să se întoarcă în Paradis. În această lume el recuperează Spiritul, a cărui imagine este¹.

Ipoteza originii encratite a Imnului, recent confirmată de H.J.W. Drijvers², pare să aibă un avantaj deloc neglijabil față de ipoteza gnostică: în primul rînd, *Faptele lui Toma*, din care Imnul face organic parte, sînt encratite. Totuși trebuie să recunoaștem că interpretarea textului întîmpină numeroase dificultăți, din cauza faptului că simbolul perlei este prea puțin specificat în contextul nostru.

Pentru Jonas, ca și pentru Reitzenstein, principele din Imn reprezintă clar Omul primordial manihean, „salvatorul salvat” („mîntuitorul mîntuit”, *erlöste Erlöser*) care coboară în lumea tenebelor pentru a recupera scînteile pneumatice detașate de lumea luminii (perla). Dar oare nu era asta, în fond, o *petitio principii* sau, pentru a spune altfel, un „cerc hermeneutic” sau de-a dreptul un „cerc vicios” care le impunea adepților școlii de istoria religiilor (*religionsgeschichtliche Schule*) să regăsească în toate documentele ceea ce căutau ei înșiși?

Ca și basmul a cărui adaptare o reprezintă, Imnul are o semnificație clar inițiatcă: un erou este trimis într-o lume pe care nu o cunoaște, suportă uneltirile locuitorilor din acel tărîm și în cele din urmă îndeplinește misiunea pentru care a fost trimis. Ceva a fost totuși modificat: eroul este nepriceput, nu rezistă la ordalia somnului și a beției, cade victimă puterii soporifice a hranei otrăvite sau în orice caz indigeste a băștinașilor. Ca urmare, se salvează nu prin propria sa forță, ci pentru că

-
1. Quispel, în Bianchi (ed.), *Le origini dello Gnosticismo*, Leiden, 1967 (1970²), p. 644.
 2. Informație orală transmisă prin amabilitatea prof. Drijvers, care are un articol decisiv asupra acestui subiect, în curs de publicare.

aceia care l-au trimis veghează asupra lui. Principele se găsește deci – făcând abstracție de semnificația mai mult sau mai puțin gnostică a acestui personaj – în poziția de a fi salvat. Pe de altă parte însă, el vrea să ia perla păzită de dragon, care este un element „de salvat”, deci la început principele apare ca „salvator” al unui lucru. Avem de-a face într-adevăr, așa cum observă în mod just Carsten Colpe, cu un *erlöste Erlöser*. Din păcate, perla nu poate vorbi pentru ca să se declare „de salvat”, pentru a striga sau a se lamenta, așa cum se întâmplă în cazurile similare, studiate cu atenție într-un articol de G. Sfameni Gasparro¹. Desigur, într-un anumit sens este probabil ca perla să se simtă într-o rea companie cu șarpele șuierător, dar ea nu spune nimic. Lipsește deci motivul „lamentației”, al „strigătului” sau „chemării” de jos. Nu există, jos, nimic care să se plîngă de o condiție tristă și nefericită. Dimpotrivă, principele este cel care apare în poziția abuzivă de hoț, pentru că nu se spune că perla i-ar aparține. Din toate aceste motive, este imposibil să afirmăm cu certitudine că *Imnul Perlei* ar fi un document gnostic.

*
* *

Tipologia gnozei propusă de Hans Jonas, dincolo de faptul că acordă încredere unor texte cu origine și conținut incert, aidoma *Imnului Perlei*, pare să propună acea diviziune inacceptabilă în două grupuri de documente gnostice : documente „siro-egiptene” și „iraniene”. Odată ce aceste etichete sînt respinse – ca implicînd atribuirea unei origini istorice pe care textele nu o au –, notate fiind incoerențele interne ale clasificării lui Jonas, ne găsim iarăși în punctul de plecare : este posibil să construim o tipologie a gnosticismului care să poată răspunde tuturor exigențelor ?

1. G. Sfameni-Gasparro, „L’Invocazione dal basso : il disordine del mondo e il grido dei perseguitati”, în *Studi di Storia Religiosa della Tarda Antichità*, Messina, 1968, pp. 93 sq.

O posibilitate ar fi aceea de a înlocui tipul „siro-egiptean” al lui Jonas cu un tip de „dualism moderat” sau „monarhian”, iar așa-numitul tip „iranian” cu un tip de „dualism radical”, după modelul de clasificare a dualismului construit de U. Bianchi¹. Chiar dacă terminologia ar fi cîștigat în precizie, ne-am găsi încă în fața problemei de mai sus : unde să încadrăm acel tip de dualism prezent în sistemul sethienilor, descris de Ipolit în *Parafraza lui Sēm* de la Nag Hammadi, care ar trebui să stea alături de maniheism, dar în care dualismul radical între Lumină și Tenebre este atenuat de prezența unui al treilea principiu, Pneuma? E clar că un atare sistem nu își găsește locul lîngă doctrinele în care este prezentă o „devoluție” a expansiunii existenței ; totuși, avînd în vedere faptul că nu este vorba despre un dualism radical, el nu poate fi clasificat nici alături de maniheism. Din necesitatea unei tipologii coerente a gnosticismului e imposibil să ne folosim de distincția între un dualism „moderat” și un dualism „radical”.

Totuși o soluție nu pare imposibilă, dacă ne gîndim că există în gnosticism două linii genetice : una care pornește de la Simon Magul pentru a ajunge la valentinieni și alta care pornește de la Basilide și de la sethienii lui Ipolit pentru a ajunge la maniheism.

Caracteristica primului tip este prezența unui eon feminin la nivelul căruia se produce ruptura emanațiilor pleromatie, se creează o fractură între lumea superioară și lumea inferioară.

Irineu (I 23,2 pp. 6-7 Simonetti) o spune clar, referindu-se la sistemul lui Simon :

După ce eliberase în Tir o prostituată pe nume Elena, o ducea cu el afirmînd că ea era primul Gînd al minții sale, mama tuturor, prin mijlocirea căreia el plănuise la început în minte să creeze îngeri și arhangheli. De fapt acest Gînd (*Ennoia*), ajungînd în afara lui și aflînd ce voia tatăl, a coborît jos și a generat îngerii

1. Vezi *supra*, p. 70, n. 1.

și acele puteri care, afirmă el (Simon), ar fi generat această lume. Dar după ce generase acestea toate, a fost reținută de ele (de puteri) din invidie, căci nu voiau să fie considerate progenituri ale altcuiva: ele ignorau complet existența lui Simon. Deci Ennoia a fost reținută de îngeri și de puterile emise de ea și a suferit tot felul de ofense din partea lor, spre a nu se întoarce la tatăl ei, pînă la a fi închisă într-un corp omenesc, și a transmigrat timp de secole, ca dintr-un înveliș într-altul, în diferite corpuri feminine.

E vorba despre grupul pe care Hans Jonas l-a definit drept „feminin”, pentru că aici o entitate feminină are un rol deosebit; și fără nici o îndoială, oricît de diferite de la caz la caz ar fi vicisitudinile unei atare entități, grupul are o individualitate bine precizată. Să urmărim aici cîteva mărturii valentinienne în legătură cu „căderea Sophiei”, pe care le vom compara cu *Apocriful lui Ioan*, care, după cum știm deja, pare să fi fost sursa principală a lui Irineu în redactarea însemnării sale despre barbelognostici.

După Irineu (I 1-2,5), valentinienii afirmă că la început era un eon preexistent, numit Proarché, Propator și Bythos. Din acest Părinte și din Ennoia sa coeternă, numită și Charis și Sigé, s-a născut Nous – „asemănător și egal cu cel care îl emanase, singurul care ar fi înțeles măreția Tatălui” – și *syzygos*-ul său feminin, Aletheia. Avem aici o tetradă, identificată cu pitagoreica *tetraktys*, care cuprinde patru ipostaze personificate, al căror fond abia dacă este voalat: Bythos (Abisul) Proarché (înainte oricărui început), Ennoia (Gîndul), Charis (Grația, Harul), Sigé (Liniștea, Tăcerea), Nous (Intellectul), Aletheia (Adevărul). Nous emană eonii Logos și Zoe care, la rîndul lor, produc eonii Anthropos și Ekklesia. Ogdoada primordială emană alți zece eoni de la Logos și Zoe și alți doisprezece de la Anthropos și Ekklesia. Acești treizeci de eoni formează pleroma invizibilă și spirituală, împărțită în ogdoadă, decadă și dodecadă. În pleromă există o pereche periferică de eoni, Theletos și Sophia. Sophia cade pradă unei

pasiuni, care este definită ca : „în aparență păcatul dragostei, dar în realitate al temerității”.

Pasiunea este căutarea Tatălui : de fapt – așa cum spun valentinienii – ea voia să înțeleagă măreția aceluia. Slăbindu-i puterile, căci se încumeta la o faptă imposibilă, și suferind mult pentru măreția profunzimii și pentru caracterul de nepătruns al Tatălui și din iubire pentru el, atrasă de acum înainte în permanență de dulceața lui, ar fi fost absorbită pînă la urmă și dizolvată în substanța universală, dacă n-ar fi dat peste forța care avea sarcina de a consolida și de a păzi, din afara măreției de nespus, toate lucrurile (2,2).

Sophia așează „pasiunea intențională” (*enthymesis* : adică acea pasiune care o îmboldise să-l caute pe Tatăl) laolaltă cu „pasiunea survenită”, adică generează fără pereche (*syzygos*) „o substanță amorfă” și apoi, cuprinsă de durere pentru imperfecțiunea lucrului zămislit, încearcă din nou să se înalțe la Tatăl : „căzută pradă pasiunilor, avu o conversiune (*epistrophé*) și încercă o reînălțare la Tatăl, dar după ce parcurse o bucată de drum, rămase fără puteri și se rugă Tatălui” (2,3). La rugămintea întregii spițe a pleromei, Tatăl îl generează pe Horos, Limita, lăsînd fructul imperfect generat de *enthymesis* și de pasiunea survenită a Sophiei („ignoranță, durere, teamă, stupoare”) în afara pleromei (2,4).

La Ipolit (IV 30,6-7) și în Apocriful lui Ioan¹, vina Sophiei este specificată într-o manieră destul de diferită. Este probabil că avem aici de-a face cu versiunea mai arhaică a mitului, dar vom vedea că, măcar în ce privește intenția, aceasta ascunde premisa celeilalte, pe care o vom întîlni apoi în versiunea lui Tertulian.

Pe scurt, Sophia vrea să creeze imitîndu-l pe Tatăl, adică fără *syzygos*, pentru că „ignora faptul că increatul, fiind principiul

1. Am tratat exhaustiv această temă, ajungînd chiar să stabilim un corpus al mitului gnostic al Sophiei, făcînd abstracție de sistemele valentinieni, în art. cit. *supra*, p. 65, nota 4.

tuturor, rădăcină, profunzime și abis, are capacitatea de a crea de unul singur, în timp ce ea, dimpotrivă, creată și născută după multe altele, nu putea să aibă puterea increatului” (30,7). La fel și în *Apocriful lui Ioan* (III 14,9-15,9): vina Sophiei este că a gândit „fără permisiune”. Gîndul ei (*enthymesis*) este activ (*non-argos*) și opera sa iese nedesăvîrșită (*atélestos*), pentru că nu are formă (*morphé*), fiind făcută fără *syzygos*, neavînd nici o preconcepție (*typos*) în ideea mamei.

Versiunea lui Tertulian este aproape identică cu cea a lui Irineu¹:

Namque ex illis duodecim Aeonibus, quos Homo et Ecclesia ediderant, nouissima natu Aeon uiderit solecismus, Sophia enim nomen est – incontinentia sui sine coniugis Theleti societate prorumpit in patrem inquirere et genus contrahit uitii, quod exorsum quidem fuerat in illis aliis, qui circa Nun, in hunc autem, id est in Sophiam, deriuarat, ut solent uitia in corpore alibi connata in aliud membrum perniciem suam efflare.

Sed enim sub praetexto dilectionis in patrem aemulatio superabat in Nun, solum de patre gaudentem. Ut uero impossibilia contendens Sophia frustra erat et uincitur difficultate et extenditur adfectione, modico abfuit prae ui dulcedinis et laboris deuorari et in reliquam substantiam dissolui; nec alias quam pereundo cessasset, nisi bono fato in Horon incursasset quaedam et huic uis: est fundamentum uniuersitatis (et) illius extrinsecus –, quem et Crucem appellant et Lytrotē et Carpisten. Ita Sophia, periculo exempta et tarde persuasa (de) declinata inuestigatione patris, conquieuit et totam animationem (enthymesin) cum passione, quae insuper acciderat, exposuit.

Sed quidam exitum Sophiae et restitutionem aliter somniauerunt: post inritos conatus et spei deiectionem deformatum eam.

-
1. Însemnarea lui Tertulian a fost redactată pur și simplu pornind de la textul lui Irineu, lucru cu totul neobișnuit, căci Tertulian este, în general, un ereziolog foarte conștiincios. Pentru concizia formulărilor sale, cităm aici în extensie nota lui Tertulian, *Adversus Valentinianos*, 9.

Pallore, credo, et macie et incuria. Proprie etique patrem non minus denegatum dolebat quam amissum. Dehinc in illo maerore ex semetipsa sola, nulla opera coniugii, concipit et procreat feminam (...)

Et metuere postremo, ne finis quoque insisteret ; haerere de ratione casus, curare de occultatione. Remedia nusquam. Vbi enim iam tragoediae atque comoediae, a quibus forma mutaretur exponendi quod citra pudorem erat natum ? Dum in malis res est, suscipit, conuertit ad patrem. Sed incassum enisa [adică : in cassum enixa], ut uires deserebant, in preces succidit. Tota etiam propinquitas pro ea supplicat, uel maxime Nus (...).

Omnes aerumnae eius operantur in materiae originem, siquidem ex illa tunc complicatione (peruenit) ignorantia pauore maerore substantiae fiunt. Ibi demum pater, motus aliquando, quem supra diximus Horon per Monogenem Nun in haec promit in imagine sua feminam matrem, quia et de patris sexu ita uariant. Adiciunt autem Horon etiam Metagoea (circumconductorem) uocari et Horotheten.

*Huius praedicant opera et repressam ab inclitis et purgatam a malis et deinceps confirmatam Sophiam et coniugio restitutam ; et ipsam quidem in Pleromatis censu remansisse, enthymesin uero eius et illam adpendicem passionem ab Horo relegatam et crucifixam et extra eum factam.**

* „Căci din cei doisprezece Eoni, pe care îi emanaseră Omul și Biserica, ultimul Eon născut se numește Sofia – ar părea un solecism – ; lipsită fiind de compania soțului ei Theletos, <Sofia> este minată de o dorință nestăvilită să-l caute pe Tatăl și face să apară un fel de viciu, chiar acela care fusese urzit de ceilalți <Eoni> aflați în jurul Nousului, dar care s-a abătut asupra acestui Eon, adică asupra Sofiei, după cum obișnuiesc viciile înăscute altundeva în corp să-și verse răutatea într-un alt mădular. Dar de fapt sub pretextul iubirii pentru Tatăl, ea își învingea înflăcărea pentru Nous, singurul care se bucura de Tatăl. Dar cum, dorind lucruri imposibile, Sofia căzuse în greșeală și era învinsă de dificultate și chinuită de dorință, puțin a lipsit să fie devorată de forța chinului dulce și să se dizolve în celelalte substanțe ; și nici n-ar fi reușit altceva decât să moară, dacă n-ar fi dat, ca norocul, peste Horos – a cărui natură este

Explicația care se dă de obicei faptului că entitatea căzută este feminină (de fapt există un singur caz în care aceasta este masculină, pe care J. Zandee¹ îl explică pornind de la oscilația traducerii grecești a termenului ebraic *hokhmah* = Înțelepciune, fie cu Sophia sau Ennoia, cuvinte de gen feminin, fie cu Logos, cuvânt de gen masculin) rezidă în faptul că termenii care o definesc, atât

aceea de a fi fundamentul universului (și) extrinsec aceluia – numit și Cruce și Lytotes și Carpistes [liberatorul]. Astfel Sofia, salvată de pericol și convinsă mai târziu că este o greșală să-l caute pe Tatăl, a încetat să-l mai caute și a lepădat toată însuflețirea (*enthymesis*) la un loc cu pasiunea survenită. Dar unii au născocit deznodământul Sofiei și reabilitarea ei altfel : după încercarea nereușită și speranța zadarnică, coborîrea a desfigurat-o. Cu paloare, cred, cu slăbiciune și un aspect neîngrijit. Mai cu seamă faptul că Tatăl nu îi era hărăzit o dureaua, nu mai puțin decît acela de a-l fi părăsit. De aceea, din jalea după acesta și din jalea propriei sale singurătăți ea concepu, fără participarea nici unui soț, o femeie (...)

Și s-a temut apoi, să nu se ridice vreun hotar ; s-a oprit, gîndindu-se la cădere ; a avut grijă să se ascundă. Nu exista leac. Căci de unde să-și ia acum forma de expresie : din tragedie sau comedie, ceea ce se născuse în afara pudorii ? Aflîndu-se astfel la necaz, < Sofia > privește în sus, se întoarce către Tatăl. Dar străduindu-se în zadar, căci forțele o părăseau, începe să se roage. Și întregul lanț de rudenie se roagă pentru ea : fie ca preamăritul Nous (...).

Toate chinurile conlucrează la originea acelei materii, dacă într-adevăr din complicația de atunci ajung să prindă substanță ignoranța, spaima și jalea. Atunci, în sfîrșit, Tatăl, mișcat întrucîtva, l-a scos la iveală împotriva acestora, prin Monogenes Nous, pe cel pe care mai sus l-am numit Horos, pe femeia-mamă în imaginea sa, căci astfel se deosebea de tată : prin sex. Ei < = valentinienii > adaugă însă că Horus era numit și Metagogeus (circumconductor) și Horotheten.

Acestuia îi încredințează cele create și, oprită de la a-l căuta pe cel ilustru și curățită de rău și întărită prin urmare, Sofia este încredințată soțului ei ; < se spune > că ea însăși ar fi rămas în rîndurile Pleromei, în vreme ce *enthymesis* a ei și acea pasiune suplimentară, respinsă de Horos și crucificată, a fost lăsată în afara ei."

1. J. Zandee, „Die Person der Sophia in der Vierten Schrift des Codex Jung”, în Bianchi (ed.), *Le origini dello Gnosticismo*, pp. 205-14.

în ebraică cît și în greacă, sînt feminini¹. După Michel Meslin, motivul ar putea fi mai profund :

Il apparaît clairement que ce mythe original repose sur une structure psychologique à fantasmes, et qu'il est susceptible d'une transcription psychanalytique freudienne. Sophia a le complexe d'Electre. Elle est l'expression absolument directe de l'inconscient féminin. En voulant se fondre dans la personne du père, elle manifeste un sentiment très profond de l'inceste. Elle a beau savoir qu'il ne faut pas, que cet amour désordonné ne peut conduire qu'à sa perte, elle sent que si cela était permis, un tel amour lui donnerait la plénitude de l'être².

Am prefera, poate, să vorbim în acest caz despre o puternică *angoasă de separare* a Sophiei : cînd într-un sistem de emanații armonice intervine o criză care determină entitatea cea mai periferică să-și dorească să cunoască „centrul”, este clar că această entitate se simte atît de alienată de originea sa, încît ea concepe o dorință de *regres* către centru. Cele mai evidente caracteristici psihologice ale acestui mit sînt angoasa de separare și complexul regresiv în identificarea cu figura tatălui acosmic și precosmic. În orice caz, versiunile cele mai „crude” ale mitului ne spun aproape textual că Sophia a conceput o dorință incestuoasă de Tatăl, ceea ce pare să confirme, într-un anumit sens, interpretarea lui M. Meslin. Depărtarea dintre centru și periferie, imposibilitatea în care se găsește Sophia de a-și cunoaște Tatăl au de asemenea un rol important în desfășurarea întregii întîmplări.

1. HKMH = *Sophia*.

2. Michel Meslin, *Pour une science des religions*, Paris 1973, pp. 206-7 – „Rezultă limpede că acest mit original se bazează pe o structură psihologică fantasmatică și că este susceptibil de o transcriere psihanalitică freudiană. Sophia are complexul Electrei. Ea este expresia absolut directă a inconștientului feminin. Vîrînd să se contopească cu persoana tatălui, ea manifestă un sentiment foarte profund al incestului. Știe bine că nu trebuie, că iubirea ei dezordonată nu poate să o ducă decît la pierzanie, dar simte că, dacă i-ar fi permisă, o atare iubire i-ar da plenitudinea existenței.”

Din punct de vedere tipologic, mitul căderii Sophiei ne permite să constituim o clasă bine articulată de documente gnostice, legate între ele nu printr-o înrudire pur accidentală, ci după toate probabilitățile chiar printr-una genetică; clasă care cuprinde sistemele lui Simon și ale succesorilor săi și își cunoaște dezvoltarea completă în sistemul valentinian.

Alături de această clasă, un alt tip bine configurat este cel constituit din sistemele sethienilor lui Ipolit și din cel al *Parafrazei lui Sēm* pe de o parte, și din notița lui Hegemonius asupra sistemului „barbar” interpretat de Basilide și de maniheism pe de altă parte. Iată așadar care par a fi datele sigure pornind de la care s-ar putea încerca o tipologie a gnosticismului mai coerentă decît împărțirea lui Jonas în tipul „siro-egiptean” și tipul „iranian”.

*
* *

Am vorbit în paragraful precedent despre *o singură* excepție la regula privind sexul entității căzute în gnoza de dip „devolutiv”. Este necesar să ne întoarcem pe scurt la acest subiect, deoarece, și în acest caz, explicația pur lingvistică conform căreia posibila alternanță *Sophia* (fem.)/ *Logos* (masc.) ar fi reductibilă la traducerea arbitrară a ebraicului HKMH (Înțelepciune, fem.) apare vădit ca insuficientă. De fapt, unicul caz în care Logosul o substituie pe Sophia în sistemele gnostice este cel al lui Heracleon (cf. Orig., *Coment. la Ioan* II 14, fr. 1 Simonetti, p. 137), ilustrat și în *Tratatul tripartit* de la Nag Hammadi (C I 5, pp. 54-97 Robinson). Atît *Tratatul tripartit* cît și informațiile lui Origen despre Heracleon confirmă cele spuse de Clement Alexandrinul, după care Heracleon era „cel mai ilustru descendent al lui Valentin” (*Strom.* VI 71, fr. 50 Simonetti, p. 167).

A crede, deci, că un autor subtil de sisteme gnostice cum era Heracleon nu știa să distingă între Logos și Sophia pentru că ambii termeni erau traducerile lui HKMH – mai ales cînd ne gîndim că valentinienii, *cu unica excepție a lui Heracleon*, vorbesc

despre Sophia și nu despre Logos – este o interpretare cel puțin superficială. La Heracleon alegerea Logosului în locul Sophiei are rațiuni foarte profunde, pentru că este vorba despre un valentinian care își procură sursele exegetice (lucru ușor de înțeles grație lui Origen, care respinge tocmai un comentariu al gnosticului nostru la *Evangelhia lui Ioan*) dintr-un text al *Evangelhiei lui Ioan*. Avem de-a face prin urmare cu un gnosticism puternic creștinat, care renunță la obișnuitele mitologeme gnostice (cum e cel al Sophiei), pentru a se apropia de poziția Marii Biserici.

Tratatul tripartit de la Nag Hammadi confirmă pe deplin această impresie. În propoziții deseori contradictorii, acest text gnostic vrea cu orice preț să salveze liberul arbitru atât al Logosului (entitatea căzută), cât și al omului. Este vorba, fără îndoială, despre textul cel mai „catolic” al gnozei originale ajunse pînă la noi, al cărui autor – sau interpret – face toate eforturile pentru a veni în întîmpinarea poziției Marii Biserici (*Grosskirche*). Aceasta i-a permis lui Gilles Quispel să noteze „optimismul” fundamental al scrierii, în care „tout est pour le mieux dans le meilleur des mondes”¹: afirmație de altfel nu într-un tot confirmată de analiza textuală în care, la prima vedere, se disting intervențiile unei mîini care ar putea fi cea a unui pios călugăr de la mănăstirea Sf. Pahomie din Khenoboskion, sau în orice caz a unui creștin care vrea să „convertească” acest produs al lui Heracleon (sau al școlii sale) într-o scriere compatibilă cu doctrina origeniană a liberului arbitru.

Acesta a fost, de altfel, tratatul gnostic care i-a impulsionat pe mulți cercetători să caute o alternativă la analiza existențială a lui Jonas și le-a permis să vorbească despre „bucuria de a fi mîntuiți” pe care trebuie să o fi simțit gnosticii.

Tratatul tripartit – este ușor să ne dăm seama – este un produs foarte atipic al gnosticismului, puternic creștinat, al valentinienilor. De altfel acest proces pare împins dincolo de limitele

1. G. Quispel, „Gnosis”, în M.J. Vermaseren (ed.), *Die Orientalischen Religionen im Römerreich*, Leiden 1981, p. 431.

„normale” pentru o doctrină gnostică, prin intervenția unui creștin prea zelos, dornic să niveleze contradicțiile de neîmpăcat dintre dogma gnostică a „culpei antecedente” și dogma catolică a „păcatului originar”. Toate acestea par să valideze ipoteza conform căreia codicele de la Nag Hammadi ar fi fost proprietatea acelei mănăstiri din Khenoboskion.

*Möglicherweise – spune G. Quispel¹ – sind all diese Bücher seponiert worden (...), weil sie ihren Wert als heilige Schriften verloren hatten und als apokryph betrachtet wurden, nachdem Erzbischof Athanasius in einer Enzyklika von 367 gegen die Benutzung nicht-kanonischer Schriften gewettert hat.**

Codicele din care provine *Tratatul tripartit* ocupă o poziție cu totul distinctă între codicele de la Nag Hammadi, atît în ce privește dimensiunile, cît și scriitura sa². El conține scrieri preponderent valentiniane, ca *Evangelia Adevărului* și *Epistola către Reginus despre Înviere*, dar începe cu două texte greu clasificabile: *Rugăciunea Apostolului Pavel* (ale cărei felurite expresii sugerează o origine gnostică) și *Apocriful lui Iacob*, un dialog între Mîntuitorul înviat și Apostolii Iacob și Petru în care nu este dificil să regăsim un optimism care își atinge apogeul în *Tratatul tripartit*, ultimul din codice. Nimic nu ne împiedică aici să acceptăm ideea conform căreia codicele I (sau XIII, după numerotarea lui J. Doresse, la care astăzi s-a renunțat) ar fi fost copiat de un călugăr pahomian care nu numai că a selecționat textele puternic creștinate, dar a contribuit personal la nivelarea acelor diferențe, evidente chiar pentru el, dintre poziția existențială și doctrinală a gnozei valentiniane și aceea pe cale de-a se preciza tot mai mult, pînă la enciclica atanasiană din 367, a Marii Biserici.

1. *Ibid.*, pp. 415-16.

* „Probabil toate aceste cărți au fost excluse (...), pentru că își pierduseră valoarea ca Sfinte Scripturi și erau considerate ca apocrife, după ce arhiepiscopul Athanasius tunase și fulgerase în Enciclica din 367 împotriva utilizării scripturilor necanonice.”

2. Această observație este făcută deja de J. Doresse, *op. cit.*

Evident, a întreprinde o analiză existențială a gnosticismului pornind de la texte precum *Tratatul tripartit* ar fi greșit : pentru că ele nu numai că par să reflecte situația unei gnoze creștine târzii, ci de-a dreptul pe aceea, și mai atipică, a unei deformări creștine voite a textelor valentinieni, deformare efectuată într-un mediu monastic. Este vorba deci despre o gnoză puternic „domestică”, poate cu intenția precisă de a o face compatibilă cu ortodoxia creștină care primea o formă tot mai distinctă.

Dar trebuie să fim totuși în stare să ne detașăm de propria noastră ipoteză și să analizăm de asemenea cazul în care *Tratatul tripartit* ar fi cu adevărat un produs – e drept, mult mai târziu – al gnozei valentinieni în formula lui Heracleon. În acest caz am asista la un fenomen pe cât de interesant, pe atât de rar : acela al întoarcerii gnozei la concepția (*Weltanschauung*) clasică despre lume, conform căreia creația lumii inferioare este necesară pentru a se realiza toate posibilitățile inerente forțelor cosmosului. Gnosticismul care rezultă de aici nu mai reflectă acea perspectivă „anti-hegeliană”, străină spiritului occidental, pe care Jonas o transformase în condiție *sine qua non* a gnozei. Dimpotrivă, Logosul greșeste pentru că pleroma i-a dat liberul arbitru și cele trei creații ale sale (ființe „ale aparenței”, probabil „puteri de stînga”, în raport cu oamenii „hylici” sau materiali ; ființe „ale gândului”, probabil puteri „de dreapta”, în raport cu oamenii „psihici” ; și „imagini ale formelor vii”, în raport cu oamenii „spirituali”), inclusiv cea hylică, materială, caracterizată de aroganță, ambiție și invidie, au scopul de a realiza planul pleromei (necunoscut Logosului), conform căruia lumea inferioară trebuie să primească structura pe care o are acum. În această viziune perfect „hegeliană”, răul este atenuat și pus în serviciul forțelor transcendente care veghează asupra întregii creații.

Făcînd abstracție de originea sa, *Tratatul tripartit* reprezintă un *unicum* între documentele gnostice. Un *unicum* care, dacă nu ar fi respins ca produs hibrid, tardiv și „catolicizat”, ar impune o revizuire a întregii definiții a gnosticismului sau, cel puțin, o revizuire totală a perspectivei lui Hans Jonas asupra gnosticismului.

Capitolul III

Originile gnosticismului

Unii au vrut să vadă în Hans Jonas pe campionul teoriei originilor iraniene ale gnosticismului. Așa cum a demonstrat Geo Widengren¹, lucrul este departe de a fi adevărat. În interiorul școlii de istoria religiilor (*religionsgeschichtliche Schule*) – din care, grație excepționalei sale familiarizări cu lucrările lui Wilhelm Bousset, Hans Joans face de asemenea parte – el adoptă o poziție neobișnuit de prudentă și echilibrată. Interesul principal al lui Jonas, după cum afirmă el însuși în repetate rânduri, nu se epuizează pe tărîmul istoriei religiilor (*religionsgeschichtlich*). Cercetarea sa privește „istoria ideilor”, *geistesgeschichtlich*, și se desfășoară în două momente: cercetarea „materială” (*Materialforschung*), filologică și „religionsgeschichtlich”, are sarcina de a furniza un cadru primar al „motivelor” și al proceselor genetice în „complexul mărturiilor” (*Zeugniskomplex*) studiate; faza fenomenologică sau „geistesgeschichtlich” investighează însă „rădăcina existențială” (*existenziale Wurzel*) care trebuie postulată ca *a priori* al fiecărui complex de date². Pornind de la ipoteze de acest fel, Jonas se folosește, ce-i drept, de materialul pe care i-l pune la dispoziție școala de istoria religiilor (*religionsgeschichtliche Schule*), dar depășește, în același timp, ipotezele acestei școli pe plan metodologic și hermeneutic.

-
1. G. Widengren, „Les origines du gnosticisme et l’histoire des religions”, în Bianchi (ed.), *Le origini dello gnosticismo*, p. 37.
 2. *Gnosis spät. Geist* I, pp. 8-11.

Conceptul de *sincretism*, cu consecința sa de ordin hermetic – studiul elementelor disparate cu încercarea de a le pune pe seama unei origini de obicei orientale, neglijându-se în acest fel *sinteza nouă* formată în speculația gnostică – nu mai era satisfăcător. Disputa se născuse încă din sînul școlii de istoria religiilor (*religionsgeschichtliche Schule*). H.H. Schaeder observa că predecesorul său Wilhelm Bousset, în ale sale *Hauptprobleme der Gnosis*, în loc să se oprească la adevăratele probleme ale gnosticismului, nu făcea altceva decît să discute „fragmente de tradiție și simboluri”. Schaeder conchidea ironic în privința cărții lui Bousset : „Es müsste besser nicht «Hauptprobleme der Gnosis», sondern etwa «Stilelemente der Gnosis» betitelt sein” – „Mai bine ar fi intitulat-o nu «Probleme fundamentale ale gnozei», ci «Elemente de stil ale gnozei»”¹.

Nici măcar noul concept de „problemă”, propus de Schaeder în opoziție cu Bousset, nu este apt să satisfacă exigențele lui Jonas, fiindcă ceea ce vrea să pună în lumină el este *esența* însăși a gnosticismului. Odată depășit conceptul de „sincretism”, acesta este substituit de cel spenglerian de „pseudomorfism”, extras din mineralogie, pentru a indica raportul dintre matricea elenistică și componentele orientale, care se topesc în ea ca într-un creuzet². „Problemele” lui Schaeder sînt eliminate și înlocuite de conceptul „Kulturseele” (suflet cultural), luat și el de la Spengler, în accepția particulară de „Seinshaltung” (atitudine existențială) sau de „Seinsdeutung” (semnificație a existenței), adică de configurație proprie și particulară a răspunsurilor (unei „culturi” sau ale unui fenomen cultural) la întrebarea asupra sensului existenței, de „semnificație a existenței” în momentul istoric dat.

Unul dintre reproșurile fundamentale care i s-au făcut lui Jonas este acela că a „heideggerizat” (*verheideggert*) gnoza în

-
1. H.H. Schaeder, „Urform und Fortbildungen des manichäischen systems”, în *Vorträge der Bibliothek Warburg 1924-25*, Leipzig-Berlin, 1927, p. 100.
 2. *Lo Gnosticismo*, p. 57 (cf. *Gnosis* I, 18).

scrierile lui din tinerețe. Este adevărat, în *Gnoza și spiritul Antichității târzii* Jonas descoperă în existențialismul primelor scrieri ale lui Heidegger o cheie hermeneutică cu un prestigiu aproape magic. Pentru această primă perioadă a activității sale se poate spune, așa cum se spune de obicei despre Rudolf Bultmann – maestru și elev al lui Jonas în același timp, conform acelei formule latine care spune: *discendo docemus, docendo discimus* –, că Jonas a întrebuițat o „Vorverständnis”, o „preconcepție” filozofică, în acest caz existențialismul și ontologia fenomenologică heideggeriană. Mai târziu, această *clavis universalis* și-ar fi pierdut totuși fascinația pe care o exercitase asupra lui Jonas în timpul tinereții sale.

Totuși, în cazul gnosticismului, cheia se potrivea de minune cu încuietoarea¹. „Odată ce m-am eliberat de credința într-o cheie universală”, mărturisește Jonas, „am început să mă întreb *de ce* această cheie particulară funcționase atât de bine în acest caz”². În *Gnostic Religion*, „preconcepția” (*Vorverständnis*) heideggeriană este abandonată, pentru a face loc unei considerații a istoriei ideilor al cărei scop este de a nota analogia între două momente spirituale, gnosticismul și existențialismul, care, oricât de îndepărtate în timp și oricât de diferite în instrumentarea lor analitică, pornesc totuși de la aceleași premise „existențiale”. „Cheia universală” se transformă, pur și simplu, într-un „cerc hermeneutic” care implică înțelegerea reciprocă a gnosticismului și a existențialismului³.

Cu noile descoperiri de la Nag Hammadi, Jonas se aștepta ca tezele lui să devină subito învechite sau cel puțin să prindă un aer cam vetust. Dimpotrivă, după ce a citit primele texte traduse, el a ajuns la concluzia „că mărturia patristică e foarte bogată și se

1. *Lo Gnosticismo*, p. 340.

2. *Ibid.*

3. *Ibid.*, pp. 335 sq.

vede răzbunată (de acuzele nenumăraților cercetători din trecut și prezent, n.a.) cu fiecare nou text original descoperit”¹.

În fond, nu putem să nu-i recunoaștem lui Jonas meritul fundamental de a fi adus o *schimbare calitativă esențială* în studiile asupra gnosticismului. Modul său de abordare a permis cercetătorilor să-și pună problema unei definiții reale, esențiale a gnosticismului, cât și pe aceea a unei descrieri comparative a acestui fenomen cultural în contextul său istoric și în raportul său cu celelalte religii ale Antichității târzii.

*
* *

Și totuși, care este poziția specifică a lui Jonas în ce privește *originile gnosticismului*?

Ca să ne facem o idee despre judecata sa senină și echilibrată, ar trebui să pornim aici de la cercetările școlii de istoria religiilor (*religionsgeschichtliche Schule*), exprimate în formă sintetică într-o lucrare concisă a lui Rudolf Bultmann: *Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen* (*Creștinismul primitiv în cadrul religiilor antice*), apărută la Zürich în 1949, la cincisprezece ani după publicarea primului volum din *Gnosis und spätantiker Geist* de Hans Jonas².

Rudolf Bultmann, profesor la Marburg, găsisese, ca și studentul său Hans Jonas, o cheie interpretativă universală în existențialismul primelor opere ale lui Heidegger, autorul lui *Sein und Zeit* (1927), care era unul dintre colegii săi la universitatea locală. De aici s-a născut „noua hermeneutică”³, adică interpretarea

-
1. H. Jonas, „The secret Books of the Egyptian Gnostics”, recenzie la cartea cu același titlu de Jean Doresse, *op. cit.*, în *The Journal of Religion* 62 (1962), 4, p. 163.
 2. *Il Cristianesimo primitivo*, trad. it. de L. Zagari, Milano, 1964.
 3. Cf. J.M. Robinson – E. Fuchs, *La Nuova Ermeneutica*, trad. it. Brescia, 1967.

existențialistă a creștinismului primitiv în contextul său istoric. Unul dintre conceptele fundamentale ale lui Bultmann, criticat de altfel de Hans Jonas¹, este cel de „demitizare” (*Entmythologisierung*). După Bultmann, mitul nu este decât o expresie, obiectivată într-un scenariu cu fantasmе, a unei situații existențiale fundamentale. Mitul, așadar, nu are nici o existență autonomă : pentru a descoperi ce vrea să spună acesta, trebuie să-l despuim de veșmîntul său mitologic, să coborîm la rădăcina existențială care și-a găsit, printr-o obiectivare grosolană, o formă imperfectă de expresie în el. În substanță, așa cum observă Jonas în mod just, asta înseamnă pentru Bultmann că și „conceptele analizei existențiale a lui Heidegger sînt mai apte să exprime viziunea creștină a omului decât conceptele mitologice utilizate de scriitorii neotestamentari”². „Da”, replică Jonas, „este adevărat în ceea ce-l privește pe om ; dar nu în ceea ce-l privește pe Dumnezeu sau divinul. Aici, limbajul simbolic este cel care trebuie să ni se prezinte. Înțelegerea lui Dumnezeu nu se reduce la înțelegerea pe care omul o are de sine însuși : așa riscăm un imanentism și un antropologism pur”³. „Mitul înțeles *simbolic*”, adaugă el, „este oglinda prin care observăm ceva obscur”⁴.

De o deosebită importanță este să analizăm aici perspectiva bultmanniană a fenomenului Antichității tîrzii pentru a înțelege noutatea (*novum*) lui Jonas în raport cu opinia comună din vremea sa : pentru că Bultmann se face nu numai purtătorul de cuvînt al „noii hermeneutici” heideggeriene, ci și al școlii de istoria religiilor (*religionsgeschichtliche Schule*). În al doilea rînd, vom putea vedea în ce măsură Bultmann i-a fost dator, în interpretarea dată gnosticismului, elevului și prietenului său Hans Jonas.

1. H. Jonas, „Heidegger and Theology”, în *Philosophical Essays*, p. 261.

2. Cf. J.M. Robinson – J.B. Cobb (eds), *New Frontiers in Theology : Discussion among German and American Theologians*, vol. I ; *The later Heidegger and Theology*, New York, 1963, p. 167.

3. *Philosophical Essays*, p. 261.

4. *Ibid.*

Cartea lui Bultmann reprezintă un produs cvasiimpersonal, în care cititorul poate observa o viziune istoric determinată și condiționată asupra Antichității târzii. Este o viziune atât de diferită de cea care rezultă din cercetările de azi, încît merită să o rezumăm aici în întregime.

În analiza sa, Bultmann vorbește despre origini, adică despre Vechiul Testament, pe de o parte, și despre gîndirea greacă pe de altă parte.

În Vechiul Testament, Dumnezeu apare ca fiind creatorul lumii : este o profesiune de credință, nu o reflecție teoretică. Iehova este Dumnezeul unei stirpe : cea semită. E vorba mai curînd despre henoteism și de monolatrie decît despre monoteism. Începînd din jurul anului 1000, Israelul a devenit un stat și Iehova a devenit în consecință o divinitate statală, al cărei caracter exclusivist s-a întărit în timpul mișcării profetice.

Dumnezeu este transcendent și creează totul din nimic. El se manifestă în lume nu prin legi naturale, ci mai curînd prin evenimente excepționale și înspăimîntătoare, ca furtunile și cutremurele de pămînt. Lumea nu este comprehensibilă rațional, iar existența umană este determinată de puterea divină. Credința în creație înseamnă abandonul în Dumnezeu. Omul nu este nimic în fața lui Dumnezeu, dar are totuși o sarcină în lume, ca stăpîn al celor create. Omul deci „nu este inserat ca existență cosmică în lume, ci este contrapus acesteia”¹.

Dumnezeu nu este vizibil, în sensul că este inabordabil. Singura noțiune pe care ne-o putem face despre Dumnezeu vine din faptul că el îi vorbește omului.

Dacă pentru greci, cu tendința lor către o viziune îngrădită a lumii obiective, matematic inteligibilă, simțul văzului este considerat cel mai înalt, pentru Vechiul Testament primatul revine auzului².

1. Bultmann, *Il Cristianesimo primitivo*, p. 12.

2. *Ibid.*, p. 16.

Cuvîntul lui Dumnezeu este comunicat de profeți. Cunoașterea lui Dumnezeu se referă la *voința* sa și nu la esența sa. Înțelepciunea este *teama de Dumnezeu*, respectul voinței sale, care nu trebuie confundată cu *frica* umană.

Solicitudinea divină pentru lume nu este înțeleasă în sensul Providenței (*pronoia*). Ea se referă la viitor, întrucît suferința celui drept și prosperitatea celui rău alimentează multe perplexități. Rezultatul e resemnarea, ca și „supunerea la deciziile de nepătruns ale lui Dumnezeu”¹. Omul își poate găsi refugiul în Dumnezeu prin rugăciune și printr-o așteptare plină de încredere.

Religia Vechiului Testament era națională. Între Dumnezeu și popor există un *pact*: „poporul se obligă să-l adore exclusiv pe Iehova, iar Iehova se obligă să fie ajutorul și protectorul poporului”². Pactul a fost sancționat printr-un sacrificiu și e permanent reînnoit și confirmat în cult. Împotriva influenței religiei cananeene (legămînt cu pămîntul, vegetația și fecunditatea exprimate într-un cult adecvat), predica profetică stabilește că „Dumnezeu nu este legat cu pămîntul, ci cu poporul său”³.

Israel nu este o cetate (*polis*), pentru că nu este o creație a voinței colective libere, ci o creație a *istoriei*, de care individul depinde. Poporul e constituit din acțiunile lui Dumnezeu din trecut: ieșirea din Egipt, pactul de pe Muntele Sinai, străbaterea deșertului, dăruirea Pămîntului făgăduinței, părinții. Astfel, principalele sărbători „se transformă din sărbătorile unor crescători de vite și ale unor agricultori în sărbători care servesc celebrării amintirilor istorice și a legăturii cu istoria”⁴. De exemplu, *Pascha*, combinată în Palestina cu *Mazzot* (sărbătoarea începutului secerișului), era sărbătoarea anuală a oferirii primilor născuți din turmă; ea devine celebrarea ieșirii din Egipt – deci a începutului

1. *Ibid.*, p. 26.

2. *Ibid.*, p. 30.

3. *Ibid.*, p. 31.

4. *Ibid.*, p. 32.

istoriei lui Israel ca popor. Sărbătoarea săptămînii este mulțumirea după recoltarea grînelor, dar devine celebrarea încredințării legii pe muntele Sinai. Sărbătoarea cuștilor, la început a anului nou și a recoltei, devine apoi sărbătoarea corturilor, comemorarea locuirii în corturi la ieșirea din Egipt.

Poporul, prin pactul său cu Dumnezeu, este popor ales, prin alegerea divină liberă și nemotivată. Dumnezeu este fidel pactului, dar numai dacă poporul însuși își respectă obligația. Profeții dojenesc deseori poporul pentru infidelitatea lui. Fidelitatea înseamnă îndeplinirea cultului, exclusiv pentru Iehova, supunerea la legea divină care cere rectitudine și justiție. Pedepsirea infidelității este teribilă. Ideea de pact este eschatologică : „adică pactul în istoria reală nu este realizabil ; realizarea lui se poate concepe numai într-un viitor mitologic al salvării”¹.

Poporul sfînt este tocmai poporul de crescători de animale care devine popor de agricultori sedentari, organizat apoi într-un stat. Firește, odată cu asta pătrund culte străine, transformări sociale și corupție morală. Predica profetică e un protest contra uzanțelor străine și a slăbirii ordinii etice. Astfel, voința de a fi popor sfînt este o regresie în trecut propusă de utopismul profetic. Dumnezeu este rege în Israel, este *singurul rege*. Cînd Saul introduce instituția monarhiei, „apare conflictul între regatul lui Dumnezeu și regatul mundan”². Conform profețiilor, toate greșelile lui Israel își au originea la Ghilgal, unde este încoronat Saul (Os. 9,15). Statul înlocuiește triburile cu provinciile și introduce autorități instituționale. În consecință, se formează o aristocrație birocratică și militară. Iehova devine Dumnezeu statal, i se construiesc temple după obiceiul cananean. Schimbărilor legislative le urmează schimbări sociale. Împotriva tuturor acestora se ridică protestul profetic, care nu recunoaște totuși necesitățile intrinseci ale statului. Utopia profetică supraviețuiește prăbușirii

1. *Ibid.*, p. 36.

2. *Ibid.*, p. 38.

statului lui Israel. Orînduirea antică patriarhal-aristocratică este înlocuită de suveranitatea sacerdotală, adică de teocrație : biserica se substituie statului ca formă de viață a poporului. Ciro este salutat ca eliberator din exil. Ezdra (544 a.C.) instituie, din însărcinarea lui, statul ecleziastic în Israel.

Ideea de popor sfînt se realizează în forma singulară a statului ecleziastic. Pe de o parte, acest lucru este absolut normal „dacă poporul lui Dumnezeu trebuie să fie într-adevăr identificat cu o comunitate națională empirică”¹. Dar pe de altă parte, realizarea deplină a poporului sfînt nu poate fi altfel decît eschatologică.

În antropologia veterotestamentară, omul este compus din carne și suflet necontrapuse în sens dualist una altuia. Sufletul este forma care dă viață cărnii ; este situat în sînge și își are originea în suflul divin. Carnea și viața sînt caduce, sfîrșesc în moarte. Imortalitatea sufletului este o idee străină de Vechiul Testament : morții locuiesc ca umbre în lumea subterană. Moartea nu este un proces natural. Lipsește ideea de *kalos apothneskein*, „a muri cu noblețe”, și eroicizarea sinuciderii. Moartea e iremediabilă și definitivă, totuși omul își poate procura o viață lungă la sfîrșitul căreia e sătul și ostenit. Moartea precoce e o pedeapsă divină. Viața lungă e fericirea și binele suprem. Nu se face nici o distincție între viața naturală și cea spirituală, între *bios* și *zôé* : Vechiul Testament nu cunoaște decît *zôé*, fenomenul vital.

Nu există nici o sursă dualistă în religia veterotestamentară, nici o idee de formare (*Bildung*) și de *kalos kagathos*, de *areté*, de *erôs*, de *agôn* etc. Nu există nici măcar ideea de asceză purificatoare, nici cea de personalitate. Așa cum nu există arte figurative, nu există nici genuri literare ale *bios*-ului : biografia, drama, comedia, romanul. Lirica este exclusiv religioasă și, cu excepția lamentațiilor lui Ieremia, nu reprezintă confesiuni în care un *eu* să-și exprime viața interioară.

1. *Ibid.*, pp. 40-41.

Judecata asupra omului nu este rezultatul unui ideal personalist, aidoma celei grecești, ci provine „în parte din sfera dreptului și a relațiilor umane, în parte din cult”¹. Etica veterotestamentară oferă un model de comportament uman în interiorul colectivității. „Păcatul” este ceea ce contravine prescripțiilor divine, o rebeliune contra lui Dumnezeu, neascultarea care declanșează mecanismul pedepsei divine, pentru că Dumnezeu este „gelos” pe orgoliul altcuiva. Ispășirea se face prin pedeapsă sau prin cultul sacrificial, cu care se obține iertarea divină. Rugăciunea este un alt mijloc de obținere a iertării, care egalează penitența.

Sub dominația persană (pînă la aprox. 350 a.C.) și apoi ptolemeică (aprox. 200 a.C.), libertatea religioasă a evreilor rămîne necontestată. Cînd Antioh IV Seleucidul (175-164) decide să elenizeze iudaismul, izbucnește revolta maccabeilor. Pînă la intrarea lui Pompei în Ierusalim (63 a.C.), Iudeea devenise un stat independent sub Asmonei. Sub supremația romană domnește Irod cel Mare (37-34), urmat de fiii și nepoții lui, pe un teritoriu de acum încolo subdivizat. Sub Archelaus, fiul lui Irod (4 a.C. – 6 p.C.), Iudeea trece în subordinea procuratorilor romani. Revoltele din 66-70 și din 132-235 distrug practic poporul ebraic din Palestina.

Pînă în 70, Ierusalimul și Templul sînt centrul coeziunii naționale și religioase. Dar centrul *vieții* religioase s-a deplasat în sinagogi, cu un serviciu divin lipsit de cult, constînd în lectura Scripturii, explicația ei prin predică, confesiune și rugăciune. „Prin *legătura cu Scriptura* comunitatea este legată cu propria ei istorie”², obținînd conștiința de popor ales și prin urmare singular. Fidelitatea față de istorie este fidelitatea față de trecut, ceea ce duce la izolarea comunității, făcînd-o *anistorică*. Viitorul salvator nu este istoric, ci reprezintă o împlinire eschatologică. Dumnezeu devine tot mai străin de lume, acțiunea lui este substituită, în

1. *Ibid.*, p. 44.

2. *Ibid.*, p. 56.

literatura apocaliptică, de ființe intermediare (îngeri). Prin intermediul sinagogii viața individului este tot mai ritualizată: el se înstrăinează de sarcinile istorice într-un ideal abstract de elecțiune ca „sfințenie”. Căpeteniile poporului sînt scribii, juriștii și teologii care adaptează prescripțiile din Scripturi la noile uzanțe sociale. Două școli de scribi sînt cele mai importante: sadduceii, conservatori „ortodocși”, și fariseii „liberali”, adepții noii doctrine și păstrătorii tradiției orale. Prin noi interpretări ale Scripturilor, fariseii ajung să închidă viața individului într-un cerc ritual cotidian extrem de riguros. Ei domină evlavia populară, în vreme ce sadduceii domină păturile aristocrate. Fariseismul devine ortodoxie după 70. În afară de aceste două categorii, trebuie să menționăm spiritualitatea specială a sectei esenienilor.

Pentru a asigura o transmitere riguroasă a tradiției, Scriptura este fixată în scris. Cea mai veche codificare este Mishna (sfîrșitul secolului al II-lea a.C.), urmată de Tosephta și de Talmudul din Ierusalim (secolul al IV-lea) și din Babilonia (secolul al V-lea), de Targumim (traduceri aramaice ale Vechiului Testament) și de Midrashim sau comentarii.

Ritualismul ajunge la o minuție uneori extremă: în secolul al III-lea există 613 porunci, dintre care 365 negative și 248 pozitive. Nu lipsesc însă „regulile de aur”, cum ar fi (secolul I a.C.): „Ce ți-e ție urît, nu-i face aproapelui tău; aceasta este întreaga Tora, iar restul este explicația ei”¹. Rabbinii din Jabne, Johnannan ben Zakkai (secolul I) și Akiba (110-135), sînt de acord cu această regulă a „inimii pure”, adică a iubirii pentru aproapele. Raportul cu Dumnezeu este de natură juridică: libertatea omului se poate desfășura în „faptele bune”. Concepția juridică a obedienței produce drept consecință așteptarea recompensei divine: este vorba despre un *jus talionis* (= legea talionului) proiectat în raporturile dintre om și divinitate. Ideea justei pedepse divine nu atinge însă planul realității, în care se dezvoltă o „teologie a

1. *Ibid.*, p. 64.

durerii” care deplasează momentul recompensei celor drepti în lumea de dincolo.

Tot din cauza obedienței juridice, persistă o mare nesiguranță în ce privește salvarea. Enigma acțiunilor care se dovedesc a fi „păcătoase” independent de voința agentului duce la dezvoltarea doctrinei „impulsului rău”, a diavolului și a căderii lui Adam. Numai cu rugăciunea penitențială se poate obține iertarea divină. Așa apare conștiința „omului drept”, care se împăunează cu „faptele sale bune” (Luca 18, 11 sq.), dar și umilința celui care „nu consideră că se numără printre cei drepti” (4 Ezdra 8, 47-9) și care va fi înălțat tocmai pentru aceasta. Penitența și credința sînt fapte meritorii.

„Și mesajul lui Isus”, spune Bultmann, „se încadrează în sfera religiei iudaice”¹. Predica lui „este un mare *protest contra legalismului ebraic*”². Raportul om-Dumnezeu nu poate fi reglat juridic, pentru că Dumnezeu pretinde omul întreg, fără nici o rezervă. Faptele bune nu salvează, ele sînt o simplă datorie (Luca 17, 7-10). Contabilizarea meritelor este respinsă (Matei 10, 1-15). Nimeni nu este mai bun decît ceilalți (Luca 13, 1-5), fariseul mîndru de virtutea sa cedează locul în regula salvării vameșului păcătos (Luca 18, 9-14). Polemica lui Isus se îndreaptă împotriva prescripțiilor rituale și cultice și împotriva ipocriziei fariseice. Puritatea rituală nu prevalează față de puritatea interioară (Marcu 7, 15 ; 2, 27 ; 2, 18). Voința lui Dumnezeu constă în mod pozitiv în porunca iubirii pentru aproapele³. Aceasta „întrece orice poruncă de drept”⁴. Etica lui Isus este eschatologică, în sensul că iubirea prezentă pentru aproapele semnifică pregătirea într-un anumit fel a viitorului. Dar ea nu este în întregime proiectată către viitoarea

1. *Ibid.*, p. 69.

2. *Ibid.*

3. *Ibid.*, p. 73.

4. *Ibid.*

Judecată și nu are sensul fugii de lume și al ascezei. Bultmann consideră că damnațiunea și îndemnul la penitență, implicate în mesajul creștin, au izvorât din contactul cu „mentalitatea efectivă a capilor poporului și a poporului însuși în general”¹, nu din „așteptarea sfârșitului iminent al lumii și a judecății amenințătoare”².

Pentru Isus, Dumnezeu este Creatorul care își ține creaturile sub stăpânirea voinței sale. În Isus, Dumnezeu se apropie de om, din transcendența în care îl împinsese iudaismul.

El este Tatăl care ascultă rugăciunile și pretinde, în întâlnirea cu aproapele, ceva de la fiecare. Barierea legii și a interpretărilor ei este eliminată. El este și Dumnezeul grației și al iertării, obținute prin penitență, care nu este o faptă, ci „înseamnă mai curînd că omul reîntră în sine însuși și ia cunoștință de sine și că în cele din urmă sfîrșește prin a mărturisi sincer că este păcătos în fața lui Dumnezeu și că nu poate face altceva decît să aștepte grația divină (Luca 18, 9-14)”³. Iubirea și penitența sînt ca două fețe ale aceleiași monede.

Speranța poporului în eliberare și în întoarcerea la splendoarea trecută este mereu dezamăgită. Ea are o formă populară, precum cea a speranței naționale în restaurarea regatului lui David sub un „Messiah”. „Speranța în Mesia nu este la origini așteptarea unui Mîntuitor sub formă supranaturală, ci așteptarea restaurării dinastiei lui David”⁴. Literatura apocaliptică dezvoltă însă o eschatologie cosmologică, sub influența unor reprezentări a căror origine este, după Bultmann, babiloniană și iraniană. Combinată cu expectativa mesianică, aceasta implică un dualism cosmologic conform căruia cursul istoriei este divizat în doi eoni : al „nostru” și cel „viitor”. Mesia, Antimesia, Judecata și învierea morților –

1. *Ibid.*, p. 74.

2. *Ibid.*

3. *Ibid.*, p. 77.

4. *Ibid.*, p. 80.

motiv de origine iraniană adoptat de farisei dar respins de sadducei – reprezintă actul final al dramei cosmice.

Tipică este așteptarea întoarcerii Paradisului și a apariției Ierusalimului celest pe un pământ nou¹. (...) O combinație de speranță națională și de speranță cosmologică se împlinește în parte într-un mod nesistematic, cu un schimb de imagini și culori, în parte în mod sistematic, prin efortul rabbinilor, care concep era mesianică drept un preludiu al noului eon².

Împărăția lui Mesia va dura patru sute sau o mie de ani. O altă figură regală a împărăției eschatologice, cea a „Omului”, se regăsește, alături de Mesia, în evangheliile sinoptice (*infra*, p. 86).

În predica lui Isus, împărăția lui Dumnezeu este aproape, ba chiar a început deja. Bultmann interpretează aceasta ca timp al deciziei: „Predica lui Isus este chemarea la decizie”. Isus „este el însuși, în persoana sa, «semnul timpului»”³. „Omul” este cel care va veni, este o altă persoană. A decide înseamnă a alege între Dumnezeu și lume, deci împotriva lui Dumnezeu. Renunțarea la lume este o îndepărtare, nu o fugă. Isus se înșală în așteptarea sfârșitului apropiat al lumii.

În orice parte a lumii elenistice, continuă Bultmann, diaspora iudaică e prezentă sub forma unor comunități închise, separate de populația locală prin obiceiuri atât de tipice, cum ar fi circumcizia, sabbatul sau interdicția de a mânca porc. În secolele III-II, Tora este tradusă în greacă (conform legendei, de către Cei LXX reuniți la Patmos) pentru comunitățile extrapalestiniene.

Prin alegorie, lui Filon din Alexandria i-a fost cu puțință să regăsească urmele înțelepciunii grecești în Vechiul Testament. Iudaismul elenistic primește ideea greacă de cosmos și utilizează

1. *Ibid.*, p. 84.

2. *Ibid.*, p. 85.

3. *Ibid.*, p. 89.

teologia stoică pentru a da o expresie „științifică” Dumnezeului-Creator. Conceptul grec de *logos* traduce ebraicul *davar*. Schimbarea concepției despre om, introducerea motivelor platoniciene, adorarea mistică a lui Dumnezeu și folosirea terminologiei misterelelor sînt trăsături distinctive ale acestei perioade.

Este clar că pentru Filon istoria însăși își pierde valoarea chiar prin faptul că transcendența lui Dumnezeu nu mai constă în caracterul său de Dumnezeu care va veni, ci a devenit transcendența misticii. Personajele istoriei veterotestamentare se transformă pentru Filon în tipuri de virtute sau în situații universale ale sufletului uman și în moduri de comportament. Istoria poporului devine ilustrația alegorică a psihologiei religioase și a eticii și nu mai cunoaște un scop către care să tindă. În mod analog, Filon nu cunoaște o eschatologie în sensul iudaic veterotestamentar. Firește, el crede în adevărul făgăduințelor divine; dar ele nu îi promet nimic altceva decît un viitor plin de splendoare pentru poporul său¹.

În fața lumii iudaice și în antiteză cu ea se înalță moștenirea greacă. Știința (*techne* și *episteme*) și statul (*polis*) sînt creații grecești. Cu apariția polisului, natura își pierde caracterul înspăimîntător. Statul (*polis*) este format pe baza dreptului (*dike*) și a legii (*nomos*). Prin *nomos*, cetățeanul dobîndește libertățile (*eleutheria*). Polisul își are fundamentul în divinități, el are caracter sacru.

Din cauza pierderii treptate a acestui caracter sacru, polisul cunoaște o criză, care se reflectă în operele marilor tragici greci. Zeii mitului sînt substituiți de zei indistincți, apare credința în destin și, cu „iluminismul sofist”, autoritatea divină a *nomosului* este ruinată.

Prin sofști, știința se afirmă drept ceea ce investighează *physis-ul*, natura, care este criteriul acțiunilor umane. Spre deosebire

1. *Ibid.*, p. 100.

de filozofia ionică, Socrate caută cauza ultimă într-un concept moral, binele.

El își întoarce privirea în sine însuși, dar nu pentru a găsi în subiectivitate sensul existenței, ci dimpotrivă, tocmai pentru a găsi normele care îi determină subiectivitatea¹. (...) Dacă Socrate căutase refugiul la *logoi* pentru a cunoaște ceea ce este în realitate, Platon ridică privirea dincolo de lumea devenirii și a pieirii, către *lumea eternă a ideilor*; acestea sînt ceea ce este în realitate, ceea „ce este în sine, sub o unică formă eternă”². (...) Contemplarea lumii ideilor se poate defini ca *noua religie a lui Platon*³.

Prin decăderea polisului, problema științifică devine independentă de problema ontologică. La Aristotel, filozofia este „căutarea cauzelor prime și a originilor (*prote aitia, archai*)..., intuiție contemplativă (*theoria*)”⁴. Dar cele trei tipuri de *bios* ale sale cunosc o gradație care are încă fundamente ontologice : *apolautikós* (pentru plăcere), *politikós* și *theoretikós*.

Trăsăturile fundamentale ale viziunii grecești a lumii sînt, după Bultmann, următoarele : obiectivarea cosmosului în gîndirea rațională ; conceperea cosmosului ca o entitate limitată închisă în sine și ca „operă de artă” ; concepția despre om ca un membru al cosmosului ; o entitate rațională și *eudaimonia* („fericire”, „serenitate”) ca ideal educativ ; ideea de forme diferențiate ale *bios*-ului.

Unitatea lumii aflată în ecuația *logos-physis, logos-pneuma, logos-nomos*, cu finalitate eudaimonică și cu recunoașterea unei orientări a omului către viața socială sînt trăsături ale gîndirii stoice, care se dezvoltă către o etică individuală și negativă. Stoicul vrea să cucerească autarhia interioară și exterioară, idealul său este ascetic-monahal.

1. *Ibid.*, p. 121.

2. *Ibid.*, p. 123.

3. *Ibid.*, p. 124.

4. *Ibid.*, p. 127.

Libertatea înțeleptului stoic relevă o analogie grandioasă cu libertatea creștină așa cum o concepe Pavel¹. (...) Stoicul crede că poate elimina temporalitatea din propria sa existență: „îndepărtarea” sa de lume este o „îndepărtare de timp”².

Diferența esențială între stoici și Pavel stă în faptul că, pentru Pavel, omul se identifică cu trecutul (păcatul), de care se poate elibera numai prin darul gratuit al lui Dumnezeu.

În epoca elenistică, adorația religioasă a constelațiilor pătrunde din Orientul Apropiat, împreună cu monoteismul solar, cu credința în destinul-soartă (*tyche*), cu fatalismul astral care devine, în stoicism, *theoria* (contemplație astrală). Conceptul de transcendență cosmică a lui Dumnezeu este nou și se exprimă în atributele de *hypsistos* și *pantocrator* proprii acelei epoci. O schimbare intervine și în concepția despre timp. Se vorbește acum despre eschatologia individuală astrală. Promisiunea gnozei este identică cu promisiunea paulină care spune că Isus Cristos a eliberat omul din sclavia puterilor astrale (*ta stoicheia tou kosmou*: Gal. 4, 3-9).

Din aceeași epocă fac parte credințele în demoni și practicile magice referitoare la acestea. Religiile misterice se răspîndesc mai cu seamă în mediile militare. La origini naționale sau tribale, religiile misterice devin universaliste. Ele se disting de comunitatea creștină prin faptul că nu au un caracter exclusivist. Cultele misterelor au între ele trei elemente comune: inițierea (*teletê*) secretă (de unde și cuvîntul „mister”), încredințarea (*paradosis*) formulei sacre (*synthema*, *symbolon*) și viziunea (*epopteia*) divinității, din care fac parte și apariții luminoase. Deseori simbolurile uniunii cu divinitatea sînt extrase din sfera sexuală (*synousia*).

Mistul urmărește *soteria*, *athanasia*, *aphtharsia*. Divinitatea centrală a misterelor este „figura unei divinități tinere căzute ea

1. *Ibid.*, p. 141.

2. *Ibid.*, p. 143.

însăși pradă morții și retrezite la viață”¹. La origine era vorba despre divinități ale vegetației, care își pierd apoi caracterul agricol. Mistul participă, în uniunea cultică, la destinul divinității.

Teologia religiilor misterice nu este unitară, nici nu reflectă o „concepție caracteristică particulară a existenței”². Dar misterele reprezintă „un simptom al schimbării concepției despre existență, în Universalitate (Ecumene)”, faptul că „raportul omului cu lumea a devenit problematic”³.

Gnoza este, pentru Bultmann, o mișcare religioasă precreștină orientală care face concurență creștinismului. El identifică mitul gnostic în destinul sufletului sau al unei ființe originare ce cade în tenebrele demonice, conform faimoasei teze a „misterului iranian al salvării” a lui Richard Reitzenstein. Concepția distinctivă gnostică despre existență, ideea solitudinii cosmice în primul rînd, este apropiată de Bultmann după modelul lui Hans Jonas.

Care este raportul între creștinismul primitiv și gnoză în viziunea lui Bultmann, sintetizează teoriilor școlii de istoria religiilor (*religionsgeschichtliche Schule*)?

Kerygma originală a creștinismului este aceea de a crede că Mesia istoric a fost înălțat de Dumnezeu la demnitatea de „Om” și că acesta „va veni pe norii cerului pentru a instaura împărăția lui Dumnezeu”⁴. Comunitatea creștină primitivă este eschatologică. La început pare o sectă iudaică, dar, odată cu apariția comunităților în lumea greco-romană, această fază este depășită. Caracterul principal al comunității primitive este pietatea cultică, împreună cu înțelepciunea gnostică și cu ideile iluminismului filozofic adoptate deja mai înainte în sinagogă, cum fusese de exemplu teologia naturală a stoicismului. Moralismul, exortăția și disciplina derivă din tradiția veterotestamentară, din filozofia populară și din morala burgheză elenistică.

1. *Ibid.*, p. 156.

2. *Ibid.*, p. 158.

3. *Ibid.*

4. *Ibid.*, p. 171.

Concepția creștină despre om este opusă celei grecești : natura umană esențială nu este în logos, ci în voință. Existența „este concepută în permanență ca o încercare, o căutare, o vreau”¹, o voință care „nu poate deloc să vrea ceea ce vrea de fapt” (Romani 7, 15-25)², de aici necesitatea apelului la grația salvatoare. Răul nu este, în Noul Testament, o simplă privațiune, cum era la greci : el are un conținut pozitiv, „păcatul”. Lipsește ideea formării prin bine, cu depășirea lipsei care este răul. Trecutul este păcatul, omul îl poartă cu sine. Raportul cu Dumnezeu poate fi restabilit numai prin recunoașterea vinei și prin obținerea iertării : astfel suntem drepecți, adică justificați. Voința n-are nici o putere, respectarea legii și „faptele bune” sînt „păcate” în sensul că prin ele omul vrea să se „glorifice” în fața lui Dumnezeu, negînd faptul că el nu poate „trăi decît din grația divină”³.

Renunțarea la această glorificare, abandonarea a tot ceea ce pare a fi un cîștig și care se dovedește pagubă și lucru vrednic de disprețuit (Fil. 3, 7 v.), abandonul radical în grația divină, credința, nu înseamnă altceva decît o deschidere radicală în fața viitorului, a fi neîncetat pe drum, fără a-ți atinge niciodată ținta⁴.

Astfel se răspunde problemei suferinței, prin acceptarea „tuturor faptelor care se prezintă în viață, ca o încercare din partea grației divine”⁵. Deschiderea în fața viitorului este libertatea creștinului, care, în același timp, reprezintă o „sclavie”, slujirea lui Cristos, nu a „păcatului” și a oamenilor (I Cor. 7, 24). În această privință, creștinul se deosebește și de stoic. Comunitatea creștină nu este o comunitate etnică sau națională, ci eschatologică : în aceasta rezidă universalismul său. Vechiul Testament, în întregimea lui,

1. *Ibid.*, p. 176.

2. *Ibid.*, p. 177.

3. *Ibid.*

4. *Ibid.*, p. 180.

5. *Ibid.*

este reinterpretat în cheia evenimentului cristologic, cu alte cuvinte în aceea a sfîrșitului istoriei.

Poziția omului în lume este, în creștinism, foarte asemănătoare cu cea prezentă în gnoză. Existența precreștină se caracterizează prin neputința și teama ei, prin sclavia umană în raport cu puterile cosmice, acele *exousiai* pauline, puterile „cărnii”, ale legii, ale păcatului și ale morții¹. Conceptul iohanic de *cosmos* sau de „lumea aceasta” aflată în puterea Satanei, creștinii văzuți ca „străini și pelerini”, „cetățeni” ai cerului – iată tot atâtea concepte gnostice. Transcendența lui Dumnezeu este radicală, dar transcendența sa este în același timp grația sa, revelată în crucea lui Cristos, dar proiectată într-un viitor etern.

Salvarea creștină e înțeleasă de Bultmann conform „mitului gnostic”².

Este ușor să înțelegem motivul pentru care conceptele gnostice ale răscumpărării au fost preluate de comunitatea creștină: mitul salvării oferea termenii conceptuali capabili să interpreteze salvarea dăruită în persoana și în opera lui Isus ca fapt prezent și astfel devenirea eschatologică să fie privită ca o devenire care își are începutul în prezent³.

Spre deosebire de gnoză, pentru care „misiunea și venirea Mîntuitorului (...) își are originea (...) într-o epocă primitivă mitologică”, pentru „credința creștină ea este un eveniment istoric”⁴. Sacramentele sînt prezente și în gnoză. Ceea ce diferă sînt însă concepțiile respective despre „cuvîntul” divin, despre gnoză (pentru creștini *pistis* este cea care salvează, și nu *gnoza*), despre pneuma, în vreme ce conceptul de *ekklesia* este propriu creștinismului și lipsește din gnosticism. Comunitatea creștină are în comun cu cea gnostică o atitudine practică de superioritate față de lume.

1. *Ibid.*, p. 188.

2. *Ibid.*, p. 193.

3. *Ibid.*, p. 195.

4. *Ibid.*, p. 197.



Oare de ce am insistat atât, în acest loc, asupra unei cărți a lui R. Bultmann?

Pentru că este prezent în ea un anumit climat cultural, dictat de influențele producției ale școlii de istoria religiilor (*religionsgeschichtliche Schule*) pe de o parte, și de existențialismul heideggerian pe de alta. Hans Jonas este și el, indubitabil, un produs al acestui climat cultural. Totuși, în măsura în care Jonas are abilitatea înțeleaptă de a evita să se pronunțe clar și definitiv în favoarea tezei școlii de istoria religiilor (*religionsgeschichtliche Schule*), lucrările lui scrise atunci, rod al preconcepției heideggeriene, rămân mult mai puțin învechite decât acest opuscul al lui Bultmann, deși el este mai recent.

Die religionsgeschichtliche Schule inventase un „mit iranian al eliberării” care ar fi stat la baza gnosticismului precreștin și care s-ar fi transformat, prin acesta, și în „mitul” central creștin. Comparatismul acestei școli pornea de la ideea că textele în limba medio-persană, redactate cel mai târziu în secolul al IX-lea p.C., cuprindeau o înțelepciune antică iraniană (care nu era totuși prezentă în *Avesta*, un ansamblu de scrieri religioase de dată diferită, în partea cea mai recentă nelipsite de influențe elenistice și poate direct din Antichitatea târzie). În entuziasmul său acritic, Reitzenstein ajunsese să-l transforme pe Platon în moștenitorul înțelepciunii transmise lui de una dintre acele scrieri tardive (*Damdad-Nask*). Această inversiune de optică, ce se traduce într-o supărătoare falsificare a tuturor certitudinilor furnizate de mărturiile istorice incontestabile, a avut o influență enormă în epocă: ajunge să ne gândim aici la marele cercetător belgian Franz Cumont, care s-a lăsat prea ușor înșelat de *religionsgeschichtliche Schule*. Cît poate fi de influentă o modă culturală ca aceea lansată de *religionsgeschichtliche Schule*, oricît ar fi de aberantă, ne confirmă și unele dintre ultimele lucrări ale marelui

clasicist și cercetător al Antichității târzii care a fost Albrecht Dieterich. Acesta, convins în operele sale fundamentale de originea greacă a diferitelor reprezentări religioase din Antichitatea târzie, acceptă în cele din urmă poziția lui Bousset și Reitzenstein.

După al doilea război mondial, reacțiile nu s-au lăsat așteptate : prin efortul unor cercetători cum ar fi Carsten Colpe și Hans-Martin Schenke s-a demonstrat că ipoteza fundamentală a lui Reitzenstein, cea bazată pe un „mister iranian de eliberare”, era în întregime falsă.

Chiar mai înainte, Gilles Quispel inițiasse o lungă serie de studii în care demonstra că, departe de a fi creștin și de origine iraniană, gnosticismul, ca și creștinismul primitiv, era un produs al iudaismului târziu, elenistic. Înainte de a se separa sau de a fi expulzate, gnosticismul și creștinismul – mai cu seamă ultimul – au, în Orient, raporturi strânse cu sinagoga. Ba mai mult, gnostici ca Basilide și Valentin, în secolul al II-lea, nu sînt conștienți că reprezintă un curent heterodox în interiorul creștinismului : pe cît se pare, ei sînt creștini și nu apostafi. Această situație se schimbă, desigur, odată cu marile polemici antignostice ale lui Tertulian. Totuși, la sfîrșitul lui 367, adică la enciclica lui Atanasie, creștinismul encratic oriental are contacte directe cu gnosticismul de amprentă ascetică.

Aceasta nu vrea să spună că, în fond, creștinismul și gnosticismul nu ar fi două fenomene istorico-religioase foarte diferite. Totuși, așa cum produsele gnozei „vulgare”, ca *Apocriful lui Ioan* – crede Quispel –, sînt creștinizate prin efortul unui Basilide și al unui Valentin, raporturile gnoză-creștinism continuă, în mediile orientale îndepărtate de Roma, pînă în secolul al IV-lea¹.

1. G. Quispel, „The Gospel of Thomas revisited”, în B. Barc (ed.), *Colloque international sur les textes de Nag Hammadi*, Quebec-Louvain, 1981, pp. 218-66.



Chiar dacă Jonas a evitat pe cît se poate să abordeze direct problema originii gnosticismului, el a adoptat totuși o poziție precisă.

Cercetătorii moderni – afirmă el – au prezentat rînd pe rînd ipoteza unei origini grecești, babiloniene, egiptene și iraniene și a oricărei combinații posibile a acestora între ele, cu elemente iudaice și creștine. Pentru că, în ce privește expresia sa, gnosticismul este de fapt un produs al sincretismului, oricare dintre aceste teorii își poate găsi o confirmare în izvoare, dar nici una dintre ele nu este satisfăcătoare luată de una singură ; pe de altă parte nu este satisfăcătoare nici combinația acestora, care ar face din gnosticism un simplu mozaic din aceste elemente, lipsindu-l de o esență autonomă. În ansamblu însă, *teza orientală are un ușor avantaj asupra celei grecești*¹ (sublinierea noastră, I.P.C.).

Pasajul este extras din volumul *Gnostic Religion*. Din acest fragment se vede că Jonas e din nou gata să accepte conceptul de „sincretism”, util încă în istoria religiilor², dar poate nu tocmai adecvat în cazul gnosticismului (chiar dacă cercetători ca A. Böhlig³ îl utilizează din plin).

Și totuși, Jonas nu a rămas la această poziție. Față de teza originii iudaice a gnosticismului, el adoptă o poziție care înseamnă în același timp abandonarea tezei originilor iraniene, susținută de *religionsgeschichtliche Schule* și împărtășită de R. Bultmann. Nu se poate nega că gnosticismul este strict dependent de Vechiul Testament, reinterpretat în manieră polemică și în mod manifest anti-veterotestamentară. Toate acestea îi par lui Jonas absolut

1. *Gnostic Religion*, p. 53.

2. Acest concept mai este utilizat încă de istorici ai religiilor precum Carsten Colpe.

3. A. Böhlig, *Mysterion und Wahrheit*, Leiden, 1968.

incompatibile cu ideea provenienței gnosticismului din iudaism. „Antisemitismul gnostic” n-ar putea fi iudaic ; „mai sigur ar fi” – afirmă el – „să considerăm că gnosticismul a apărut într-o strînsă vecinătate (*close vicinity*) și într-o relație parțială cu iudaismul”¹. Jonas face aici aluzie la Samaria lui Simon Magul, pe care el îl consideră „primul gnostic”, chiar dacă pe de altă parte admite că acel caracter de „Mag” ar fi destul de frapant la Simon.

Aici se pune uneori întrebarea : oare ce a fost gnoza lui Simon² ? Și de multe ori se avansează ideea că mărturiile ereziologilor nu ar fi demne de încredere, lucru care nu pare totuși a fi adevărat : oricît de grosolană ar putea fi o interpretare a lui Irineu, el rămîne, totuși, un cititor atent al gnozei, unul care o rezumă destul de fidel. Pentru că textele de la Nag Hammadi sînt produse mult mai tîrzii ale gnozei, este necesar, în ceea ce-i privește pe Simon și pe succesorii săi, să ne referim în continuare la informațiile ereziologilor, eliminînd bineînțelese afirmațiile incorecte din punct de vedere istoric, cum ar fi faptul că adepții lui Simon din Roma i-ar fi ridicat o statuie. Evident falsă, această povestioară nu are nici o legătură cu rezumatele doctrinei lui Simon, în care, în schimb, nu trebuie să ne temem că ar fi pătruns erori prea grosolane.

Dacă gnosticismul se naște odată cu Simon din Samaria, atunci el nu poate fi precreștin : aceasta este poziția mai sigură, apărută și de H.-Ch. Puech³. În orice caz, pentru Jonas data nașterii gnosticismului nu este atît de importantă, pentru că gnosticismul e „diferit și independent” de creștinism, „dar cu firești puncte de contact și răspunzînd aceleiași situații umane (...) ; încă de la

1. *Philosophical Essays*, p. 274.

2. Vezi în această problemă și contribuția lui U. Bianchi în volumul îngrijit de B. Layton, care reunește cîteva dintre contribuțiile la Conferința despre gnosticism ținută la Yale, 1978. În studiul în chestiune este vorba despre un raport Simon-Satornil.

3. Puech, *En quête de la gnose*, I.

început a existat o puternică interpenetrare a lor, care a provocat binecunoscuta reacție a bisericii”¹.

*
* *

Este oare adevărat că „teza orientală are un ușor avantaj asupra celei grecești”, cum crede Jonas?

Din punct de vedere tipologic – dar, după cum a demonstrat H.J.W. Drijvers, nu în mod necesar și din punct de vedere istoric² –, gnosticismul este moștenitorul de drept, dacă nu de fapt, al speculațiilor „misteriosofice” apărute în spațiul grec chiar înainte de Platon. Această idee, susținută de Ugo Bianchi, nu poate fi expusă aici fără o incursiune rapidă în teoriile lui Ugo Bianchi privitoare la tipologia dualismului religios și fără definirea a ceea ce el numește „culpa antecedentă”.

„Sînt dualiste”, afirmă Bianchi, „religiile și concepțiile despre viață conform cărora două principii – concepute mai mult sau mai puțin drept coeternale – stau la baza existenței reale sau «aparente» a ceea ce există și se manifestă în lume”³. Tipologia dualismului s-ar ordona după trei opoziții binare: radical/moderat, eschatologic (linear)/dialectic (ciclic) și procosmic/anticosmic.

Dualismul radical instituie două concepte drept coeternale. Exemplele pentru această formă de dualism sînt zoroastrismul, maniheismul, doctrina mandeilor, în unele dintre formulările ei, unele forme ale doctrinei cathare medievale, metafizica „orfică” și empedocleană, metafizica lui Heraclit și cea a lui Platon⁴. În dualismul „moderat”, „principiul secund, negativ, survine într-un

1. *Philosophical Essays*, p. 275.

2. Vezi contribuția lui H.J. Drijvers la volumul *Gnosis und Gnostizismus*, îngrijit de K. Rudolph, Stuttgart, 1975, pp. 798-841.

3. U. Bianchi, *Prometeo, Orfeo, Adamo*, 39; cf. și recenzia noastră în *Aevum* 53 (1979), 172b-176b.

4. Bianchi, *ibid.*, p. 48.

anumit moment din cauza unui incident primitiv din lumea metafizică, la periferia lumii divine”¹. Exemplele acestei forme de dualism sînt neoplatonismul, gnosticismul valentinian, doctrina bogomililor și cîteva curente cathare.

Dualismul se poate numi *dialectic*, „cînd opoziția celor două principii nu numai că este fundamentul constitutiv al lumii, ci este și insolubilă”² și se poate numi *eschatologic* cînd „admite un sfîrșit al lumii coincident cu eliminarea răului ca principiu”³. Exemple pentru cel dintîi sînt doctrinele : orfică, empedocleană, heraclitică, platoniciană etc. ; celălalt cuprinde zoroastrismul, maniheismul, celelalte doctrine gnostice inclusiv mandeismul, doctrinele bogomilice și cathare.

În fine, dualismul poate fi *procosmic* (favorabil cosmosului : zoroastrismul, platonismul) sau *anticosmic* (maniheismul, curente gnostice, bogomilismul, catharismul)⁴. În contextul dualismului, o categorie de mare importanță este aceea a *culpei antecedente*, adică „o culpă care precede existența omului și este cauza acestei existențe”⁵, în opoziție cu păcatul originar, adică păcatul „comis la origini de primul om”. O atare doctrină a „culpei antecedente” există la Empedocle, în cosmosofia orfică, în platonism. Ea pare să aibă o legătură deosebită cu dualismul.

Una dintre ideile preferate ale lui Bianchi este cea a continuității între „misteriosofia” orfică și gnoză. Pentru a înțelege ce înseamnă „misteriosofia”, trebuie să menționăm aici pe scurt o altă tipologie elaborată de U. Bianchi, în care termenii centrali sînt cei de „mistic”, „misteric” și „misteriosofic”. „Mistic” se opune în primul rînd nu lui „misteric”, ci lui „olimpic”. Religiozitatea greacă numită „olimpică” nu admite participarea esențială

1. *Ibid.*

2. *Ibid.*, p. 49.

3. *Ibid.*

4. *Ibid.*, pp. 50 sq.

5. *Ibid.*, p. 55.

a planului divin la planul uman – și invers. Religiozitatea mistică, în schimb, prezintă anumiți zei în raport de solidaritate sau afinitate cu bărbații și cu femeile (nu neapărat deja inițiați) adepți ai lor, iar zeii de acest fel sînt implicați într-un destin de aspect parțial uman (zei „care mor” sau „pățimesc”). Conceptul de „misteric” este o specificare ulterioară a celui de „mistic”, în sensul că „pățimirii” divine la care participă omul i se adaugă structuri rituale (specifice, de tip inițiat: tocmai misterele). „Misteriosofice” ar fi însă „acele doctrine și concepții religioase grecești care, servindu-se de concepte obținute din credințele și practicile religioase de tip mistic și misteric (mai ales de ideea de pătimire), le reinterpretează în lumina unei cunoașteri «a înțelepciunii», a unei *sophia*”¹, bazată pe ideea naturii divine a sufletului și a vicisitudinii căderii și reintegrării sufletului în lumea divină (exemplul tipic este orfismul).

Existența „orfismului” nu este defel pacifică. Credem totuși că ar trebui admisă inevitabil (chiar și de către cei care neagă existența propriu-zisă a unui „curent” orfic) poziția moderată a lui Bianchi, care vede în acesta „un mănunchi suficient de unitar și coerent de concepții de tip misteriosofic”². Orfismul este, în primul (dar poate că nu și în ultimul) rînd, o literatură de aspect intelectual. Orfismul s-ar defini, în raport cu dionisianismul, ca „un protest împotriva caracterului vitalisto-orgiastic” al acestuia din urmă³, protest care, de altfel, utilizează într-un mod *sui generis* materiale referitoare la zeul aflat în suferință Dionysos și teme vitaliste transcrise pe un plan metafizic („oul cosmic”, rolul dat lui *Eros* în cosmogonia orfică). Speculația orfică pune în mișcare „o viziune dualistă și monistă totodată” (trăsătură implicită a multor forme de dualism moderat, proprie însă și anumitor forme de dualism radical, cum este tocmai orfismul),

1. *Ibid.*, pp. 59-60.

2. *Ibid.*, p. 130.

3. *Ibid.*, p. 133.

caracterizată de *antisomatism* (*sôma-sêma*), de conceptul de *purificare*, de tema *eschatologică*, de doctrina *metensomatozei*¹. Dacă adăugăm și tendința către speculația teologică și cosmogonică și *esoterismul*, avem un tablou al orfismului aproape exhaustiv.

Gîndirea gnostică este și ea de tip monist-dualist, cu accente particulare anticosmice, dar și vitaliste². Ideea lui Bianchi este că „gnosticismul, într-un climat nou istorico-cultural, puternic condiționat de cosmogonia iudaismului și de soteriologia creștină și chiar zoroastriană, este o continuare a misteriosofiei greco-elenistice, pentru care «orfismul» reprezintă expresia cea mai tipică”³. Și Bianchi ține să precizeze că „în concluzie, inversînd formula lui Harnack, vom defini gnosticismul ca o «iudaizare» și «creștinare» acută a misteriosofiei greco-elenistice”⁴.

Din punct de vedere tipologic, analogiile puse în lumină de U. Bianchi demonstrează că gnosticismul nu este un fenomen unic și singular în istoria religiilor. Influența platonismului asupra gnosticismului, ca și caracterul lor „de familie”, ca să spunem așa, par puncte cîștigate în mersul cercetării.

*
* *

Lucrurile se schimbă dacă vorbim despre originile istorice *stricto sensu* ale gnosticismului. Trebuie să ne întrebăm în primul rînd dacă așa-zisul „antisemitism acut” al gnosticismului ar fi incompatibil cu ideea originii sale iudaice, așa cum crede Jonas.

Pentru asta va trebui să ne întoarcem aici la textele ereziologilor privind doctrina lui Simon Magul și a succesorilor săi. Conform relatării lui Irineu (I 23, 2), lumea a fost creată de îngeri, care o guvernau prost, „întrucît fiecare dintre ei voia

1. *Ibid.*, pp. 134 sq.

2. *Ibid.*, pp. 247 sq.

3. *Ibid.*, p. 151.

4. *Ibid.*

comanda” (*ib.*, 3). Simonianul Saturninus, „antiohian din Dafne” (*ib.*, 24, 1), afirmă că „Dumnezeul iudeilor este unul dintre îngeri” și că acești îngeri sau principii (*archontes*) „voiau să-și distrugă părintele” (*ib.*, 2). Tot Irineu îi atribuie lui Menandru, succesorul lui Simon, aceeași idee :

Lumea a fost făcută de îngeri care, în doctrina sa (cea a lui Menandru), ca și în cea a lui Simon, fuseseră emanați de Ennoia. Cu magia pe care o propagă, Menandru transmite cunoașterea despre felul în care pot fi înfrinți îngerii creatori ai lumii (I 23, 5).

Aceeași idee o regăsim la Basilide, care, după Irineu, a fost un adept al doctrinei simoniene (24, 1) :

Îngerii care se găseau în ultimul cer, cel pe care îl vedem și noi, au creat tot ceea ce este în lume și și-au împărțit între ei pământurile și neamurile care se găseau acolo. Căpetenia lor este considerat Dumnezeu iudeilor. Pentru că el a vrut să supună neamului său, adică iudeilor, celelalte popoare, toți arhonții i s-au opus și l-au înfruntat : de aceea toate celelalte popoare au resentimente împotriva neamului său (24, 3).

Pare că efectiv, în această linie de gândire care merge de la Simon la Basilide și implică multe alte documente ale gnozei, am avea de-a face cu un antisemitism de ordin religios care, cel puțin la Basilide, ar primi și o expresie rasială.

Și totuși, doctrina îngerilor popoarelor este tipic iudaică, după cum am demonstrat într-un alt loc¹. Ba chiar, dacă pornim de la textul grecesc al celor LXX, este vorba despre o doctrină perfect ortodoxă : în *Deuteronom* 32, 8, *Septuaginta* traduce originalul ebraic într-un mod care lasă clar să se înțeleagă că Dumnezeu ar fi împărțit teritoriile națiunilor după numărul îngerilor săi, de

1. Se pot consulta articolele noastre din volumul apărut sub îngrijirea lui R. van den Broek – M.J. Vermaseren, *Gnosticism...*, și în cel editat de J. Ries, *Gnosticisme...*, citate la începutul acestei cărți.

unde rezultă că fiecare înger se află în fruntea unui popor pămîntean. *Vulgata* Sf. Hieronim, care concordă cu Biblia Masoreților, spune însă : *iuxta numerum filiorum Israel*. În orice caz, pasajul următor concordă în toate trei versiunile : *Pars autem Domini populus eius, Iacob funiculus hereditatis eius* (32, 9), din care cititorul *Septuagintei* înțelege evident (ca și iudeii ortodocși, de altfel) că Dumnezeu însuși este puterea care stă în fruntea neamului lui Israel, pe cînd celelalte neamuri sînt guvernate de îngeri. În acest mod, se înțelege că „raportul între Israel și națiuni nu este în primul rînd un raport de la popor la popor, ci echivalent celui între Dumnezeu și îngerii popoarelor”, cum spune E. Peterson¹. O mulțime de texte iudaice confirmă, cu începere din secolul al II-lea a.C., că asta ar fi fost interpretarea curentă în ce privește pasajul respectiv din *Deuteronom*. În plus, hermeneutica rabinică se ocupă deseori de două versete din capitolul 24 din Isaia (21-2), din care conchide că îngerii cerești ai popoarelor sînt vinovați de acțiunile politico-militare ale națiunilor terestre. Această idee reprezintă aproape o constantă în textele apocaliptice iudeo-creștine din secolul I, în care vizionarii asistă la lupte între îngerii cerești ai popoarelor².

Tradițiile rabinice arată că, în iudaismul tîrziu, exista de asemenea o concepție destul de precisă asupra numărului și chiar a numelor îngerilor naționali. La origine, Samail, în care sîntem obișnuiți să vedem un sinonim al Satanei, nu era altul decît îngerul protector al lui Esau, patriarhul poporului din Edom, adică din Roma. Ca atare, el era, evident, îngerul național roman.

În epoca în care Simon elabora primul sistem gnostic, iudaismul produsese deja identificarea între Samael și Satana, îngerul cel

1. Cf. articolele citate *supra*.

2. A se vedea contribuția noastră la volumul îngrijit de M. Pesce, consacrat *Ascensiunii lui Isaia* : „La Visione di Isaia e la tematica della «Himmelsreise»”, în *Isaia, il Diletto e la Chiesa*, Bologna, 1983, pp. 95-116.

rău, pentru simplul fapt că, încă de la ocuparea Iudeii, evreii nu s-au arătat defel dispuși să se supună autorității romane, negative în esența sa. Un titlu particular îi revenea căpeteniei îngerilor naționali, acela de Principe al Lumii (*archon tou kosmou*), pe care îl întâlnim și în Evanghelia lui Ioan, cu o semnificație de altfel evidentă oricărui evreu: deoarece Roma cucerise întreaga lume, era evident că îngerul ei protector trebuia să fi fost cel mai puternic între îngerii naționali și că lui i-ar fi revenit de drept titlul de Principe al Lumii. Dar îngerul Romei, Samael, era și un înger rău, pentru că îl învinsese pe îngerul poporului evreu. De aceea Samael, Principele Lumii, este identificat cu Satana. Dar consecința evenimentelor de mai sus este și mai terifiantă: deoarece Israel este dependent de Dumnezeu însuși, care trebuie să fie mai puternic decât îngerii săi, *ocuparea Palestinei demonstrează că Dumnezeul iudeilor nu este invincibil*, că el a fost înfrânt de Samael-Satana, Principele Lumii. De aici pînă la apostazie nu mai e decât un pas: acela de a considera că întreaga revelație făcută de Dumnezeu evreilor lui Moise a fost o minciună și că Dumnezeu, departe de a fi omnipotent, nu este decât un arhonte (adică un înger național) ignorant și orgolios.

E adevărat, asta nu explică ideea lui Simon și a succesorilor săi, conform căreia arhonte național ar fi fost și Demiurgul lumii inferioare. E posibil ca, în ce privește această reprezentare, Simon să fi utilizat o doctrină prezentă în secta iudaică heterodoxă maghariyya¹, cum crede G. Quispel.

În anul 70, prin distrugerea celui de-al doilea Templu al lui Solomon, care era considerat locuința lui Dumnezeu pe pămînt, acest proces de neîncredere în Dumnezeul iudaic, început cu ocupația romană și accentuîndu-se pe măsură ce orice tentativă de eliberare era înfrîntă, capătă un caracter tragic. Este absolut normal ca mulți dintre evreii ortodocși, nerenunțînd totuși la

1. Cf. articolele citate *supra*, p. 117, n. 1.

ideea de transcendență în sine, să fi preferat să se lipsească de Dumnezeu veterotestamentar, care, odată ce se demonstrase slab, se revelase și mincinos în promisiunile sale. *Gnosticismul reprezintă, în mare parte, reflectarea evenimentelor din anul 70 în mentalitatea cîtorva evrei perfect ortodocși.*

Procesul mental care, atunci, a avut consecințe în masă, s-a repetat, după al doilea război mondial, în cazul singular al marelui gînditor evreu R. Rubinstein ; acesta, potrivit lui E.M. Yamauchi,

... a ajuns la concluzia radicală că holocaustul este o dovadă că Dumnezeu nu este omnipotent. El îl citează pe rabinul Elisha ben Abuyah, ca pe unul care a ajuns la aceleași concluzii : „Și el a preferat ideea unui cosmos absurd și fără sens mai curînd decît să interpreteze suferința inocenților ca pe o răsplată divină a păcatului. În fața enormei suferințe a evreilor în timpul războiului lui Adrian, el a exclamat : *Leth din v'leth dyan* – Nu există nici Judecată, nici Judecător”¹.

Cum bine observă H.-G. Kippenberg², cu evenimentele din anul 70 asistăm la o diviziune a iudaismului tîrziu în trei curențe :

Der antike Gnostizismus ist von einer Spaltung ausgegangen, die in den älteren Weltbildern angelegt war. Insbesondere wurden die traditionellen Erklärungen des Leidens vom Gnostizismus verworfen. Er breitete sich wesentlich als Kritik an der Theodizee aus.*

-
1. A se vedea contribuția noastră la volumul *Gnosis und Politik*, sub îngrijirea lui J. Taubes, care va apărea la Paderborn în 1984.
 2. H.-G. Kippenberg, „Intellektualismus und antike Gnosis”, în W. Schuchter (ed.), *Max Webers Studie über das antike Judentum*, Frankfurt, 1981, pp. 201-18, în special 212.

* „Gnosticismul antic a provenit dintr-o fisură survenită în vechile imagini despre lume. În special explicațiile tradiționale ale suferinței au fost respinse de gnosticism. El s-a răspîndit mai ales ca o critică la teodicee.”

Și, în același articol :

Diese Krise aber wird von den drei Überlieferungssträngen unterschiedlich aufgefasst. Scrișten der jüdischen Apokalyptik diagnostizieren die Zerstörung des Kultes als eine nur zeitweilige Unterbrechung, christliche Apokalyptik als Zeichen des nahenden Kommens des Menschensohns, Gnostiker als Zeichen einer falschen Hoffnung* (sublinierea noastră, I.P.C.).

* „Dar această criză este interpretată în mod diferit de cele trei rigori ale felului în care a fost transmisă. Scrierile apocaliptice iudaice diagnosticează distrugerea cultului doar ca pe o întrerupere de moment, apocaliptica creștină o interpretează ca pe un semn al apropiatei venituri a Fiului Omului, gnosticii ca pe semnul unei speranțe false.”

Capitolul IV

Gnosticismul și lumea Antichității târzii

În întreaga teorie a lui Reitzenstein, misterele epocii elenistico-romane au un rol foarte important, mergînd pînă la o absorbție a gnosticismului : după Reitzenstein, „nu există o religie gnostică în sens strict”¹. Hans Jonas nu-l urmează pas cu pas pe corifeul școlii germane de istoria religiilor, dimpotrivă, el răstoarnă termenii, în sensul că, pentru el, nu se poate vorbi despre „mistere” în sens strict, avînd în vedere că misterele fac parte „din sfera de revelație (*Bekundungsbereich*) a gnozei”².

În mod autonom, fiindcă pare a nu cunoaște capodopera lui Joseph Kroll³, un alt mare reprezentant al *religionsgeschichtliche Schule*, Jonas ajunge la ideea că, în Antichitatea târzie, schema cosmologică generală care implica situarea infernului sub pămînt (să ne gîndim, de exemplu, la miturile eschatologice ale lui Platon) se transformă acum într-un sistem nou, în care infernul este situat la suprafața pămîntului (și chiar în zonele astrale, ar trebui să adăugăm), ceea ce implică o „demonizare” a întregului cosmos vizibil⁴.

1. R. Reitzenstein, „Das iranische Erlösungsmysterium”, Bonn, 1921, p. 146.

2. *Gnosis spät. Geist* I, p. 80.

3. J. Kroll, *Gott und Hölle* (1932), Darmstadt, 1963.

4. A se vedea art. nostru „Démonisation du cosmos et dualisme gnostique”, în *RHR* 1979, pp. 3-40, acum în volumul *Iter in silvis* I.

După W.D. Berner¹, Jonas neglijează însă unul dintre elementele fundamentale ale gnosticismului, acela al *consubstanțialității pneumatice între om și regatul acosmic*. Acesta este elementul specific în reprezentarea tipic gnostică despre *salvator salvandus* (Mîntuitorul care trebuie mîntuit), pus în lumină de Carsten Colpe².

În conformitate cu H.-M. Schenke³ și H.G. Gaffron⁴, diferența esențială între mistere și gnoză constă în faptul că misterele înalță omul pe o treaptă superioară celei precedente, în vreme ce gnoza îl ajută pur și simplu să se întoarcă la adevăratul său „Sine”, la originile sale și la esența sa precosmică. După W.D. Berner, aici rezidă distincția fundamentală care, neformulată de Jonas, face ca poziția sa să fie depășită și prea legată de cea a școlii germane de istoria religiilor⁵.

Pentru Jonas, problema cultelor misterice este strict dependentă de cea filozofică a „obiectivării” (cf. *supra*, cap. I) și de cea istorico-religioasă de „ascensiune a sufletului”. Această experiență extatică, de mare importanță atât în mistere cît și în gnoză, se subiectivează în misticismul de tip creștin și neoplatonician, transformîndu-se într-o depășire gradată a unor stadii mentale succesive⁶, într-un *itinerarium mentis in Deum*.

În anumite culte misterice, crede Jonas, extazul este anticipat de acte rituale ca trecerea prin *klimax heptapylos* sau „scara cu șapte porți”, pe care filozoful păgîn Celsus, citat de Origen, o atribuie misterelor lui Mithra, sau schimbarea a șapte veșminte animale în misterele lui Isis. Problema este prea complexă pentru

1. W.D. Berner, *Initiationsriten in Mysterienreligionen, im Gnostizismus und im antiken Judentum*, Göttingen, 1972, p. 126.

2. C. Colpe, *Die religionsgeschichtliche Schule*, Göttingen, 1961, pp. 188 sq.

3. H.-M. Schenke în *Kairos* 7 (1965), 2, pp. 117 sq.

4. H.G. Gaffron, *Studien zum koptischen Philippus-Evangelium*, Bonn, 1969, pp. 88-91.

5. Cf. Berner, *op. cit.*, p. 127.

6. *Philosophical Essays*, pp. 293-4.

a putea fi discutată în acest loc ; trimitem cititorul la câteva dintre contribuțiile cuprinse în volumul îngrijit de U. Bianchi și care tratează *Soteriologia dei Culti Orientali nell'Impero Romano*, „soteriologia cultelor orientale în Imperiul Roman”¹.

După Jonas, rezultatul ritualului mistic este *palingeneza*, adică renașterea inițiatului ca zeul însuși. „Călătoria celestă”, precum în cazul mult discutatei „liturghii mithriace”, poate deveni o experiență vizionară în adevăratul sens al cuvîntului². Este caracteristică mistelor, în viziunea lui Jonas, o reprezentare sacramentală care cuprinde extazul înțeles ca uniune actuală, ca experiență „sensibilă”. Platon însă transferă această experiență într-o etică fundamentată metafizic³.

Simbolurile mistice cele mai caracteristice ale uniunii cu zeul sînt, după Jonas, următoarele :

- încorporarea, adică asimilarea zeului prin actul mîncării rituale ;
- uniunea sexuală sau, oricum, erotică cu zeul ;
- zămislirea prin divinitate, adică renașterea ca progenitură a divinității ;
- călătoria celestă a sufletului către Dumnezeu ;
- iluminarea prin lumina divină (sau viziunea luminii divine).

Acestor forme de reprezentare le corespund forme de cult care asigură și ating scopul unic, adică sacramentele : simboluri rituale ale uniunii și ale căii, care formează în general o scară de acțiuni cărora li se atribuie putere instrumentală, dar care cuprind mai mult decît atît în formele lor extatice, în special în aceea a viziunii ultime. Ele (formele extatice) nu sînt numai o împlinire simbolico-instrumentală, ci în același timp și o împlinire imediată – nu doar ca mijloace, ci și ca actualizare, în ele însele, a scopului⁴.

1. Leiden, 1982.

2. *Philosophical Essays*, p. 297.

3. *Ibid.*

4. *Ibid.*, p. 299.

Trecerea prin „subiectivare” transformă acțiunea cultico-sacramentală care indică inițierea mistică, în ascetism individual de eficacitate spirituală; și „astfel apare dimensiunea unui nou concept mistic de virtute și perfecțiune”¹. „Culte miterice au fost un vehicul istoric pentru conversiunea mitului obiectiv în misticism subiectiv”².

În afară de deplasarea infernului în sferile celeste, în perspectiva lui Jonas nu pare să existe altă diferență între gnoză și mistere. Prin alegorie, gnosticismul elenistic reinterpretează mitul arhaic al cultelor htoniene. Ne aflăm în fața unui fenomen de „subiectivare” continuă. „În fața apariției noii viziuni contemporane, comunitățile miterice înseși își adaptează mitul cel mai vechi”³. Gnoza reprezintă deci un prim stadiu de subiectivare în trecerea de la mit la mistică. Această opinie este împărtășită parțial de U. Bianchi, autor al unei serii tipologice mai complexe de fenomene, serie care se oprește la gnoză : culte de fecunditate – mistere – misteriosofie de tip orfic – gnoză. Prima verigă din acest lanț ar fi, după Bianchi, inițierea la popoarele arhaice⁴. Prin misteriosofie și mai ales prin gnoză am avea o „inferiorizare a ciclului naturistic” (notată și de Jonas într-o formulă care corespunde celei a lui J. Kroll), dar ar apărea totodată și ideea unei căderi (a sufletului) și a unei consubstanțialități între divinitate și elementul divin din om⁵. Facem abstracție aici de ideea lui Bianchi despre originea gnozei din misteriosofia de tip orfic⁶, la care ne-am referit în capitolul precedent al acestei cărți. Însă ni se pare important faptul că el reușește, în această „tipologie

1. *Ibid.*

2. *Ibid.*, p. 301.

3. *Ibid.*, p. 300.

4. U. Bianchi, „Initiation, mystère, gnose”, în C.J. Bleeker (ed.), *Initiation*, Leiden, 1965, pp. 154-71.

5. *Ibid.*, pp. 169-71.

6. Cf. Bianchi, în *Numen* 12 (1965), 3, pp. 161-78.

istorică”¹ a sa, să contopească observațiile lui Hans Jonas și pe cele ale lui Carsten Colpe. Evită astfel unilateralitatea pe care M. Schenke și alții i-o reproșaseră lui Jonas. Trebuie să notăm și faptul că Bianchi nu include mistica de tip neoplatonician și monastic în schema de mai sus. Mai atras însă de ideea de continuitate, la nivel subiectiv, în mistică, a schemelor obiective ale ascensiunii sufletului, pare Gilles Quispel².

*
* *

Nu intenționăm să expunem aici teoriile școlii de istoria religiilor (*religionsgeschichtliche Schule*) cu privire la „ascensiunea sufletului” sau *Himmelsreise der Seele*, teorii pe care le-am analizat critic în alt loc³. Ajunge să reamintim aici că unul dintre primii exponenți ai școlii germane, Wilhelm Anz, a fost cel care a notat importanța deosebită a acestui motiv în gnoză. Pentru Anz, „ascensiunea sufletului” reprezenta „doctrina centrală” a gnosticismului. Puțin mai târziu, Wilhelm Bousset, care transforma întreaga teorie a predecesorului său, afirma și el că „die Himmelsreise der Seele”, dacă nu este chiar doctrina centrală, este *una* dintre doctrinele centrale ale gnozei.

Documentele copte originale par să demonstreze că Anz – făcând abstracție aici de problema originii „călătoriei celeste” (*Himmelsreise*) – avusese dreptate: „ascensiunea sufletului”, ca experiență imediată și efectivă și realizare practică a gnozei este, în fond, scopul ultim al acesteia și prin urmare poate fi plasată în centrul absolut de interes al gnosticului.

1. Cf. Bianchi, *Storia dell'etnologia*, Roma, 1971², pp. 250-55.

2. G. Quispel, *Gnosis als Weltreligion*, Zürich, 1951, pp. 40-44.

3. A se vedea de exemplu în această privință art. nostru „L'«Ascension de l'âme» dans les mysteres et hors des mystères”, în Bianchi-Vermaseren (eds), *La soteriologia dei culti orientali*, pp. 276-302.

Pentru Hans Jonas, problema „ascensiunii” este strict legată de cea a obiectivării.

Călătoria ceaștă a sufletului care se întoarce (în Dumnezeu) este una dintre trăsăturile comune constante ale sistemelor gnostice divergente în alte privințe, iar semnificația sa pentru mintea gnostică este intensificată și prin faptul că aceasta reprezintă nu numai o credință importantă în teoria și expectativa gnostică și care exprimă concepția despre relația omului cu lumea, dar și o experiență de relevanță practică imediată pentru credinciosul gnostic, pentru că semnificația gnozei este aceea de a-l pregăti pentru acest eveniment final, iar întregul ritual etic și de instruire tehnică sînt menite să asigure împlinirea lui¹.

Acest proces apare mai tîrziu „«interiorizat» (*internalized*) sub forma unei tehnici psihologice de transformare interioară, prin intermediul căreia Sinele, deși încă în corp, poate să obțină absolutul ca pe o condiție imanentă, deoarece legată de timp. O scală de stadii mentale substituie stațiunile itinerariului mitic. Dinamica autotransformării spirituale progresive substituie impulsul spațial prin sferele celeste”². Asistăm deci la un proces de *subiectivare* :

Prin trecerea de la stadiile obiective în faze subiective ale experienței personale (*self-performable*) care culminează în *extaz*, adică în uniunea mistică, mitul gnostic trece în mistică (neoplatonică și monastică)³. (...) Ceea ce se întîmplă cu schema eschatologică este faptul că *eschaton* începe să facă parte din facultatea subiectului însuși de a se automodifica și devine o posibilitate supremă a existenței înseși. În același mod, stațiunile transcendente ale „ascezei” se transformă în stadii de progres intrapsihic, în fața acestei puteri absolute a Sinelui. Se poate

1. *Philosophical Essays*, 292 ; cf. *Gnostic Religion*, pp. 165-7.

2. *Ibid.*, pp. 292-3.

3. *Ibid.*, p. 293.

vorbi despre o „psihologizare” a ascezei. Ca să recapitulăm : un interes (*concern*) „existențial” original, obiectivat la început în proiecția mitică reprezentantă (*representational*) care privește subiectul ca adevăr teoretic, se întoarce apoi ca posibilitate practică la originile sale, adică la existența însăși¹. (...) Fiziologia mistică, conceptuală, și mitul gnostic nu au nevoie să se cunoască reciproc : pot să depindă ambele de aceeași cauză și poate exista chiar și (cum a fost sugerat aici) o secvență „naturală” de *prius* și *posterius* între ele, fără ca fenomenul apărut ulterior să fi derivat din cel primar. Din contra, ele sînt formațiuni analoge izvorite din aceeași sursă într-o anumită ordine temporală².

Experiența practică a ascensiunii sau a extazului unitiv este făcută posibilă de anumite scheme emanaționiste teoretice, prezente atît în mit cît și în mistică. În mit, sufletul este rezultatul unei „devoluții”, ceea ce implică obținerea salvării prin anularea forțelor *externe* care obstrucționează (*obstructive*) trecerea către Dumnezeu. În mistică, sufletul reprezintă veșmîntul pneumei, adică pneuma devine suflet din cauza unei căderi și, în consecință, salvarea devine un proces de transformare spirituală³ (de altfel, se pare că Jonas implică aici o superioritate a pneumei asupra psihicului în orice context ideologic ; fără-ndoială, lucrul acesta nu este adevărat, tocmai în contextul neoplatonician la care pare să se refere : acolo, pneuma este un veșmînt, subtil dar pur corporal, al sufletului, după teoria aristotelică privitoare la *proton organon* sau corpul astral al sufletului).

Deși ar fi avut la dispoziție documente originale, de importanță capitală pentru problema ascensiunii sufletului în gnosticism, cum ar fi cele două *Cărți ale lui Ieu* și tratatul *Pistis Sophia*, Jonas nu a întreprins o analiză în profunzime a acestui motiv gnostic fundamental. În lucrările sale, caracterul de *experiență*

1. *Ibid.*, p. 294.

2. *Ibid.*

3. *Ibid.*, pp. 294-5.

trăită pe care gnoza trebuia fără îndoială să îl primească pentru practicant a fost redus la o simplă generalitate care nu pare să țină cont de multiplicitatea expresiilor istorice concrete pe care le lua aceasta. Am vorbit altundeva despre „norul gnozei” care îl înfășoară pe Zostrianos – și aceasta nu este o experiență izolată, de vreme ce în *Parafraza lui Sêm* de la Nag Hammadi, al cărei cadru narativ este totodată și apocaliptic, vizionarul întâlnește eonii cerești sub forma unor nori colorați.

Așadar gnoza „intelectuală”, opusă celei ritualiste, nu trebuie să fi constat din memorizarea abstractă a unor locuri sau topoi unde sălășluiau puterile celeste, a numelor lor și a formulilor de trecere, adesea foarte complicate. E foarte probabil că tehnicile meditației gnostice implicau vizualizări și scenarii fantastice despre care astăzi nu ne mai putem face decât o palidă idee. Imaginația gnostică vie, capabilă de a produce acele descrieri care, transformate într-un cadru vizual, ar părea ieșite din mîna unui Hieronymus Bosch, nu trebuie să se fi mulțumit cu exerciții de memorizare abstractă. (În acea vreme, de altfel, *nu exista* memorizare abstractă: așa cum am demonstrat în alt loc, ea este un produs al puritanismului și al artei dialectice a memoriei inventate de hughenotul Pierre de la Ramée în secolul al XVI-lea¹). Este suficient să ne gîndim aici la istoria creației în sistemul „sethian” din *Parafraza lui Sêm*, în care elementul predominant este format de nenumărate matrice înzestrate cu ochi, de vînturi-matrice și de nori colorați care reprezintă eonii cerești.

Putem reconstrui doar o minusculă parte din ceea ce trebuie să fi constituit experiența trăită a gnozei și tehnicile de meditație utilizate de grupările gnostice ale Antichității tîrzii. Ar fi extrem de fals să ne imaginăm că adepții și-ar fi petrecut întreaga zi fixîndu-și în memorie acel conținut teoretic al gnozei pe care ni-l

1. În această privință, a se vedea articolul nostru *Magia spirituale...*, *cit.*

transmit tratate ca *Pistis Sophia* sau *Cărțile lui Ieu*. Bineînțeles, cum am mai spus deja, a-și aminti topografia fiecărui loc din lumea de dincolo, numele și formele fiecărui arhonte, formulele de trecere și, probabil, incantația melodică, aceea care le acompania deseori pe cele din urmă, nu era un lucru ușor, nici atunci cînd „vămile” – *topoi* sau *taxeis* – nu erau în număr de 365, ci doar de 60 sau mai puțin. Totuși *maniera precisă* în care gnosticii învățau toate acestea – și este sigur că unii dintre ei o făceau – ne va rămîne pentru totdeauna necunoscută.

Știm, totuși, că exercițiile lor nu aveau un caracter abstract și constau, după toate probabilitățile, într-o *invenție* mentală, într-o *vizualizare* interioară nu numai a fiecărei etape din ascensiunea lor, ci și a altor conținuturi, diverse, ale gnozei.

Unul dintre aceste exerciții, pe care îl practicați peraii, consta probabil în fixarea ochilor asupra unui crîmpei de cer. Prin modificarea perspectivei focale (sau prin forma norilor, sau prin ambele combinate), se putea obține imaginea unui șarpe :

Dacă privirea ta va întîlni îngăduință, atunci vei putea vedea, cînd ochii ți se vor înălța spre cer, frumoasa imagine a Șarpelui încolăcit la marele început al cerului și felul în care acesta devine principiu al oricărei mișcări pentru toate ființele care se nasc. Atunci abia vei înțelege că nici o ființă, nici în cer, nici pe pămînt, nici în infern nu ar fi apărut nicicînd fără Șarpe...¹.

Din cîte știm, nu există o altă informație despre această practică stranie în afară de aceea a lui Ipolit cu privire la peraii (Ipolit este, desigur, ereziologul cel mai fidel în transmiterea doctrinei cu care polemizează, cît și cel mai atent la particularitățile sistemelor gnostice). Și totuși se întîlnește un exercițiu similar în gnoza ismailiților, un grup șiiit : „Cel care rămîne treaz

1. Ipolit V 16 ; cf. și J. Doresse, *Les livres secrets*, pp. 51 și 322.

în noaptea *qadr*”, spune un text ismailit¹, „va vedea..., dacă privește în zori în spărtura Lunii, imaginea lui Mohamed”².

Experiența gnozei – inclusiv, și poate mai ales a gnozei *intelectuale* – nu poate fi înțeleasă cu nici un chip dacă nu se exercită la maximum facultatea poetică ce zace în fiecare dintre noi, după cum a observat în mod just G. Quispel³. Desigur, pentru gnostici, tehnicile lor de meditație, visele lor, extazele lor erau cu totul altceva decît poezia. Și totuși, dacă vrem să-i înțelegem, nu avem un alt instrument mai adecvat decît cel al poeziei și al imaginației poetice.

Pentru că un lucru este sigur : chiar și cel mai rafinat aparat conceptual – iar cel al lui Jonas este indubitabil unul dintre ele – nu poate reuși să ne dea o idee de *ceea ce se întîmplă în mod real* într-un cerc gnostic, dacă nu încercăm să ne identificăm cu jungla luxuriantă de imagini prezentă în textele gnostice originale și chiar și în rezumatele ereziologilor.

Cînd perații lui Ipolit (V 17, 3-4) imaginează raportul model-copie după acel pasaj din *Facere* (30, 37-9) în care Iacov, arătîndu-le oilor nuiete căroră li se jupuisse scoarța în unele porțiuni, obține miei cu piele bălțată, trebuie să ne reprezentăm vizual această analogie pentru a o putea înțelege. Și de altfel, cînd sethienii (Hipp. V 19) recomandă studiul analogic al pupilelor (19, 7) sau al matricei materne (*ib.*, 11), aceasta se referă probabil la un exercițiu pe care adeptul era *realmente* chemat să-l îndeplinească.

-
1. Ismailiții reprezintă o formă de gnoză islamică apărută în Irak în secolul al IX-lea. Ismailiții sau qarmații exaltă figura lui Ismael, fiul *imam*-ului Giafar ben Muhammad. Cea mai bună carte despre gnoza ismailită este astăzi cea a lui Heinz Halm, *Kosmologie und Heilslehre der frühen Ismailiya*, Wiesbaden, 1978.
 2. R. Strothmann, *Gnosis-Texten der Ismailiten*, Göttingen, 1943, p. 23.
 3. G. Quispel, „Gnosis”, în M.J. Vermaseren (ed.), *Die orientalischen Religionen...*, cit.

Din păcate, nu vom cunoaște niciodată cu precizie etapele prin care gnosticul trebuia să treacă pentru a ajunge la obținerea experienței intime a gnozei; realizată mental sau ritual, această experiență echivala în orice caz cu o ascensiune extatică în care el avea viziunea eonilor sub forma unor nori colorați sau sub forma unor *topoi* geometrici, în care alunecau figuri bizare, cu nume nu mai puțin insolite. În orice caz, experiența de mai sus era mai diversă decît ne-am putea imagina sau decît am putea-o reconstrui, pornind de la informații prea fragmentare pentru a ne putea oferi un tablou propriu-zis. În această situație, orice tentativă teoretică de a schematiza experiența extatică gnostică este condamnată, indubitabil, să rămînă o simplă ipoteză. Chiar tentativa lui Jonas, în pofida enormei sale reputații, se încadrează în aceeași categorie.

*
* *

Una dintre ideile la care Jonas ține cel mai mult este cea a prezenței schemei „devolutive” gnostice, chiar la cei mai acerbi oponenți ai gnozei cum ar fi Origen, în tabăra creștină, iar în tabăra neoplatoniciană Plotin.

Jonas îi consacră lui Origen un lung capitol din prima parte a volumului al doilea din *Gnosis...* a sa¹ și reia sintetic tematica într-un articol dedicat problemei sufletului la Plotin².

După Jonas, în *Peri archôn* de Origen, pleroma gnostică este substituită de „minți” (*noûs*, pl. *noi* și nu *noes*, cum a demonstrat H. Crouzel) pre-existente care stau în jurul lui Dumnezeu Tatăl, egale între ele, unite cu Dumnezeu în contemplație și iubire. „Mișcarea” este cea care determină căderea, o cădere în care *noi* se transformă în *psychai*, suflete. Origen speculează asupra legăturii etimologice dintre *psyché* și *psychros* pentru „lămurirea

1. *Gnosis...* II, 1, pp.175-223.

2. „The Soul in Gnosticism and Plotinus”, în *Le Néoplatonisme*, Paris, 1971, acum în *Philosophical Essays*, pp. 324 sq.

concepției sale despre sufletul omenesc ca deteriorat, diminuat, «răcit» în comparație cu situația minților (*noi*) înainte de drama ontologică¹. Sufletul uman ocupă o poziție intermediară între bine și rău, între spirit și corp. Lumea nu este rezultatul liberului arbitru acordat de Creator, ci mai curînd rezultatul căderii „minților” (*noi*) dotate cu liber arbitru.

În acest sens, Origen face o ingenioasă combinație a axiomei gnostice – conform căreia lumea este produsul unei căderi – cu premisa biblică după care Dumnezeu însuși este creatorul lumii².

Discuția provocată de teza lui Jonas a văzut generații întregi de patrologi și istorici ai religiilor opunîndu-se unii altora, primii înclinați să nege existența unei perspective dualiste a lui Origen, ceilalți în general de acord, mai mult sau mai puțin, să afirme prezența, la Origen, a unei „culpe antecedente”, îmbinată cu postulate dualiste.

Cele mai recente documente ale acestei polemici sînt două volume îngrijite de U. Bianchi³, care reia teza lui Jonas, după cum am mai spus, pornind de la conceptul-cheie de „culpă antecedentă”⁴. Oponentul principal al lui Bianchi a fost H. Crouzel, după care nu există nici urmă de dualism la Origen, pentru că trecerea de la stadiul dinaintea căderii la cel de după cădere pare să se desfășoare în conformitate cu liberul arbitru al „minților” (*noi*)⁵.

Într-adevăr, este greu să admitem că Origen ar fi rămas „contaminat” de schema gnostică, dacă ne gîndim că el începe să

-
1. U. Bianchi – H. Crouzel (eds), *Arché e Telos. L'antropologia di Origene e di Gregorio di Nissa* (Studia Patristica Mediolanensia, vol.12), Milano 1981, p. 39.
 2. *Ibid.*, pp. 329-30.
 3. U. Bianchi (ed.), *La „doppia creazione” dell'uomo negli Alessandrini, nei Cappadoci e nella gnosi*, Roma, 1978, și *Arché e Telos*, *op. cit.*
 4. *Vezi supra*, p. 63, n. 2 și p. 113, n. 3.
 5. Cf. H. Crouzel, „L'anthropologie d'Origène”, în *Arché e Telos*, pp. 36 sq.

scrie în anii 215-217 tocmai pentru a-i pune la dispoziție prietenului său Ambrosius din Alexandria, un valentinian recuperat, o materie de reflecție filozofică, în măsură să poată concura în profunzime cu doctrina valentiniană¹.

Într-un studiu foarte echilibrat, G. Sfameni Gasparro a demonstrat că Origen este exponentul

... unei doctrine „spirituale” care, chiar și în premisele sale de tip platonician exprimate în noțiunea de preexistență și de „culpă antecedentă”, apare în întregime nutrită de elemente biblice și creștine, mai ales acolo unde insistă asupra acțiunii primare a lui Dumnezeu și a Logos-ului în opera de purificare și de sanctificare a omului și prezintă progresul spiritual al creaturii ca participare la viața însăși a Creatorului².

Autoarea subliniază diferențele între perspectiva origeniană și cea gnostică :

Această echivalență, care caracterizează natura corpului ca *plasma* consecutivă căderii originare, nu implică un antagonism de tip gnostic, *plasma* însăși fiind opera lui Dumnezeu, finalizată providențial întru corectarea *logikos*-ului și întru restaurarea finală.

Totuși, supunerea la componenta somatică și neglijarea „substanței celei mai bune” din om, mai precis a elementului „după chipul”, induce angajarea, și din partea acestuia din urmă, a „imaginii terestrului”. Asta înseamnă că se revarsă asupra lui condiția culpei a cărei consecință și expresie este *plasma* și, acumulînd păcate ale existenței actuale, elementul „după chipul” se îndepărtează tot mai mult de *status-ul* primitiv de inocență, asimilîndu-se în întregime în puterea malefică. Este posibilă totuși o mișcare contrară, prin care omul, în deplină cunoștință a propriei sale naturi și a valorii respective a propriilor com-

1. Cf. *Arché e Telos*, p. 272.

2. G. Sfameni Gasparro, „Restaurazione dell'immagine del celeste”, în *Arché e Telos*, pp. 234-5.

ponente, se întoarce pe de-a-ntregul către „Cel după chipul căruia a fost creat”¹.

Și poziția lui Hans Jonas privind prezența la Plotin a „schemei verticale” devolutive gnostice este foarte controversată.

Capitolul V – și ultimul – din *Gnosis...*, II, 1, intitulat „Die Systeme des dritten Jahrhunderts: Origenes”², conține numai analiza sistematică a tratatului origenian *De principiis* în traducerea latină a lui Rufinus. Jonas îi rezervă puțin spațiu lui Plotin, în primul paragraf al acestui capitol, intitulat „Gleichzeitigkeit der grossen Systeme (Origenes, Plotin, Mani)” (*Simultaneitatea marilor sisteme : Origen, Plotin, Mani*). Recent, el a consacrat un articol acestei probleme³.

După Jonas, Plotin, Origen și Mani nu sînt numai contemporani : ei reflectă în doctrinele lor acea constantă spirituală a epocii lor care este schema devolutivă prezentă în sistemele gnostice. Aparent, Origen și Plotin sînt adversari încrîncenați ai gnosticismului ; dar de fapt ei împărtășesc cu gnosticii schema verticală și ideea unui păcat care precedă originile omului, concepție care, în acel moment istoric, înlocuise ideea greacă tradițională a „perfecțiunii” armonioase a universului.

Atît la Origen cît și la Plotin asistăm la o „reevaluare gnostică” a gîndirii clasice, care constă în „situarea sufletului pe o treaptă inferioară” (*downgrading of the soul*)⁴. Pentru Plotin, sufletul este o ipostază universală, un stadiu în evoluția transcendențială a ființei.

De fapt, acesta este modelul pe care Plotin îl împărtășește cu gnosticii, aceiași gnostici cărora el li se opune, iar proximitatea concepțiilor lor fundamentale este cea care explică sentimentul

1. *Ibid.*, p. 257.

2. *Gnosis...* II, 1, pp. 171-223.

3. *Philosophical Essays*, pp. 324 sq.

4. *Ibid.*, p. 325.

puternic care emană din polemica sa : e un protest contra caricaturii propriiei sale cauze¹. (...) Ce este scos încă de la început în relief, e faptul că gînditorii din acest grup – oameni atît de diferiți ca Valentin și Ptolemeu, autorul anonim al lui *Poimandres* și cel al *Apocrifului lui Ioan*, Origen, Plotin și Mani – își propuneau în mod evident să producă *sisteme* speculative.

Un sistem „este un ansamblu deductiv în care fiecare lucru depinde de altul și o înlănțuire de gînduri și imagini duce de la primele principii la ultimele consecințe”. Un lanț al ființei este deci reprodus de o înlănțuire a gîndirii. Ce ce se întîmplă *mai întîi* în teorie, se întîmplă mai întîi și în realitate și este începutul a ceea ce va urma. Acest lanț al ființei este, la autorii citați, vertical și e suspendat în punctul său cel mai înalt :

Nimic mai sigur aprioristic pentru gînditorii acelei epoci, nimic mai clar pentru ochiul lor interior ; și nimic mai straniu pentru modul nostru de a gîndi, în care ordinea cauzelor pornește de jos în sus².

Pentru sistemele din acea vreme, desfășurarea graduală a existenței are loc în două dimensiuni care se suprapun una alteia : spațiul este dimensiunea alienării care crește prin îndepărtarea progresivă de sorginea inițială. De aceea scopul practic, în toate aceste cazuri, este întoarcerea la origini, la unitatea care a fost înlocuită de pluralitate. Aceste sisteme pornesc de la două ecuații fundamentale : unitatea semnifică perfecțiune, pluralitatea semnifică deficiență. Harta orizontală a realității nu-i interesa cîtuși de puțin pe acești gînditori, care își concentrău întregul efort pentru a înțelege ordinea verticală, „ierarhia invizibilă, nu extensia vizibilă a lucrurilor”³.

1. *Ibid.*

2. *Ibid.*

3. *Ibid.*, p. 326.

În acest tip de speculație ontologico-sistematică, *timpul* este dimensiunea realității. Este vorba despre un timp metafizic al unor *prius* și *posterius* cauzali care pot fi transformați, dintr-o concepție mitologică a evenimentelor ce preced creația, într-o concepție filozofică „a unei mișcări atemporale *înapoi* și coextensive cu lumea noastră pe un plan diferit”¹. Din cauza distanței incomensurabile între extremele existenței, apar două probleme de importanță capitală : cum să se „reumple” această distanță (și așa apar entitățile intermediare ale fanteziei gnostice) și cum e posibil ca această lume să poată deriva dintr-o sorginte atît de pură ? Trebuie să se fi întîmplat ceva care să justifice trecerea de la perfecțiunea și libertatea primare la ambiguitatea și amestecătura posterioare pe care omul le are în fața ochilor. Speculația trebuie așadar să răspundă la aceste întrebări. În plus, răspunsul devine și mai dificil din cauza ideii gnostice că Dumnezeu nu are nimic de a face cu lumea – înțeles conform unei supoziții aflate în contrast atît cu premisele biblice, cît și cu cele platoniciene².

În *Enneadele* plotiniene (VI), originea răului pentru sufletul individual este pusă pe seama unor cauze care sînt, în ordinea verticală a devoluției, următoarele : *tolma* (*audacia*, îndrăzneala), *genesis* (nașterea, intrarea în devenire) și *autexousion* (auto-determinarea).

Dar acest lucru este valabil și pentru sufletul lumii în calitatea sa de terță ipostază, cum rezultă din *Enn.* III 7,11 (*Despre originea timpului*) : la origini, timpul se odihnea în Ființă ; „dar exista o natură prospectivă (*polypragmon*) care voia să se auto-poseze și autoregleze și hotărîse să caute mai mult decît avea în prezent. Astfel începu să se miște și împreună cu ea se mișcă și timpul...”. Pentru că exista

...în Suflet o putere neliniștită care voia în permanență să transfere ceea ce contempla (în lumea inteligibilă) într-un alt mediu și nu

1. *Ibid.*, p. 327.

2. *Ibid.*

voia să aibă concomitent în vedere ansamblul total. Așa cum forma substanțială (logos) se desfășoară din sămînța în repaos și trece printr-o presupusă multiplicitate, ascunzînd multiplicitatea (simultană) în diviziune, și în loc de Unul interior, extinde Unul în afara ei înseși și continuă cu extensii din ce în ce mai slabe – la fel și Sufletul : cînd el făcu lumea sensibilă ca imitație a celei inteligibile și îi dădu o mișcare diferită de a celei inteligibile, dar conformă cu aceasta și doritoare să îi semene, *înainte de orice altceva el se temporaliză pe sine*, generînd timpul ca substitut al eternității; *apoi*, el supuse timpului și cosmosul creat, plasîndu-l cu totul în timp și măsurînd toate procesele sale cu timpul¹.

Și Jonas adaugă : „Acesta este un amestec de ontologie și dramă², adică mit. Ontologia articulează *ceea ce* este timpul, în contrast cu eternitatea ; mitul relatează *cum* s-a separat timpul de eternitate”³. Ca și la Origen, și aici începutul deteriorării este *mișcarea*, în vreme ce motivul dramei este *autexousion*, adică liberul arbitru.

Remarcăm că în punctul critic, adică în acel moment în care se pune problema să vedem de ce trebuie să existe această lume inferioară în afara inteligibilului, Plotin trebuie să recurgă la același limbaj de apostazie și cădere pe care îl reproșează în permanență gnosticilor⁴.

1. *Ibid.*, p. 331.

2. *Nota profesorului Ugo Bianchi* : „Drama» nu este numai mit, ci și diferența în raport cu platonismul ; acesta se situează în gnosticism mai sus (Sophia etc.), în platonism la nivelul cel mai de jos, adică al sufletului și al sufletelor (este adevărat că există *tolma noûs*-ului la Plotin). În (neo)platonism există mai multă armonie de ansamblu, pentru cosmos în totalitatea lui, cuprinzînd cele de sus și cele de jos, fără de care «cele de sus» ar fi incomplete, cum spune chiar Platon, în *Timaios*”.

3. *Ibid.*, p. 332.

4. *Ibid.*

Recent, problema raportului între Plotin și gnostici a fost reluată de cercetătorul german Chr. Elsas în cartea sa *Anticosmismul neoplatonician și gnostic în școala lui Plotin*¹.

În Actele Congresului din Messina organizat de U. Bianchi în 1966, gnosticismul se definește ca doctrină a consubstanțialității spirituale între om și divinul acosmic, doctrină caracterizată de un dualism anticosmic și de „identitatea între cunoscător, cunoscut și mijlocul de cunoaștere” (gnostic – eu transcendent – gnoză).

După cum am mai spus, Hans Jonas, luînd ca punct de plecare „schema verticală” a sistemelor gnostice, demonstrase identitatea de structură între această schemă și sistemul lui Plotin. Metafizica plotiniană este transformarea mitului gnostic, o formă mai puțin grosolană de „obiectivare” a unei aceleiași „rădăcini existențiale”. Este vorba nu despre o influență, ci mai curînd despre un același „climat cultural” (*Gedankenklima*), despre o „convergență spontană” din cauza „comuniunii spirituale și a premiselor fundamentale” ale acestor două forme de gîndire. Mitul gnostic și metafizica plotiniană sînt, ambele, forme de obiectivare ale unei situații existențiale comune, traducîndu-se „în aceeași schemă ontologică a *susului* și a *josului*, a *unului* și a *multiplului*, a ordinii verticale”. Astfel, gnosticismul ar fi forma *mitologică* a gnozei, în vreme ce sistemul plotinian ar fi forma *mistico-filozofică* a ei. Jonas minimizează influențele platoniciene asupra gnosticismului și, oricît de fructuoasă ar fi abordarea sa fenomenologică, ea trebuie întregită, după Elsas, cu o cercetare istorică de o și mai mare acuratețe².

Această cercetare istorică trebuie să pornească, în primul rînd, de la situarea scrierii lui Plotin, pusă de Porphyrios sub II 9 și intitulată tot de el (VP 24) *Contra celor care spun că*

1. Chr. Elsas, *Neuplatonische und gnostische Weltablehnung in der Schule Plotins*, Berlin-New York, 1975. A se vedea și recenziia noastră, în revista *Aevum* 51 (1977), 187b-189b.

2. *Ibid.*, p. 5.

Demiurgul lumii și lumea sînt rele, în ansamblul operei plotiniene, care a cunoscut o dezvoltare în timp. Această scriere nu este de fapt izolată: împreună cu textele de sub III 8, V 8 și V 5, ea formează grupul numerotat de regulă de la 30 la 33 (fiind ultima din grup).

Care erau gînditorii împotriva cărora se dezlănțuia Plotin în scrierea 33? După majoritatea cercetătorilor, este vorba despre gnostici. Ei s-au gîndit totuși la un gnosticism greco-păgîn, influențat de exegeza platoniciană din primele două secole p.C., adică de medio-platonismul pitagorizant al lui Numenius din Apamea și al elevului lui Plotin, Amelius. Alții văd conexiuni cu ermetismul, cu magia neagră a lui Olimpius, cu retorul Diofanes. Dar majoritatea cercetătorilor, pornind de la capitoul 16 din *Vita Plotini*, în care se amintește o scriere a lui Zoroastru, se gîndesc la o influență a tradiției zoroastriene sau chiar maniheiste! Totuși, Carl Schmidt a depistat o înrudire majoră între schema denunțată în scrierea 33 și schema valentiniană, deducînd din aceasta o implicită polemică anticreștină ca fond comun al ambelor (după Fr. Thedinga, polemica plotiniană e îndreptată contra unui anumit Origenes, coleg al lui Plotin la școala lui Ammonius și frecventator al școlii plotiniene). Elsas analizează cu atenție pasajele în care „schema alexandrină” se prezintă în scrierile plotiniene. După E.R. Dodds, în vreme ce în scrierea 33 această schemă este respinsă în polemica împotriva gnosticilor, în scrierile anterioare ea este, dimpotrivă, acceptată, cu Numenius și Amelius. Contradicția privește și conceptul fundamental de *tolma* (îndrăzneală, aroganță), absent din scrierea 33. Negativitatea atribuită de Plotin materiei e împărțită atît de Numenius cît și de gnostici.

Toate acestea par să valideze ideea lui Jonas că Plotin ar fi fost conștient de anumite similitudini între gîndirea sa și gîndirea celor cu care polemiza în scrierea de sub II 9. Asta ar explica și motivul pentru care, în această scriere, nu se vorbește niciodată despre *tolma*.

Totuși, cine pot fi „prietenii” indicați în II 9, 10, care la început făceau parte din școala plotiniană și apoi s-au aliat cu cei incriminați? În VP 16 se vorbește despre Aquilinus, indicat de Ioannes Lidus ca autor al unei alegorii despre materia inteligibilă. Speculațiile lui despre Maia (mama lui Hermes Trismegistul) și despre Hermes = *logos*, amintesc de Numenius. Eunapius îi indică pe Origenes, Amerius și Aquilinus ca principali reprezentanți ai aceleiași școli. *Origenes* a fost elevul lui Ammonius și auditor al lui Plotin. Porphyrios vorbește despre o scriere origeniană *Sui demonii*, în care se interpretează mitul Atlantidei într-un mod foarte apropiat de Numenius. *Amelius* trebuie să fie elevul lui Plotin Amelius Gentilianus, numit de Plotin însuși Amerios. Și el împărtășește pozițiile numeniene ale lui Origenes. Ne putem gândi fără ezitare la o sciziune în interiorul școlii plotiniene, între Porphyrios – ca reprezentant „ortodox” – și Amelius, teză pe care, totuși, n-am împărtăși-o cu Elsas. El crede că, deoarece Amelius acceptă *logos*-ul în scrierile sale, aceasta ar putea explica polemica anticreștină a lui Porphyrios. Și cel din urmă a suferit influența lui Numenius, cum a demonstrat J.H. Wasznik, și le-a transmis elemente numeniene lui Calcidius, Arnobius și Macrobius. Plotin însuși depinde de Numenius, într-o măsură mai mare sau mai mică, mai cu seamă în primele sale tratate.

O scriere citată în VP 16 și folosită de „gnostici” alături de Adelphius și Aquilinus este atribuită unui oarecare Alexandru din Libia, posibil autor al unor silogisme care îi atribuiau lui Cristos o corporalitate supratereastră (Tert. *de carne Christi*, 15-17). După Hilgenfeld, el aparținea valentinismului occidental, ca Ptolemeu și Heracleon. Dar Tertulian nu îl citează între valentinieni. Rezultă că Alexandru era mai curînd un docetist, ca Iulius Cassianus, și se afla în afara curentului valentinian, profesînd un anticosmism radical. Valentin, ca și Alexandru, vine din Africa septentrională. Îl întîlnim la Roma între anii 136/140, în fruntea unui grup egiptean (nu este încă un eretic). Rupe cu Marea Biserică abia în

143, odată cu alegerea lui Pius, și moare spre 160 (dar moare *creștin*, cum observă G. Quispel). Școala lui, după cum știm deja, se împarte într-un curent „moderat” (Ptolemeu, Heracleon, sistemul lui Ipolit) și unul „radical” (Theodot, Marcu), apropiat de docetiști. O atare doctrină era probabil profesată de grupul ale cărui inscripții și fresce se găsesc pe un mormînt din Viale Manzoni, unde au fost înmormîntați, în vremea lui Plotin, Aurelius Felicissimus, Aurelius Onesimus și Aurelia Prima, *virgo, fratres et colliberti* (inscripție interpretată de J. Carcopino în sens gnostic). O frescă ar reprezenta-o pe Sophia lîngă cruce și triada gnostică : Primul Om – Al Doilea Om – Sophia. Umbra Bunului Păstor s-ar putea descifra conform doctrinei valentinienne a reflectării *logos*-ului în lume.

În VP 16 apare și numele de Zoroastru. În scrierile gnosticilor sethieni, Zoroastru are un rol deosebit, în calitate de autor al unor scrieri astrologice. Clement Alexandrinul (*Strom.* V 104) vorbește despre un text apocaliptic în care Zoroastru se află în locul platonicianului Er (*Republica* X). Între scrierile gnostice copte există *Adevăratul logos al lui Zostrianos, dumnezeul adevărului* ; *Logosul lui Zoroastru*, aparținînd cercurilor sethiene și conținînd tradiții de tip barbelognostic.

Numele Nikotheos însă, care apare și el în capitolul 16 din *Vita Plotini* de Porphyrios, pare să aibă legătură cu însemnarea lui Ipolit (*Ref.* IX 13,1) conform căreia un anume Alcibiade din Apamea din Siria ar fi adus la Roma o carte scrisă sub inspirație divină de partul Elchasai și transmisă unui anume Sobiai („botezat în apă”, literal : „care a făcut baia”). Despre un Elchasai – Alchasaaios se știe că se afla în fruntea unei secte de botezători din Mesopotamia, în vreme ce un anume Elxai ar fi făcut parte din secta iudeo-creștină a sampseilor (Epif. *Pan.*, 53.)

Elsas crede că Nikotheos, întrucît era numit *kekrymmenos e anheuretos* (ocult, ascuns), ar aminti în greacă numele *êl* (dumnezeu) *kastiâ* (ascuns). Elchasai și Nikotheos ar fi, deci, una și aceeași persoană.

Un Nikotheos apare în fragmentul manihean din Turfân M 299. Mani fusese instruit de mughtazilații mesopotamieni, între care Elchasai era o autoritate. Geografic, doctrina lui Elchasai pornește de la hotarul siro-partic și se extinde către Siria și Palestina. Origen în Cezarea află despre ea în 247. Apoi doctrina se răspîndește în Iordania orientală (Epifaniu), în 220 ajunge, cu Alcibiade, de la Apamea la Roma, îl influențează pe Mani (născut în Babilonia în 216), iar după aceea gnosticismul sethiano-arhontic, cu tradiția lui Nikotheos și a profeților Marthus și Marthana.

Numele lui Nikotheos apare și la alchimistul Zosimos din Panopoli, care îl citează ca autoritate, alături de Zoroastru și Hermes, în cartea sa despre *Stoicheion Omega*. Membru al unei comunități ermetice, Zosimos se reclamă de la tradiția iraniană, chaldeană și iudaică. Gnosticii ermetico-sincretiști ca Zosimos sînt acei *viri novi* cu care polemizează ereziologul creștin Arnobius în al său *Adversus gentes*, citîndu-l printre ei și pe Numenius (II 11). Sistemulofiților numiți perați se reclamă, în ce privește credințele astrologice, de la Hermes, Zoroastru și de la alți Magi (Hipp. V 14), dar și de la Numenius.

După Carcopino, înainte de a deveni creștin, Arnobius fusese ermetic. În scrierile lui persistă încă elemente neortodoxe, mai ales din ermeticul *Asclepius*. Arnobius se revoltă împotriva platonismului, a neopitagorismului și a doctrinei Magilor, dar mai ales împotriva școlii lui Plotin. De aceea Elsas se consideră autorizat să îndeplinească marele pas de identificare a acelor *viri novi* ai lui Arnobius tocmai cu acei membri ai școlii lui Plotin, împotriva cărora Plotin însuși scrisese *Enn.* II 9: „Cu asta” afirmă Elsas, „am cîștigat un punct sigur, acela că gnosticii lui Plotin și *viri novi* SÎNT, FIECARE ÎN PARTE, MEMBRI AI ȘCOLII LUI PLOTIN, care cel puțin la Arnobius, în pofida spectrului larg al formelor lor de manifestare, sînt identificați în cele din urmă ca grupuri aparte, în doctrinele salvării ale gnozei,

în doctrina magiei și a sacrificiului etrusc, și prin articulațiile lor filozofice în formă platoniciană, pitagoreică și ermetică”¹.

Un pasaj următor din Arnobius (I 52) vorbește despre Zoroastru, Zostrianos, Apollonius (din Tyana) și Iulian, care este probabil Iulian Teurgul, autorul *Oracolelor chaldeene*. Iulian trăise la Roma în a doua jumătate a secolului al II-lea. Porecla de „Chaldeanul” pe care o avea tatăl său, cât și referirile la foc din *Oracole*, par să indice o origine iraniană, în vreme ce terminologia *Oracolelor* e pur și simplu platoniciană și neopitagoreică și trebuie situată în preajma lui Numenius. Numenius însuși este considerat, de altfel, un Mag².

Cartea lui Elsas, care oferă o încadrare istorică mai sistematică și de o mai mare acuratețe analizei fenomenologice a lui Jonas, conține însă și afirmații discutabile la care credem că am aderat uneori³ prea orbește. În orice caz, sperăm că am reușit să expunem pe scurt câteva dintre problemele cele mai importante privind raporturile dintre Plotin și gnostici.

*
* *

Ce este fundamental nou în gnosticism, în raport cu gândirea clasică?

Chiar dacă la Platon întâlnim o depreciere a corpului (anti-somatism) și o doctrină a „căderii sufletului”⁴ care în multe privințe seamănă cu eroarea care scindează divinul în speculațiile valentinieni, Demiurgul din *Timaios*, care creează lumea imitând lumea ideilor, este „bun”, iar lumea însăși, cu toate imperfecțiunile pe care le conține, este totuși necesară pentru desăvârșirea

1. *Ibid.*, p. 48.

2. Vezi recenzia noastră, p. 189a.

3. Mai ales în articolul „Le vol magique dans l'Antiquité tardive”, în *RHR*, 1981.

4. *Phaidr.* 248; *Tim.* 41 și sq.

întregului. Aceeași atitudine de respect pentru cosmos se întâlnește și la Plotin și este în cele din urmă prezentă, chiar dacă într-o manieră destul de oscilantă, și în ermeticul *Poimandres*.

Lumea greacă îi apare lui Jonas ca „o expresie grandioasă a familiarității cu lumea” (*grandioser Ausdruck der Weltheimlichkeit*)¹, cu toate consecințele optimiste relative la inserarea omului într-un cosmos armonic, divinizat, care decurg din această viziune.

Gnosticismul substituie acestei perspective o „uriașă nesiguranță a existenței, spaima omului față de lume și față de el însuși” (*ungeheure Daseins-Unsicherheit, Weltangst des Menschen, Angst vor der Welt und vor sich selbst*)². Noua „experiență a lumii” (*Welterfahrung*) este exprimată în ecuația *Kosmos = Skotos* (univers = tenebre), complet diferită de ecuația orfico-platoniciană *sôma-sêma* (corp = mormînt). Transformarea constă în faptul că sufletul însuși nu se mai află în opoziție cu materialitatea corpului, ci intră în structura cosmosului tenebros, este demonizat, supus forțelor malefice. Eliberarea stă în negarea de sine însuși ca existență psihică, negare a cosmosului în același timp, care duce la regăsirea scînteii de spirit ascunse, aparținătoare Dumnezeuului necunoscut. Prin Plotin, lumea elenică, în calitate de expresie a „raționalității întregului” (*Vernünftigkeit des Alls*), al cărei ultim mare susținător va fi Hegel, se opune unei concepții complet noi despre lume: concepția gnostică, care vorbește despre caracterul „acosmic al Sinelui izolat” (*Entweltlichung des isolierten Selbst*)³.

1. *Gnosis spät. Geist* I, p. 140.

2. *Ibid.*

3. *Ibid.*, 161 v.

Capitolul V

Gnosticismul și lumea modernă

Reflecția privitoare la influența viziunii gnostice asupra filozofiei și științei timpurilor moderne a constituit unul dintre interesele constante ale lui Jonas în perioada în care își adapta scrierile și ideile pentru publicul american. Dar în ultimii ani, marcați de apariția cărților *Das Prinzip Verantwortung (Principiul răspunderii)*, titlu polemic, opus utopismului de inspirație marxistă exprimat în „principiul speranței”, *Das Prinzip Hoffnung*) și *Macht oder Ohnmacht der Subjektivität ? (Puterea sau neputința subiectivității ?)*, Jonas a dat curs vechii sale dorințe de a elabora „o morală pentru epoca tehnologică”.

Este caracteristic atît pentru identificarea de către el în gîndirea modernă a unor elemente gnostice, cît și pentru polemica sa contra utopismului, faptul că Jonas se situează complet în afara problematicii contemporane a *nihilismului*. În acest sens, el nu tinde să transforme gnoza într-o *Weltreligion* – așa cum a făcut-o, într-o perspectivă psihologistico-existențială, Gilles Quispel¹ –, nici într-o *Weltanschauung* recurentă în diferite momente ale istoriei. În orice caz, este ideea lui Jonas aceea că existențialismul modern se mișcă într-o dimensiune strict comparabilă cu cea a gnosticismului antic și, în imanentismul ei, mai disperată.

Deși dezamăgit de atitudinea lui Heidegger din timpul rectoratului său de la Marburg (rectorat din care apoi și-ar fi dat

1. Quispel, *Gnosis als Weltreligion*, op. cit.

demisia), Jonas continuă să vadă în Heidegger pe cel mai mare filozof contemporan. Și, într-un anumit sens, putem spune că analiza heideggeriană a structurilor existenței constituie, pentru omul modern, mai mult decît o simplă „precomprehensiune” : cît se poate de relativă în instrumentarea sa analitică, fenomenologia existențială a lui Heidegger reprezintă aproape un *a priori* de ordine teoretică pentru orice om modern. Ea se ridică la caracterul de *destin* în interiorul gîndirii occidentale.

La început, Jonas utiliza fenomenologia heideggeriană ca pe o cheie hermeneutică. Dar ulterior a început să se întrebe de ce această cheie funcționase atît de bine în cazul gnosticismului și a descoperit, cu această ocazie, că „existențialismul, care se pretindea a fi explicația existenței umane ca atare, este dimpotrivă filozofia unei condiții particulare, istoric determinate, a existenței umane : și o situație analogă (chiar dacă diferită sub alte aspecte) dăduse origine unui răspuns analog în trecut”¹.

Cu alte cuvinte, funcțiile hermeneutice sînt inversate și reciproce – broasca se schimbă în cheie și cheia în broască : literatura „existențialistă” a gnosticismului, justificată de succesul hermeneutic, cheamă ca o complinire naturală lectura „gnostică” a existențialismului².

Ce reușește să explice o atare lectură ?

Că nihilismul acosmic a intrat în lumea modernă prin revoluția copernicană și criza determinată de ea (în realitate, cum am demonstrat altundeva³, conceptul de „revoluție copernicană” este fundamentat pe premise false ; singura „revoluție” a mentalității care stă la baza gîndirii instituțiilor moderne este cea survenită prin Reformă-Contrareformă). La Pascal (Pascal era jansenist !) este deja central conceptul de solitudine a omului în universul

1. *Lo Gnosticismo*, p. 336.

2. *Ibid.*

3. V. cartea noastră *Éros et Magie dans la pensée de la Renaissance*, Paris, 1984.

fizic și mai ales motivul gnostic al „ființei aruncate” în lume. „De ce m-ai dus din locuința mea în scalvie și m-ai *aruncat* în corpul cel josnic?” spune un text mandean¹. Și mai mult: „Cine m-a prostit într-atît încît să-mi pierd mințile și să *arunc* sufletul în corp?”². Sau: „Salvează-ne din tenebrele acestei lumi în care am fost *aruncați*”³. Și apoi: „Pînă cînd mă voi *afunda* în toate lumile?”⁴; „Cine m-a *tîrît* în sclavie, departe de locul meu și de locuința mea...?”⁵. Sînt modalități afective ale aceleiași situații de „a fi aruncat” (*geworfen sein*, concept de primă importanță în existențialismul heideggerian) în lume: afundarea în cădere, a fi tîrît în degradare. Or, la Pascal sentimentul de solitudine cosmică nu este exprimat foarte diferit: „Aruncat în infinita imensitate a unor spații pe care le ignor și care nu mă cunosc, sînt înspăimîntat de ele”⁶. (Această analiză „sincronică” a lui Jonas nu recunoaște factorii istorici fatali care au determinat gîndirea lui Pascal, așa cum determinaseră și gîndirea gnostică după căderea Templului din Ierusalim în 70).

Fundamentale pentru Heidegger sînt conceptele de „decădere” (*Verfallen*) și de „a fi căzuți” (lepădați, aruncați) (*geworfen sein*, *Geworfenheit*) care, precizează el, nu comportă „nici o evaluare negativă”⁷. Totuși, evaluarea negativă este implicită în alegerea termenilor, întrucît „decăderea” indică rătăcirea ființei în existența neautentică, „în caracterul public al lui Se (*man*)”⁸. „Stadiul de decădere la «lume» echivalează”, spune Heidegger, „cu identificarea cu împreună-existența (*mit-sein*) dominată de vorbărie, de curiozitate și de echivoc”⁹. „Decăderea” și „căderea” nu sînt

1. *Lo Gnost.*, p. 82.

2. *Ibid.*, p. 83.

3. *Ibid.*

4. *Ibid.*, p. 82.

5. *Ibid.*

6. *Ibid.*, p. 337.

7. *Sein und Zeit* 38, p. 273 Chiodi.

8. *Ibid.*

9. *Ibid.*, p. 274 Chiodi.

sinonime : „decăderea”, insistă Heidegger, „nu trebuie înțeleasă ca o «cădere» dintr-un «statut originar» mai pur și mai înalt”¹. Totuși, pe planuri diferite, cele două semnificații sînt echivalente. În gnosticism și la Heidegger, afirmă Jonas, „a fi fost aruncați” nu este numai o descriere a trecutului, ci un atribut care califică situația existențială actuală care a fost determinată de acel trecut².

Acosmismul este o trăsătură fundamentală a existențialismului, care implică o anumită „depreciere... a naturii”³, iar asta „duce la dualismul între om și *physis* ca fundament metafizic al situației nihiliste”⁴. O diferență între dualismul gnostic și cel existențialist constă în faptul că „omul gnostic este aruncat într-o natură antagonică, antidivină și de aceea antiumană, omul modern într-o natură indiferentă”⁵.

Dualismul gnostic, deși fantastic, era măcar coerent. Ideea unei naturi demonice, împotriva căreia persoana trebuie să lupte, are un sens. Dar ce sens poate avea o natură indiferentă care conține totuși în sine acel ceva prin care existența sa are un sens?⁶. (...) Aceasta face ca nihilismul modern să fie infinit mai radical și disperat decît a fost vreodată nihilismul gnostic, cu toată frica sa de lume și cu tot disprețul lui insolent pentru legile sale. Că natura nu are nici o importanță, nici într-un fel nici într-altul, iată adevăratul abis⁷.

Aceste considerații – care, după cum vom vedea, se situează în afara dezbaterei contemporane despre nihilism, chiar dacă au evidente puncte de contact cu aceasta – au determinat dezvoltarea filozofiei personale a lui Hans Jonas în sensul unei depășiri a

1. *Ibid.*

2. *Lo Gnost.*, p. 83.

3. *Ibid.*, p. 352.

4. *Ibid.*, p. 353.

5. *Ibid.*

6. *Ibid.*

7. *Ibid.*, p. 354.

dualismului implicit în științele și în filozofiile moderne. Poziția lui a luat forma unei aspirații către totalitate, în care „răului” nu îi mai revine sensul de poziție contrară binelui, ci mai curînd cel de reacție necesară pentru menținerea totalității care se află în criză.

Jonas consideră că, pînă în Renaștere, omul concepea polaritatea viață-moarte ca viață continuă, în care moartea era numai accident și aparență : de fapt, viața continua după moarte¹. Pentru omul postrenascentist, accidentul biologic în oceanul morții (materia anorganică) este cel care devine o problemă. Pe calea care duce de la primul tip de gîndire la cel de-al doilea, *dualismul* are un rol determinant. El începe cu ecuația orfică *sôma-sêma*, o adevărată descoperire a „Sinelui”, continuată apoi de „concepția creștină și gnostică despre o interioritate umană complet non-mundană”². În gnosticism, ecuația *sôma-sêma* se extinde la întregul univers fizic, resimțit ca mormînt, carceră, loc de exil³.

Dacă dualismul a fost prima mare corectare a unilateralității animisto-moniste, monismul materialist, rămas ca un reziduu al acesteia, este atunci un triumf nu mai puțin unilateral, triumf total al experienței morții asupra experienței vieții⁴. (...) Problema rămîne mereu aceeași : existența unei vieți sensibile într-o lume insensibilă a materiei care triumfă în moarte (asupra vieții). Dacă situația dualistă nu este satisfăcătoare din punct de vedere teoretic, ambele monisme parțiale – materialismul și idealismul – (...) sînt la fel de departe, fiecare în unilateralitatea sa⁵.

Evoluționismul secolului al XIX-lea, care a dus la revoluția „copernicană” în *ontologie*, este strămoșul „apocrif” al existențialismului de astăzi⁶. În el există deja implicația nihilistă a

1. *The Phenomenon of Life*, pp. 7 sq.

2. *Ibid.*, p. 13.

3. *Ibid.*, p. 14.

4. *Ibid.*, p. 15.

5. *Ibid.*, p. 17.

6. *Ibid.*, p. 47.

pierderii existenței transcendente a omului. Existențialismul „este cea mai radicală concluzie trasă pînă acum din victoria acceptată fără rezervă a nominalismului asupra realismului”¹.

Din analiza transmiterii genetice – formă modernă a evoluționismului darwinian –, rezultă că *stabilitatea* genei este condiția transmiterii ereditare. Mutațiile, care reprezintă însă adevăratul factor evolutiv, nu sînt nimic altceva decît „maladii” genetice : „astfel, organizarea superioară a fiecărui animal și a omului ar apărea ca o enormă monstruozitate în care amoeba originară a crescut printr-o lungă istorie de maladii”². După Jonas, aceasta presupune un *nou dualism* între model și concepție, între germene și organismul actual³. (Această viziune biologisă este, evident, cea a unei lumi în continuă degradare din cauza unei „culpe antecedente” care a intervenit platonice, „dintr-o anumită cauză” neprecizată, în procesul de transmitere genetică al amoebei ; totuși Jonas exagerează, credem, aspectul negativ al acestei „devoluții” : este vorba, evident, despre o *felix culpa* în ansamblul ei, pentru că a dus la apariția speciei *homo sapiens sapiens*).

Oricum, Jonas nu este singurul care trage această concluzie din teoria genetică a lui Jacques Monod. R.C. Zaehner scrie :

Viața, conștiința și omul depind de pura întîmplare, de ceea ce Monod numește întîmplarea „esențială”. Omul deci, departe de a fi rezultatul și produsul ultim al vreunei voințe imanente sau al vreunui principiu vital care operează în natură, este literalmente o anomalie produsă de pura întîmplare ce operează într-un mecanism microscopic, care determină totuși întreaga lui dezvoltare⁴.

De fapt, Monod însuși spune aproape același lucru :

Să zicem că aceste evenimente (mutațiile) sînt accidentale, datorate întîmplării. Și deoarece acestea constituie *unica* sursă posibilă de

1. *Ibid.*, p. 48.

2. *Ibid.*, p. 51.

3. *Ibid.*, p. 52.

4. R.C. Zaehner, *Drugs Mysticism, and Make-Believe*, London, 1972, p. 19.

modificare în textul genetic – care este, la rîndul lui, *unicul* depozit al structurilor ereditare ale organismului –, de aici decurge în mod necesar că *numai* întîmplarea este la originea oricărei inovații, a oricărei creații din biosferă. Pura întîmplare, complet liberă dar oarbă, la adevărata origine a uluitorului edificiu al evoluției : acest concept central al biologiei moderne nu mai este una dintre posibilele (...) ipoteze. El este, astăzi, *singura* ipoteză posibilă, singura compatibilă cu faptele observate și atestate. Și nimic nu garantează supoziția (sau speranța) că, în acest cadru, concepțiile ar trebui sau măcar ar putea să fie schimbate¹.

Poziția lui Zaehner este foarte apropiată de a lui Jonas :

Este o realitate crudă, pentru că pare să facă existența umană efectiv absurdă și religia lipsită de sens ; pentru că într-o lume care pare riguros determinată de legea științifică, pe de o parte, iar pe de alta la discreția întîmplării oarbe, pare că nu ar mai exista nici un loc pentru un Dumnezeu personal de orice tip, nici pentru forma de evoluție chibzuită și rațională pe care se bazează atît Marx (cel puțin în interpretarea lui Engels), cît și filozofiile lui Bergson și Teilhard de Chardin. Speranțele lor se întemeiază pe o interpretare greșită a datelor științifice și, fie că au vrut-o sau nu, viziunea lor despre o societate perfectibilă în care fiecare lucru se înnoiește se bazează pe o minciună².

Prin P.K. Feyerabend, filozofia științei a descoperit că, departe de a face existența umană mai „rațională”, demonstrarea imposibilității oricărei teleologii – fie că e vorba de o perspectivă eschatologică religioasă fie de una laică, precum marxismul – este un profund factor de iraționalitate. Știința însăși se prezintă, așadar, ca *principalul generator de iraționalitate*³. În orice caz,

-
1. J. Monod, *Chance and Necessity*, London, 1972, p. 110 ; Zaehner, *loc. cit.*
 2. Zaehner, *op. cit.*, pp. 19-20.
 3. Cf. P.K. Feyerabend, „Irrationalität oder : Wer hat Angst vorm schwarzen Mann ? ”, în H.P. Duerr (ed.), *Der Wissenschaftler und das Irrationale*, vol. II, Frankfurt, 1981, pp. 37-59.

asta nu vrea să spună că lamentațiile lui Zaehner ar fi justificate : tocmai pentru că el nu întrevede, în acea mutație genetică absurdă care a implicat amoeba primordială, caracterul de „felix culpa” justificabil teleologic, ca implicit în existența concretă, confirmabilă a unui animal atât de complex și creativ ca omul. Strigătul de angoasă al lui Zaehner se explică probabil prin prăbușirea speranțelor personale și istoric determinate ; dar asta presupune din partea lui o „preconcepție” care nu pare automat implicită în teoria lui J. Monod. În ce privește teologia, Zaehner pare să-și facă probleme inutile : ea are o minunată capacitate de adaptare la noile teorii științifice și, acum câțiva ani, era la modă întrebarea : „În fond de ce n-ar putea Dumnezeu să acționeze într-un mecanism microscopic ?”, întrebare care conținea în sine și răspunsul și care restaura așadar imaginea unei divinități, chiar personale, cât și perspectiva optimistă și finalistă pe care Zaehner se pare că o regreta. Cît despre marxism, după cum s-a văzut, acesta triumfă întotdeauna asupra oricărei științe, prin simplul fapt că mai există încă. Ne găsim, la urma urmei, la periferia filozofiei, arareori frecventată – și totuși frecventată – de Jonas, a cărui poziție este mai problematică și mai puțin asertorică decît a lui Zaehner.

Ca să ne întoarcem acum la poziția lui Jonas : el crede că ideea de infinitate fizică derivă, ca o consecință necesară, din infinitatea logică și metafizică, lucru absolut verificabil, de vreme ce primul gînditor occidental care își pune această problemă este Nicolaus de Cusa, în prima jumătate a secolului al XV-lea și, cum a demonstrat Ernst Cassirer, pentru el infinitatea universului nu este decît consecința imediată a infinității puterii divine, care nu poate fi cuprinsă în imaginea unui cosmos finit.

Pentru Jonas, Pascal este primul gînditor care asimilează ideea de infinitate în conștiința *modernă* : aserțiune foarte discutabilă și pe care am respins-o implicit în altă parte¹. Sîntem aici pe

1. Cf. lucrarea noastră citată *supra*, p. 148, n. 3.

planul generalității fără sens, acea generalitate pe care o cultivă filozofi „străluciți” ai științei ca J. Bronowski, grăbiți să spună publicului ceea ce el știe deja și, prin urmare, ceea ce vrea să audă¹. Dar este vorba în acest caz despre o perspectivă care ar trebui urgent depășită, fiind ea fondată pe considerații de salon, de o superficialitate deplorabilă.

După cum observă Jonas, la Pascal imaginea unui cosmos infinit produce angoase infinite, deoarece nu ar mai fi familiară sufletului uman, obișnuit, de-a lungul unui mare număr de generații, să gândească în alte categorii. Cît de fals poate fi acest lucru, ne putem da seama din istoria ideii de heliocentrism : încă de la începutul secolului al XVII-lea, teologi catolici de orientare indubitabil modernă și necontaminați sau deformați de spiritul Reformei își dau seama de enormul interes *teologic* pe care îl prezintă heliocentrismul în scopul elaborării unui cristocentrism cosmic. Unul dintre acești gânditori a fost cardinalul De Bérulle, altul părintele Mersenne, adversarul tradițional al „rozicrucianului” Robert Fludd. În timp ce se declara entuziasmat de posibilitățile *teologice* ale heliocentrismului, Mersenne nu era nici măcar convins de validitatea științifică a acestei teorii ! Nu se poate, deci, afirma că un atare „suflet modern” s-ar arăta, la Pascal, „angoasat” de infinitatea universului – căci „sufletul” cardinalului De Bérulle sau cel al părintelui Mersenne nu era mai puțin „modern” decît al lui Pascal. Doar un anumit „suflet” jansenist radical este cel care apare terorizat de spațiul infinit : adică, un „suflet” produs de Reformă și *frizînd* dualismul și encratismul. (În pofida opiniei cîtorva „nostalgici”, trebuie să înțelegem că, în conflictul care îi opune pe iezuiți janseniștilor, primii s-au demonstrat mult mai clarvăzători decît cei din urmă. Și, tot în acest sens, Pascal nu este decît un strămoș îndepărtat al „sufletului modern”, poate nu mai puțin îndepărtat decît gnosticiei din Antichitatea tîrzie...)

1. *Magic, Science and Civilisation*, New York, 1978.



Problematica filozofică a nihilismului, în dimensiunea sa modernă, este inaugurată de Martin Heidegger în studiul său *Vorba lui Nietzsche : „Dumnezeu a murit”*¹. La Nietzsche, „vorba «Dumnezeu a murit» înseamnă că lumea ultrasensibilă este lipsită de forță eficientă. Nu mai răspîndește nici un fel de viață. Metafizica, adică – pentru Nietzsche – filozofia occidentală înțeleasă ca platonism, a ajuns la sfîrșit. Nietzsche își înțelege filozofia ca pe o mișcare antimetafizică, ceea ce înseamnă, pentru el, antiplatoniciană”². Consecința inevitabilă a nihilismului occidental capătă, în gîndirea lui Heidegger, proporția de fatalitate cosmică :

Nihilismul pune în mișcare Istoria în sensul destinului (*Geschick*) popoarelor occidentale, și o pune în mișcare ca un proces fundamental care începe abia să fie perceput. Nihilismul nu este așadar un fenomen istoric între altele, nu este numai un curent spiritual care s-ar înfățișa în istoria occidentală alături de altele : alături de creștinism, de umanism, de iluminism. Nihilismul, gîndit în esența sa, este mai curînd mișcarea fundamentală a Istoriei Occidentului... Nihilismul este mișcarea istorică universală a popoarelor pămîntului, înghițite în sfera de putere a Timpurilor Moderne. Nu este deci un fenomen al epocii actuale și nici un produs al secolului al XIX-lea, chiar dacă în acest secol se trezește o conștiință mai acută în privința lui și termenul începe să fie utilizat. Nici nu se poate spune că nihilismul ar fi numai produsul unor națiuni izolate ai căror gînditori și scriitori vorbesc expres despre el. Tocmai națiunile care se consideră exceptate de la el îi determină poate dezvoltarea într-un mod și mai radical. Și face parte din neliniștea care înconjoară acest oaspete extrem de tulburător faptul că el nu își poate revela proveniența¹.

-
1. M. Heidegger, *Sentieri interrotti*, tr. it. P. Chiodi, Firenze, 1968, pp. 191 sq.
 2. *Ibid.*

Un alt filozof german care a analizat atent problema, Ludwig Landgrebe, a ajuns la concluzia că nihilismul modern, „eliberarea în nimic” a omului (*Befreiung in das Nichts*), provine din imposibilitatea de a găsi o justificare rațională privind infailibilitatea rațiunii umane. Unica justificare posibilă era de ordin metafizic și a dispărut iremediabil odată ce s-a constatat pierderea de credibilitate a lumii suprasensibile (pierdere de credibilitate rezultată simplu din pierderea *eficacității*). Odată ce Cartesius (Descartes) își pune problema „Din ce cauză nu greșim atunci când ne încredințăm luminii rațiunii noastre?”, omul se găsește în fața „abisului credinței în rațiune” (*Abgrund des Vernunftglaubens*)². Omul modern nu este conștient de faptul că încrederea sa în rațiune „nu reprezintă decît un *substitut* (*Ersatz*) al credinței religioase pierdute, nu este decît o umbră a acesteia. În momentul în care și această umbră a unei credințe originare dispare, nu mai există nimic pe lume care să îi ia locul. În acest punct, omul este pus efectiv în fața nimicului”³.

Confruntîndu-se cu o asemenea viziune, Nietzsche acordă valoare unui lucru pe care el îl numește „nihilismul activ”, care constă în „a ajuta la construirea nimicului”. De fapt, spune Nietzsche: nihilismul activ „ist nicht nur eine Betrachtung über das Umsonst, und nicht nur der Glaube, dass alles wert ist, zugrunde zu gehen; man legt Hand an, man *richtet zugrunde*...” – „nu este numai o atitudine contemplativă în fața zădărniceii, nici numai credința că totul merită să fie nimicit; este chiar a da o mînă de ajutor la aceasta, este chiar *a nimici*...”⁴.

Acest *zugrunde richten* („a nimici”), care este expresia fundamentală a nihilismului, se manifestă mai mult sau mai puțin activ

1. *Ibid.*

2. L. Landgrebe, „Zur Überwindung des europäischen Nihilismus”, în D. Arendt (Ed.), *Der Nihilismus als Phänomen der Geistesgeschichte*, Darmstadt, 1974, pp. 19 sq.

3. *Ibid.*, p. 30.

4. *Ibid.*, p. 33.

în atitudinea față de lume asumată de diversele curente gnostice în istoria lor universală. Posibila sa funcție a fost analizată de noi în altă parte, cu privire mai ales la gnosticism¹.

*
* *

În afara acestor probleme de ordin general, istoria viziunii gnostice în lumea modernă cuprinde nenumărate producții literare, pornind de la romantici, în care se face o exegeză biblică de tip gnostic sau se construiește o teodicee dualistă surprinzător de asemănătoare, în argumentele sale filozofice și în veșmintele sale mitologice, cu cea a gnozei.

De fapt, cel care ar dori să citească o excelentă și ușoară introducere în gnosticism nu ar trebui să recurgă direct la textele de la Nag Hammadi sau la mărturiile ereziologilor: nu ar avea decît să ia în mînă poemul *Cain* al romanticului englez Byron, un concentrat perfect de locuri comune gnostice, de la existența a două principii la „culpa antecedentă” și de la aceasta din urmă la problema negativității intrinseci a lumii în care omul a fost exilat în stadiul său de după cădere. Istoria fantasmatică scrisă de Byron este cu atît mai interesantă cu cît autorul ei nu avea nici cea mai mică idee despre gnosticismul antic.

Cu totul diferită este poziția lui Leopardi, romanticul italian care crede că lumea a fost creată de Ahriman (Arimane) și obține prin rugăminti de la acest arhonte malefic o moarte prematură: de fapt în biblioteca lui figurau scrierile ereziologilor și prin urmare Leopardi se reclama în mod conștient de la poziția curenților cu care polemizau apologeții creștini.

1. În studiul nostru „The Gnostic Revenge”, din volumul *Gnosis und Politik*, sub îngrijirea lui J. Taubes, care va apărea la Paderborn în 1984. V. și articolul nostru „Les fantasmes du nihilisme chez M. Eminescu”, din *Romanistische Zeitschrift für Literaturgeschichte*, 4, 1980, pp. 422-433.

Romanticul român Eminescu inventează o teodicee gnostică extraordinară și scenarii mitologice care par să anticipeze de-a dreptul descoperirile de la Nag Hammadi. Și, pe cât se pare, el nu avea nici o cunoștință despre gnosticism¹.

Poeții francezi romantici Lamartine și Victor Hugo redescoperă și ei mitul dublei creații. După René Nelli², e de presupus că nici ei nu aveau nici cea mai palidă idee despre scenariile fantastice utilizate în adevăratul catharism medieval.

Mai aproape de epoca noastră, poetul rus Aleksandr Blok și poetul olandez Albert Verwey³ redescoperă conținutul a ceea ce trebuie să fi fost „ascensiunea sufletului” în gnosticism, în vreme ce scriitorul rus Mihail Bulgakov, în romanul său *Maestrul și Margareta*⁴, pare să adere și el la o perspectivă „gnostică”, în sensul că nu este departe de a-i atribui diavolului puterea desăvârșită asupra lumii, într-un sens mult mai deplin decât cel pe care Goethe – de altfel *direct* sub influența mitologiei gnostice⁵ – îl atribuia lui Mefisto al său⁶.

Astfel, istoria universală a gnozei pare să fie mult mai amplă și mult mai influentă decât au vrut unii să credă. Secte dualiste mai trăiesc încă în mijlocul nostru, în vreme ce gândirea dualistă, departe de a se păstra în limitele acestor fenomene anormale ale unei istorii periferice, a cucerit viziunea științifică curentă și dominantă⁷.

Ceea ce pare să le dea dreptate lui Heidegger și lui Landgrebe : nihilismul este un fenomen fundamental al istoriei Occidentului. Sau poate ar trebui să spunem *dualismul*?

1. V., în afara contribuțiilor citate *supra*, și articolele noastre din *Neophilologus* 1979, 1981.

2. Cf. *supra*, p. 158, n. 1.

3. V. recenzia noastră la cartea lui J.J.A. Mooij, *Idee en verbeelding*, în *Aevum*, 1982, p. 3.

4. V. volumul nostru *Iter in silvis I*.

5. V. studiul lui G. Quispel din *Gnostic Studies II*.

6. Cf. n. 2, *supra*.

7. V. în această privință excelenta carte a lui Giovanni Filoramo, *L'attesa della fine. Storia della gnosi*, Bari, 1983.

Concluzie

Prin abordarea sa fenomenologico-existențialistă, Hans Jonas a conferit gnosticismului antic o inteligibilitate și un prestigiu egale cu cele ale unor fenomene moderne ca existențialismul.

Cercetările sale, în pofida inevitabilelor lor limite istorice, s-au revelat fundamentale pentru o înțelegere și o definiție esențială a gnosticismului. Ba mai mult, ele au permis să se proiecteze o lumină nouă – care așteaptă încă să fie aprofundată – asupra gândirii occidentale moderne.

În partea sa pur istorică, cercetarea lui Jonas este îndatorată școlii germane de istoria religiilor (*religionsgeschichtliche Schule*), dar o depășește pe aceasta din urmă prin poziția foarte precaută adoptată de autor în ce privește „misterul iranian” al „salvatorului salvat” și originile iraniene ale gnozei. Cu toate acestea, diferite referiri ale lui Jonas la ideologia acestei școli cer o încadrare istorică mai atentă.

În stabilirea relațiilor dintre gnoză și alte produse ale gândirii Antichității târzii, Jonas este primul care a întrevăzut strînsa dependență de gnosticism a unora dintre cei mai înverșunați oponenți ai lui, cum ar fi creștinul Origen și neoplatonicianul Plotin. După Jonas, „schema verticală” a sistemelor „devolutive” gnostice prezenta, pentru gânditorii Antichității târzii, un fel de evidență internă.

Descoperirile textelor gnostice originale în limba coptă nu au făcut ca operele lui Jonas să fie de-acum perimate. Totuși, ilustrul

filozof nu pare să fi avut capacitatea de a asimila surprinzătoarea spiritualitate a acestor texte, care i-ar fi demonstrat că gîndirea gnostică, departe de a fi o caricatură mitologică a ceea ce s-ar fi „subiectivizat” ulterior în metafizica neoplatoniciană, este capabilă să abordeze prin sine însăși cele mai dificile probleme ale metafizicii și să le dea soluții extrem de profunde.

De asemenea i s-ar putea reproșa lui Jonas că a fost mult mai atent la aspectele intelectualiste ale gnozei decît la aspectele sale pur ritualiste și, în plus, că nu și-a deschis întotdeauna „ochiul interior” la surprinzătoarele comori poetice ale limbajului gnostic. În acest sens, imaginea lui asupra experienței gnozei, care ar fi trebuit să primească trăsături mult mai concrete și „apocaliptice” decît ne-am putea reprezenta, este întrucîtva limitată.

Totuși, cu o minunată acribie și atenție pentru datele istorice, Jonas este autorul unei sinteze asupra gnosticismului care va rămîne, probabil încă pentru multă vreme, ultima : inhibați de noile descoperiri, „insuficient studiate”, specialiștii – filologi și istorici ai religiilor – care se ocupă de gnoză par să refuze, pentru moment, orice tentativă de sinteză.

Moins fortuné que le Jonas biblique, tout savant moderne qui, historien du christianisme ou intéressé à l'étude de la basse antiquité, veut s'enquérir de la gnose et du gnosticisme, ne devrait trop s'empresse de quitter le „ventre obscur” de la thématique religionsgeschichtlich pour être rejeté sur la plage ensoleillé de la pure philologie, ou de la recherche historico-littéraire, des sources et des Motive” (U. Bianchi, în Ries, *Gnost.*, p. 226^{*}).

* „Mai puțin norocos decît biblicul Iona, orice savant modern care, istoric al creștinismului sau interesat de studiul Antichității târzii, vrea să se informeze în privința gnozei sau a gnosticismului, nu ar trebui să fie prea grăbit a părăsi «pîntecele obscur» al tematicii ținînd de istoria religiilor (*religionsgeschichtlich*) pentru a fi aruncat pe plaja însorită a filologiei pure sau a cercetării istorico-literare, a surselor și a *Motivelor*.”

Appendice

De la gnosticism la pericolele tehnologiei

Un interviu cu Hans Jonas

Am avut de două ori privilegiul de a-l intervieva pe Hans Jonas. O primă întâlnire, la New Rochelle lângă New York City, a avut loc la 26-27 aprilie 1975. Ocazia celei de-a doua convorbiri a apărut abia peste cinci ani, la Mondorf-les-Bains (29-31 iulie 1980). În ambele împrejurări, Dl. și Dna Jonas au arătat oaspetelui lor (iar la Mondorf și soției oaspetelui lor) o amabilitate la fel de rară ca înțelepciunea.

În primăvara lui 1975, singurele informații biografice mai cuprinzătoare în legătură cu Hans Jonas erau cele furnizate de savantul însuși în *Introducerea* sa la *Philosophical Essays*¹. Atunci aş mai fi putut încă să afirm că interviul meu conținea „cele mai complete declarații autobiografice ale lui H. Jonas la acea dată”. Lucrurile stau cu totul altfel acum, de când prelegerea liberă ținută de H. Jonas ca președinte onorific al Colocviului Internațional despre Gnosticism (Stockholm, 1973) a apărut sub titlul „A Retrospective View” – „O privire retrospectivă”². În timpul întâlnirii noastre la Mondorf, H. Jonas mi-a sugerat că aş putea

-
1. *Philosophical Essays : From Ancient Creed to Technological Man*, Englewood Cliffs, 1974, pp. 1 sq.
 2. „A Retrospective View”, în *Proceedings of the International Colloquium on Gnosticism* (Stockholm, August 20-25, 1973), ed. de G. Widengren, Stockholm-Leiden, 1997, pp. 1-15.

insera, în versiunea finală, revizuită, a celor două interviuri, câteva pasaje din „A Retrospective View”, menționînd desigur sursa lor. Totuși am decis să citez doar câteva detalii din alte surse, în notele de subsol ale acestui interviu.

La urma urmei, cum un interviu este exclusiv „copilul” celui interviuat, cel care ia interviul joacă la nașterea lui doar rolul moașei. Și nu i-ar face deloc plăcere să vadă că un alt copil – fie el de zece ori mai puternic și mai frumos – ar lua locul creaturii la a cărei naștere a fost de ajutor.

O ultimă recunoștință : profesorul Jonas merită întreaga mea grațitudine, atît ca o gazdă perfectă, cît și ca om foarte răbdător, care a corectat cu o angelică îngăduință feluritele erori ce constelau schița mea de interviu, îmbunătățind el însuși porțiuni din aceasta.

Ioan Petru Culianu

Groningen, 11 septembrie, 1980

(1975)

Ioan Petru Culianu : Profesorul Bianchi ne-a povestit nouă, asistenților lui, în particular, despre strălucita dumneavoastră prelegere de la Stockholm, de la Congresul despre gnosticism. Ați vrea să vă aduceți aminte ce anume v-a făcut să ajungeți la gnosticism ?

Hans Jonas : Înainte de a-mi începe studiile universitare, am studiat de unul singur Vechiul Testament. Am citit de asemenea multe comentarii pe marginea acestuia, făcute de școala protestantă de studii biblice. Cînd m-am înscris la Universitatea din Freiburg în 1921¹, o parte a programului meu o constituia studiul religiei, alături de filozofie. Freiburg era una dintre citadelele

1. Mai multe detalii despre această perioadă în „A Retrospective View”, loc. cit., p. 2.

filozofiei din Germania. Erau acolo bătrînul Edmund Husserl și un tînăr „Privat-Dozent”, pe nume Martin Heidegger¹.

Aveam optsprezece ani. În ultimul an de școală devenisem sionist. Iată motivul pentru care am decis să mă mut, după un semestru, de la Freiburg la Berlin, unde exista o „Hochschule für die Wissenschaft des Judentums”, iar Universitatea de acolo avea o „Evangelisch-Theologische Fakultät” puternic reprezentată în studiile veterotestamentare de Gressman și alții. Am studiat filozofia în Berlin trei semestre (1921-1923) cu Ed. Spranger. Studiile filozofice erau mai puțin interesante decît la Freiburg, așa încît m-am hotărît să mă întorc după un interval de un semestru, timp în care am încercat să învăț și să practic agricultura ca un ucenic fermier, pentru că aveam în vedere posibilitatea de a pleca într-un kibbutz din Palestina. Din toamna lui 1923 am petrecut două semestre în Freiburg, iar în toamna lui 1924 am plecat la Marburg. L-am părăsit pe Husserl și l-am urmat pe Heidegger, care fusese numit *ordinarius* în Marburg. În Germania te poți muta la o altă universitate oricînd vrei. Așa încît am plecat la Marburg, unde am găsit următoarea situație interesantă: exista un grup de studenți atașați lui Heidegger și, printre aceștia, în unele cazuri, oameni interesați și de teologie. Exista un oarecare amestec între „filozofi” și „teologi”. Heidegger și Bultmann deveniseră ei înșiși apropiați, iar Bultmann făcea adesea referințe la Heidegger. Heidegger, care studiase la început teologia catolică și ar fi trebuit să devină preot, își păstrase interesul pentru problemele teologice.

Generația mea îl prefera pe tînărul Heidegger mai vîrstnicului Husserl. Am cerut să fiu admis la seminarul lui Bultmann despre Noul Testament. Era acolo și Hannah Arendt, altă studentă evreică din grupul lui Heidegger. Lucrînd cu Heidegger, participam

1. „Un «Privat-Dozent» tînăr, impresionant și tulburător, Martin Heidegger, care într-un anume fel a transferat metoda fenomenologică – i.e. descrierea scrupuloasă a fenomenelor minții – din cîmpul pur cognitiv căruia i-o destinase Husserl (...) la fenomenele *existenței*...” (*ibid.*, pp. 3-4).

activ și la seminarul lui Bultmann, unde învățam să interpretez Noul Testament.

Apoi s-a întâmplat ceva.

Prin 1926 seminarul lui Bultmann ajunsese la A Patra Evanghelie. Printre temele pe care le dăduse studenților pentru seminar figura și *gnosis Theou*, iar eu mi-am ales să tratez acest subiect. Trebuia să prezint un referat. Acesta a fost începutul studiilor mele despre gnosticism. Am început să-mi lărgesc câmpul de cercetare : am citit *Agnostos Theos* a lui Norden, ceva despre mandeeni ș.a.m.d. A fost un punct de cataliză pentru mine : întreaga sferă a ideilor și a conceptelor intra în relație cu aceasta. Lucrarea pe care am pregătit-o pentru facultate a început să se lărgască și a depășit întrucîtva limitele unei lucrări de seminar. Am ajuns la întâlnirea respectivă cu multe pagini scrise și atunci Bultmann m-a lăsat să-mi prezint lucrarea de la catedră. Am prezentat cuvîntul *gnoză* în înțelesul său mai larg, nu numai în Evanghelii și la Sf. Pavel, dar și în mediul elenistic. Mi-am ținut prelegerea de la catedră timp de două ore ; la sfîrșit, eram încă departe de a fi terminat tot ce aveam de comunicat. Bultmann a spus : „Vă mulțumim foarte mult, Herr Jonas, a fost foarte interesant. Uite ce-i, ideile pe care le aveți mi se par foarte importante. Simt că ar trebui să le dezvoltăți”. „Dar eu studiez filozofia, am replicat eu. Credeți că Heidegger ar accepta acest subiect ? ” „Am să vorbesc cu el.” Și Heidegger a fost de acord¹. Astea au fost împrejurările care m-au îndreptat către aceste studii. Ele mi-au deschis poarta, și ani de zile am rămas cufundat în acest subiect.

Or, nu mult după aceea, în 1927, eram la seminarul lui Heidegger despre *voință* (nu pot să-mi amintesc titlul exact) ; unul dintre subiectele care trebuiau tratate era despre *Libertatea și servitutea voinței la Sf. Augustin*. Am prezentat lucrarea pe această temă la seminar, iar Heidegger a fost foarte impresionat

1. Detalii suplimentare *ibid.*, p. 5.

și i-a vorbit despre ea lui Bultmann, care s-a oferit să mi-o publice în seria sa „Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments”¹, înainte de doctoratul meu. Am obținut doctoratul (Ph. D.) în 1928. Disertația mea a fost *Der Begriff der Gnosis – Conceptul de gnoză*, cuprinsă în 1954, peste aproximativ treizeci de ani, în prima parte a volumului al doilea din *Gnosis und spätantiker Geist*. Când am emigrat din Germania (1933), Bultmann a fost singurul de la care m-am dus să-mi iau rămas-bun. Am fost la Marburg și am stat în casa lui². Aveam un contract pentru *Gnosis und spätantiker Geist* cu casa Vandenhoeck & Ruprecht din Göttingen. Bultmann s-a oferit să scrie o prefață, pentru a-l încuraja pe editor să publice lucrarea unui autor emigrat evreu. După 1933 am plecat la Londra³, iar apoi, în 1935, la Ierusalim. La Hebrew University of Jerusalem am fost conferențiar afiliat de filozofie câteva semestre, dar nu am avut o poziție permanentă la catedră. Nu era vacant nici un post permanent la catedră în acea vreme⁴.

În Germania, lucrarea mea *Gnosis und spätantiker Geist* nu avusese o întâmpinare critică amplă, și s-a întâmplat să-l rog pe

-
1. *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem. Eine philosophische Studie zum pelagianischen Streit* (FRLANT, 27), Göttingen, 1930.
 2. Cf. „Im Kampf um die Möglichkeit des Glaubens”, în *Gedenken an Rudolf Bultmann*, Tübingen, 1977, pp. 43-4: „Bultmann war der einzige meiner akademischen Lehrer, den ich vor meiner Auswanderung noch einmal zum Abschied besuchte...” (urmează descrierea acestei ultime vizite impresionante dinaintea exilului).
 3. În ce privește primirea neprietenoasă a cercetătorului exilat la Londra, vezi „A Retrospective View”, pp. 8-10.
 4. Dna Jonas a avut amabilitatea să-mi procure și alte informații despre șederea soțului său la Ierusalim. Împreună cu Polotsky și Hans Lewy, Hans Jonas a format un grup intelectual care și-a dat numele de PYL („Elefant”), după inițialele celor trei nume. După sosirea lui G. Scholem, grupul a devenit PYLGS, *pilegash*. Schmuël Sambursky li se alătură de multe ori, și ne putem imagina ce discuții memorabile trebuie să fi avut loc între acești cercetători evrei prestigioși.

A.D. Nock, un străin, să scrie o cronică în limba engleză. Alte cronici au apărut în Franța (*Revue de métaphysique et de morale*), în Olanda, în Canada¹. Dar să continuăm.

Să ne oprim la prima mea vizită făcută lui Bultmann după război. Eram voluntar în armata engleză (la artilerie), într-o unitate specială de evrei („The Jewish Brigade Group”). Am fost în campania din Italia din '44-'45. După capitularea Germaniei, unitatea mea s-a mutat din Italia în Olanda și s-a întîmplat să staționăm lângă Venlo, la numai douăzeci de kilometri de orașul meu natal. Eram liber să călătoresc în Germania și m-am dus la Heidelberg să-l văd pe Karl Jaspers. El mi-a spus că *Gnosis und spätantiker Geist* devenise un factor major în viața secretă a *intelligentsiei* germane din timpul războiului.

Jaspers avea un mod foarte aristocratic de exprimare : „Herr Jonas”, mi-a spus el, „ich habe mit Bewunderung, Gedankenstrich, nein, mit *Begeisterung* ihr Buch über Gnosis gelesen” – „Domnule Jonas, am citit cartea dumneavoastră cu admirație, apoi a făcut o pauză, nu, cu *entuziasm*.” Cînd i-am povestit despre noile mele proiecte filozofice, a protestat într-un fel, spunîndu-mi : „Trebuie mai întîi să scrieți volumul al doilea”. Am întîlnit în repetate rînduri oameni care nu aveau nimic de a face cu studiile istorice, dar care îmi citiseră cartea. Și toți mi-au spus că îi interesase foarte mult. E destul de ciudat că succesul cărții mele era subteran și că nu fusese determinat de discuții publice.

Cred că ceva în Europa se înrudea cu gnosticismul : situația apocaliptică și nihilistă. Teoria mea este că această coincidență a contribuit la succesul apocrif al cărții. Mai tîrziu, cînd l-am întîlnit pe Von Weizsäcker în Hamburg, un fizician care s-a transformat în filozof, el mi-a povestit că citise cartea mea la Göttingen în timpul războiului. Teologul F. Gogarten îi atrăsese

1. Detalii suplimentare în „A Retrospective View”, p. 10.

atenția asupra ei. Și Gilles Quispel spunea că, în Olanda ocupată, cartea era importantă pentru cititorii mei. Cred că atinsesem nervul sensibil al unei epoci. Asta nu înseamnă – și trebuie s-o subliniez – că interpretarea pe care am dat-o gnosticismului era corectă: ea se potrivea doar cu starea de spirit provocată de circumstanțele istorice. E foarte posibil ca următoarea abordare istorică, bazată pe materialele recent descoperite, să scoată interpretarea mea din uz.

I.P.C. : Nu sînt sigur că materialele de la Nag Hammadi vor scoate interpretarea dumneavoastră din uz. De altfel, cartea dumneavoastră a adus ceva nou și la un alt nivel decît cel istoric, și anume la nivelul hermeneutic. Altfel nu ați putea explica de ce această carte exercită încă o puternică atracție, dacă nu chiar influență, asupra generațiilor mai tinere.

H.J. : Lucrul mă uimește. M-aș fi așteptat ca după noile descoperiri să devină perimată. Mi-am asumat în mod deliberat riscurile, făcînd declarații foarte răspicite în interpretarea filozofică. Dacă m-ați întreba acum, nu știu sigur în ce privință aș renunța la unele idei de atunci. Există cîteva perspective generale în carte care par să mai ajute încă la formarea unei viziuni asupra gnosticismului într-un context mai larg al istoriei omului. Într-o atare interpretare nu poți avea nici o probă : lucrurile trebuie interpretate ca tentative în domeniu. Interpretarea mea nu era dogmatică, ci doar o cale posibilă de înțelegere a lucrurilor, o modalitate de a le da viață și transparență pentru omul modern.

Dar să continuăm.

De la Heidelberg, am plecat la Göttingen să fac cunoștință cu editorul meu. Nu-l mai întîlnisem încă direct niciodată. Aveam să aflu astfel cîte ceva despre soarta cărții mele. Despre partea întîi din *Gnosis und spätantiker Geist*, Ruprecht mi-a spus că, în 1938, a trebuit să retragă exemplare de pe piață pentru a le salva. Au fost păstrate cam cinci sute de exemplare în containere rezistente la explozie. Șapte coli din partea a II-a, 1 (112 pagini) mai

erau păstrate încă în matrite cu caractere culese de mînă. Helmut Ruprecht mi-a povestit că în fiecare an trebuiau să decidă ce să facă cu setul care imobiliza o cantitate considerabilă de caractere prețioase. Și de fiecare dată au decis să păstreze setul, în speranța „că toate astea se vor termina într-o zi, iar Dr. Jonas se va întoarce acasă”. Am fost mișcat de această dovadă de fidelitate, totuși nu m-am putut îndupleca să public în Germania, pentru că mama mea fusese ucisă la Auschwitz.

În Germania ocupată de aliați, poșta nu funcționa la acea vreme, iar civilii călătoreau cu dificultate. De aceea Ruprecht mi-a dat un exemplar din ultima carte a lui Bultmann aflată sub tipar¹, iar eu am plecat la Marburg, să-mi văd profesorul. Am sunat la ușa lui Bultmann și Dna Bultmann mi-a deschis. L-a privit fix pe soldatul britanic, iar apoi a izbucnit în lacrimi. Cu cuvintele „Rudolf, du hast Besuch”, „Rudolf, ai o vizită”, m-a condus în birou – aceeași încăpere în care fusesem cu doisprezece ani în urmă. Și el era același, dar foarte palid. Aveam sub braț cartea pe care Ruprecht i-o trimisese prin mine. Mi-a spus : „Pot spera, Herr Jonas, că mi-ai adus al doilea volum din *Gnosis und spätantiker Geist* ? ”².

Astăzi (în 1975) Bultmann are nouăzeci și unu de ani³. Ochiul i-au slăbit mult, dar mintea sa e încă vie. Ulterior, mi s-a oferit o catedră la Marburg, dar n-am acceptat-o.

I.P.C. : Care erau relațiile dumneavoastră cu Heidegger în vremea aceea ?

H.J. : Cea mai puternică influență filozofică asupra operei mele a fost cea a lui Heidegger. Dar cînd Hitler a venit la putere,

1. Nu se poate să fi fost *Das Evangelium des Johannes*, după cum apare în citatul din „A Retrospective View”, p. 11, de vreme ce acea carte a apărut în 1941.

2. Detalii asupra acestei întîlniri în „A Retrospective View”, p. 11 și „Im Kampf...”, p. 44.

3. R. Bultmann a murit la scurtă vreme după aceea.

Heidegger, declarându-se public de partea lui, a fost instalat de partidul nazist ca rector al Universității din Freiburg, iar faptul acesta a fost un dezastru pentru filozofia însăși, pentru *cauza* filozofiei în lume. A fost de asemenea o mare dezamăgire pentru cei mai mulți dintre elevii săi, în special pentru cei evrei, cum eram și eu.

Jaspers și Bultmann au rupt orice relații cu Heidegger. Dar Heidegger era și este încă un gânditor important. În 1959-60, când am petrecut un an în Germania, am ținut conferințe la câteva universități germane, printre care și Heidelberg. Acolo, un vechi coleg de studenție de la Marburg, profesorul de teologie Günther Bornkamm, mi-a spus : „Am un mesaj pentru tine de la Heidegger. A fost de curînd aici și, când i-am spus că urmează să vii, m-a rugat, de fapt a insistat, să-ți transmit salutările lui cordiale.” Asta mi-a tăiat respirația. Era în mod clar un gest de deschidere din partea lui Heidegger. Trebuia să decid pe loc cum să răspund. Să-i întorc salutările ? Tăcerea în timpul căreia am dezbătut cu mine însumi problema trebuie să fi durat un minut. Apoi am răspuns simplu : „Mulțumesc” : am respins mîna întinsă.

Dar subiectul nu mi-a dat pace și cu următoarea ocazie i-am povestit lui Bultmann despre incident și i-am cerut părerea, dacă decizia mea fusese sau nu dreaptă. Redau răspunsul lui cu propriile sale cuvinte, așa cum mi le amintesc : „În 19... (sfîrșitul anilor '40 sau începutul anilor '50) mă aflu la Zürich pentru o serie de conferințe și s-a întîmplat să fie în același timp acolo și Heidegger. Într-o zi, am primit un mesaj în camera mea de la hotel că profesorul Heidegger era jos și mă întreba dacă putea să urce să mă viziteze. Am încuviințat, și așa s-a petrecut prima noastră întîlnire și comunicare de după 1933. Printre primele lucruri pe care i le-am spus a fost : Martin, a venit vremea – și e chiar destul de tîrziu – să faci o retractare publică în ce privește rolul tău atît de cunoscut în perioada nazistă. Ne-o datorezi și nouă și ție însuși, iar eu mă aștept să o faci. Acolo și atunci mi-a

promis că o va face curînd¹. Au trecut zece ani de atunci și încă mai aștept declarația lui publică. Și (Bultmann a continuat ridicînd glasul), *lieber Herr Jonas*, cîtă vreme n-a făcut nimic de acest fel, nici eu în locul dumneavoastră nu m-aș clinti din atitudinea pe care ați adoptat-o”. Asta era în 1960 și, din cîte știu, nimic „de acest fel” nu s-a întîmplat de atunci. Dar lucrurile n-au rămas așa între mine și Heidegger.

În 1964, prezentarea de către mine a cuvîntului de deschidere la a doua Conferință de Hermeneutică, despre „Heidegger și teologia”, la Drew University din Madison, N.J., mi-a oferit prilejul unei explicații publice cu fostul meu profesor și palmaresul său nazist. A fost o bombă la conferința internațională (americano-germană), întîmpinată cu permanente ovații și s-a aflat pe prima pagină a știrilor în *New York Times*. A provocat și o reacție de respingere sub un titlu care suna, nici mai mult nici mai puțin, decît „Heidegger și Dumnezeu – și Profesorul Jonas” – asta a fost Suarez Lecture din 1964, ținută la Fordham University de prof. W.J. Richardson, S.J., care tocmai publicase (în 1963) formidabilul său volum, întru totul pozitiv, despre Heidegger.

-
1. O notă mai tîrzie a lui Hans Jonas : „O corespondență schimbată cu fiica lui Bultmann, prof. Antje Bultmann Lemke, a scos la iveală o discrepanță în ce privește răspunsul lui Heidegger. Conform amintirilor ei referitoare la cele relatate de tatăl ei imediat după întoarcerea de la Zürich, Heidegger nu ar fi promis retractarea, ci a explicat faptul că nu voia să o facă prin datorita de a fi loial camarazilor lui de odinioară, care s-ar fi simțit părăsiți de el. Marea ciudățenie, de fapt complicația acestei versiuni o face să nu pară a fi o invenție a memoriei. Însă tocmai de aceea, mi-aș fi amintit-o și eu, dacă Bultmann mi-ar fi oferit-o și mie ; dar nu numai că amintirea mea diferită a rămas extrem de vie, ci am povestit-o, la data respectivă, și altora. Se prea poate că, la cei șaptezeci și șase de ani ai săi, Bultmann să fi modificat amintirea incidentului vechi de zece ani. Poate, luînd în considerare toate astea, ar trebui să recunosc că este mai plauzibil să mă fi înșelat eu însumi. În orice caz, amintirea celor relatate de mine în legătură cu conversația din 1960 cu Bultmann nu poate fi pusă la îndoială.”

Știrile despre cuvîntarea mea s-au răspîndit rapid în Germania și am fost invitat în același an să o repet, în limba germană, la cîteva universități germane (bineînțelese cea din Freiburg nu se număra printre ele). Firește, Heidegger a auzit despre acest turneu de conferințe și, cînd Richardson l-a vizitat în acea vară în Schwarzwald, el i s-a plîns nu atît de faptul că „fostul său student îl atacă în universitățile germane”, cît de faptul că „nimeni nu îi ia apărarea”. Asta nu era literal adevărat, dar în linii mari destul de aproape de tabloul de ansamblu.

Totuși, peste cîtiva ani, cînd mă aflam iarăși în Europa și se apropia cea de-a optzecea aniversare a lui Heidegger, mi-am spus că treizeci și cinci de ani de la căderea vinovată erau un „embargo” destul de lung impus și că dacă voiam să-l mai văd vreodată pe cel mai mare dintre profesorii mei, trebuia să nu mai amîn întîlnirea. Așa încît i-am scris concis în acest scop, cam așa : „Deși o scrisoare din partea mea nu poate conta pe o primire prea prietenoasă din partea dumneavoastră, iar tot ce s-a interpus între noi nu poate și nu trebuie să fie uitat de mine, totuși rămîne un fapt – dumneavoastră ați fost profesorul meu hotărîtor și nu ați încetat nicicînd să fiți o sursă de inspirație filozofică pentru mine.

De aceea, din perspectiva mortalității (*eingedenk der Sterblichkeit*), vă întreb dacă ați dori să-mi permiteți să îl mai întîlnesc o dată pe cel care, în instruire ca și în durere, se conturează atît de profund în viața mea. Dacă nu voi primi nici un răspuns, chiar acesta va fi un răspuns cu care va trebui să mă impac.”

Mi-a răspuns imediat și am avut o întîlnire cordială de cîteva ore, cu amintiri și filozofări, dar n-am ajuns defel în preajma acelui subiect nevralgic a cărui atingere, cît de ușoară, de către el, ar fi însemnat cel mai mult pentru mine. De-atunci nu l-am mai văzut. La scrierea omagială (*Festschrift*) pentru cea de-a optzecea aniversare a sa am contribuit cu eseul „On Understanding History” („Wandel und Bestand”, republicat în traducere în *Philosophical Essays*).

I.P.C. : Întorcîndu-ne la operele dumneavoastră, aş dori să vă întreb de ce toţi cei care vă provoacă par atît de îngroziţi de ideea că gnosticii, Origen şi Plotin aveau ceva în comun, deşi, din punct de vedere ideologic, erau pe poziţii antitetice ?

H.J. : Nu voi discuta aici problema lui Plotin. În ce-l priveşte pe Origen, am explicat în *Gnosis und spätantiker Geist* II, 1, în ce sens consider că el aparţine aceleiaşi model ca gnosticii, de exemplu valentinienii, care erau dualişti. Lumea şi sufletul reprezintă pentru ei o condiţie deteriorată a ordinii divine. În această privinţă, Origen este un reprezentant creştin al acestei opinii.

Pe scurt, dacă putem considera *De principiis* ca o expresie a gîndirii genuine a lui Origen, atunci existenţa lumii este pricinuită de o cădere originară a „spiritelor” sau „minţilor”. Nu putem spune dacă Origen a luat asta de la gnostici sau nu. În orice caz, aserţiunea lui nu poate fi acceptată de ortodoxia creştină : creaţia lumii se datorează unei căderi a spiritelor, care la început constituiau o pleroma divină de pace şi odihnă. De aici a pornit o mişcare descendentă prin bunul plac al „minţilor” failibile. Mişcarea descendentă a fost declanşată şi în felul acesta Dumnezeu a fost constrîns să facă ceva ce n-ar fi făcut altfel. Toate astea concordă cu schema generală gnostică. Nu este căderea unui Adam primordial, ci a unor „minţi” divine în lume. Reparaţia vine din partea aceleiaşi ordini divine, care a fost tulburată. Există aici o analogie izbitoare cu forma originară a sistemelor gnostice.

În cazul lui Origen, sînt sigur de afirmaţia mea, *i.e.* că el aparţine acelui model care nu este ortodox creştin, nici iudaic, nici platonician sau pitagoreic, ci mai asemănător celui gnostic. În cazul lui Plotin, este mult mai dificil să arăt ce înrudire există între gîndirea filozofică şi gnoza mitologică. Aveam de gînd să prezint o analiză a gîndirii lui Plotin din tratatele particulare ale *Enneadelor*. Am fost împiedicat de istoria mondială să-mi împlinesc proiectul cu privire la Plotin ; doar două fragmente au fost

publicate¹. Dacă cineva spune : „Includerea lui Plotin, de către Jonas, în aceeași sferă cu gnosticii este greșită”, n-am nimic de zis, deoarece „cazul” meu nu este încă gata. Dar, în ce-l privește pe Origen, sînt mult mai sigur de afirmațiile mele.

În *Eseurile mele filozofice* am dat o morfologie a tipului de sistem înfloritor în acea perioadă : *devoluția* lanțului existenței. În ce-l privește pe Plotin, este o problemă de accent includerea lui sau nu în această schemă.

I.P.C. : Era această schemă un fel de modă culturală în acea epocă ?

H.J. : Aș spune că era un fel de *a priori* cultural și avea pentru spiritul epocii forța unei evidențe interioare căreia fiecare individ îi oferea valoare de realitate, dar o realitate foarte diferită altminteri de celelalte, și căreia trebuia să i se conformeze ca unei matrice comune. De exemplu, transcendența divină este deplasată la o distanță extremă de scena mundană, înălțată astfel și ascunsă în același timp, iar polaritatea existenței este tensionată la maximum. Acesta este modelul dominant al epocii.

I.P.C. : În ce privește dualismul gnostic, după dumneavoastră, rădăcinile lui trebuie considerate în situația existențială a gnosticului, care ar fi reflectată de dualismul *speculativ* al sistemelor gnostice. Există un *prius* și un *posterius* între principiul *existențial* și cel *speculativ* ?

H.J. : A fost o vreme în care v-aș fi răspuns că există un *prius* în condiția existențială și un *posterius* în sistemul speculativ. Am devenit mai prudent și, ca în cazul oricărei cauzalități din lumea umană, admit că efectul și cauza sînt legate într-un mod circular. Au fost cercetători care au interpretat sistemul obiectiv al lui

1. „Plotin über Ewigkeit und Zeit”, în A. Dempf, H. Arendt, Fr. Engel-Janosi (eds), *Politische Ordnung und menschliche Existenz : Festgabe für Eric Voegelin*, München, 1962, pp. 295-319 ; „Plotins Tugendlehre”, în F. Wiedmann (ed.), *Epimeleia. Die Sorge der Philosophie um den Menschen*, München, 1964, pp. 143-73.

Origen și metafizica lui Plotin ca proiecții ale unor experiențe interioare. Plotin însuși spune că trăiește scurte momente de uniune supremă și că trebuie să coboare apoi înapoi, treaptă cu treaptă, la stadiul său natural. După anumiți autori, sistemul obiectiv ar fi un fel de proiecție a experienței subiective. Conform acestor autori, sistemul lui Origen ar însemna de fapt experiența concretă a lui Origen însuși. Atunci am deschis polemica de care vă amintiți. În opinia mea, schema obiectivă oferă posibilitatea pentru experiența subiectivă: vedeți ultimul meu capitol din *Gnosis und spätantiker Geist* II, 1, secțiunea 7 : „Die Theorie ist die Antizipation... der Erfahrung” – „Teoria este anticiparea... experienței”.

I.P.C. : Ar fi corect să comparăm acest mecanism cu un *feedback* ?

H.J. : Da. Dar numai dacă țineți cont de faptul că este o legătură circulară. Conținutul informației teoretice este dependent de *feedback*-ul cu un fundal empiric, în vreme ce acesta este expus la rîndul lui la un *feedback* cu polul teoretic. Acest cerc modifică ambele părți.

I.P.C. : Este oare asta o transpunere a „cercului hermeneutic ?”

H.J. : Da, într-adevăr. Însă nu știu dacă lucrul acesta apare explicit în *Gnosis und spätantiker Geist*.

I.P.C. : Ce aveți de spus despre dualismul gnostic ?

H.J. : Îl concep aplicat numai acelei epoci și aceluia mediu. Nu m-au interesat, de pildă, mărturiile indiene. Ar putea fi un alt fel de „tendință acosmică”, care nu se rezolvă într-un dualism de tip antagonic.

Am discutat apoi despre poziția lui Hans Jonas în ce privește fundalul iudaic al gnosticismului. După părerea sa, există o oarecare intimitate între gnosticism, pe de o parte, și heterodoxia iudaică și literatura apocaliptică, pe de altă parte. Delimitarea sa esențială este aceea că trăsătura relevantă a fenomenului gnostic în elenism își avea originea într-o *condiție generativă interioară*

și nu în elemente izolate împrumutate din culturi cum ar fi cea greacă, iudaică și cele orientale. Cauzalitatea particulară nu este importantă pentru fenomenul în ansamblu. „Opera mea originală despre gnosticism”, mi-a spus Hans Jonas, „nu ținea cont de posibilitățile iudaice. Veneam din *religionsgeschichtliche Schule* a lui Bultmann și apoi eram mai interesat de fundalul elenistic, inclusiv de cel oriental. Arthur Darby Nock a fost primul care a observat că neglijasem aspectele iudaice. După vreo treizeci și cinci de ani m-am întâlnit cu A.D. Nock. A fost o întâlnire foarte amicală. Mi-a spus : «Știi ce mult timp mi-a luat să scriu articolul despre cartea ta ? Trei luni am scris la el ! »”.

I.P.C. : Ce puteți să-mi spuneți despre Bultmann ? În relația dumneavoastră, cine a învățat de la cine ?

H.J. : Bultmann era un om foarte generos. Am învățat de la el tot ce știu în domeniul Noului Testament. Dar mai târziu el a fost fascinat de operele mele și apoi, imperceptibil, a adoptat această combinație a mea : gnosticism văzut prin spectrul ontologiei existențiale a lui Heidegger. A devenit ceva definitiv pentru Bultmann. E imposibil de spus cine a învățat de la cine în această relație. Din unghiul filozofic, cel mai important eveniment pentru Bultmann a fost prezența lui Heidegger în Marburg din 1924 pînă în 1928. Bultmann a descoperit în Heidegger ceea ce nu îi oferise neokantianismul : o *Begrifflichkeit*, o conceptualitate mai aptă pentru elucidarea unui dat care nu mai era evident-prin-sine, și anume a mesajului creștin. Bultmann a găsit în filozofia lui Heidegger *logos*-ul adecvat pentru interpretarea Bibliei și a fost convins că îl găsea mai bine exprimat acolo decît în forma sa originală mitologică. A putut oferi creștinismului o consistență pe care începuse să o piardă în epoca noastră.

I.P.C. : Ce credeți despre „demitizare ?” Ați scris de curînd că punctul dumneavoastră de vedere era diferit de al lui Bultmann.

H.J. : Toată lumea demitizează într-o anumită măsură : încercăm să găsim sub învelișul mitologic alte sensuri (moral etc.).

Demitizarea are o valoare în sine : o anume eliberare de condensarea mitului. Problema este de grad. Dacă demitizarea ajunge să elimine toate piedicile credinței și totul devine un adevăr existențial, atunci sensul religiei înseși dispăre. Sentimentul meu de la un anumit moment dat a fost că Bultmann, mai mult decît i-ar fi plăcut, păstra tradiția iluminismului și a raționalismului liberal. Bultmann transforma, prin demitizare, pe Dumnezeu și pe Cristos în categorii ale experienței. În privința asta mi se pare că Bultmann a mers prea departe sau, cel puțin, avea tendința de a merge mai departe decît ar fi tolerat creștinismul ca o credință vie.

I.P.C. : Care a fost relația dumneavoastră cu *religionsgeschichtliche Schule* ?

H.J. : Intenția mea era să abordez filozofic gnosticismul. Această abordare nu putea fi separată de problemele istorice. Totalitatea lumii contemporane, peisajul spiritual al epocii trebuia să fie inclus în analiza mea. În măsura în care ea este și un studiu istoric, se află în relație – într-un sens larg – cu *religionsgeschichtliche Schule* : Reitzenstein, Schaefer, Bultmann și alții. Nu cred că trebuie să definesc relația cu *religionsgeschichtliche Schule* : ei mi-au oferit evidența pe care mi-am fundamentat analiza. Nu aveam intenția să contribui la această școală istorică. Rezultatele ei, ca cea mai bună prestație a vremii, mi-au ajutat.

I.P.C. : V-ați definit abordarea ca *geistesgeschichtlich* (din perspectiva istoriei spiritului).

H.J. : În limba engleză s-ar spune „History of Ideas”, istorie a ideilor. Este un termen larg, nu spune mare lucru. În prefața la *Gnosis I*, spuneam că trebuie să includem în „Geistesgeschichte” și „Realgeschichte” a epocii.

I.P.C. : Ce îi datorăți lui Spengler în studiile dumneavoastră ?

H.J. : Spengler era un nonconformist în ansamblul științei istorice din timpul lui. Am prețuit la Spengler ceea ce el numea „intuiția morfologică” : străfulgerările lui de perspicacitate le consideram foarte originale și – ca să folosim termenul german – „hellsichtig”, „clarvăzătoare”. Dar el nu este un istoric pe care

te poți bizui. Am preluat de la el două lucruri : primul era o confirmare a punctului meu de vedere : căile incipiente de gândire și simțire despre care aduc mărturie învățații gnostici înseamnă un mod nou de a exista-în-lume, un nou „suflet-cultural” („Kulturseele”, Spengler). Dar ăsta-i un termen discutabil. Eu prefer „atitudinea-existențială” („Daseinshaltung”) care apare într-un mediu incontestabil sincretic : un amestec de vechi moșteniri fragmentate absorbite în expresia unei perspective noi. Dar gnosticismul însuși, pentru mine, nu era *explicat* prin apropierea acestor vechi tradiții. Ceea ce m-a frapat de la început a fost mai curînd noutatea lui esențială. De aceea am acceptat intuiția îndrăznească a lui Spengler a unui nou început, care încuraja propriul meu mod de a vedea lucrurile și îmi putea sluji cauza ca un instrument euristic. Am acceptat de asemenea, cu un bun efect metodologic, conceptul de „pseudomorphosis”, ingenios adoptat de el din mineralogie pentru a interpreta morfologia culturală a acelui moment particular din istorie. În general, Spengler trebuie desigur folosit ca ghid cu mare precauție. Intuiția sa magistrală poate fi de multe ori ridicol de greșită și tot de atîtea ori extraordinar de corectă. Ținînd cont de acest fapt din urmă, am recunoscut meritele marelui *outsider* în *Introducerea* mea la *Gnosis* vol. I, conștient provocator față de disprețul cercurilor cărturărești. De altfel Spengler nu a rămas nepăsător la plata acestui tribut : într-o scrisoare, mi-a lăudat opera cu fraza unică și inimitabilă : „Was ich darüber gesagt habe, hat ausser Ihnen niemand verstanden” – „Ce-am spus despre această [perioadă de istorie], nimeni n-a înțeles înafară de dumneavoastră.”

Totuși, fără să retractez cele recunoscute mai sus, influența lui Spengler asupra operei mele despre gnosticism a fost marginală. În fundalul meu real îl veți descoperi, dintre filozofi, în primul rînd pe Heidegger, iar ca istorici, pe mulți dintre maeștrii din *religionsgeschichtliche Schule*.

I.P.C. : Ce legătură faceți între gnosticism și filozofia biologiei ?

H.J. : Am indicat în altă parte¹ care au fost motivele existențiale (sau experiențiale) ce m-au făcut să-mi deplasez interesul pentru Antichitate, orientîndu-l către lumea modernă. Totul s-a întîmplat în timpul războiului, iar eu am simțit această experiență ca pe o ruptură și nu ca pe o trecere lină de la un domeniu la celălalt. Pe scurt, am ajuns la istoria științei și la filozofia organismului. Dar, așa cum am arătat cu altă ocazie², gnosticismul are totuși un braț lung și a pus iarăși mîna pe mine. O persoană în mod special a fost foarte activă pentru „reluarea mea în posesie” : James M. Robinson. El m-a provocat să scriu acea recenzie la J. Doresse³. Cît despre întrebarea dumneavoastră, am răspuns deja la ea în *Gnosticism și nihilism modern* și mai sînt și alte ocazii în care am făcut încercarea de a vedea conexiuni între cele două.

Conexiunea de bază este antropologia filozofică, din care gnosticismul face parte. Tîndința acosmică (*Entweltlichungstendenzen*), înstrăinarea de lume, este caracteristica lui principală. Îmi mai amintesc încă și acum că, atunci cînd am început să lucrez la filozofia organismului, am scris despre semnificația dualismului și despre necesitatea de a depăși dualismul în interpretarea realității organice, care ar fi scutită de polaritate.

În ce privește situația noastră tehnologică și fundalul ei etic, ea este o provocare imperativă pentru filozoful care crede că trebuie să fie constructiv. Simt aici stringența problemei și simt uneori cu surprindere cum apare de la sine sugestia unei analogii cu tabloul gnostic al lumii.

I.P.C. : Credeți că mai există tipare religioase în omul modern ?

H.J. : Dacă abordăm corect problema, vedem că ne confruntăm aici cu o problemă internă : care este statutul religiei la occidentali, *i.e.* termenii ei non-fideiști și lipsa fundamentelor dogmatice. Atunci, răspunsul meu este da. Primesc scrisori de la

1. Cf. *Philosophical Essays*, loc. cit.

2. „A Retrospective View”, p. 12.

3. În *Journal of Religion* 42 (1962), pp. 262-73.

oameni (în special din California) care îmi spun că citind *The Gnostic Religion* au simțit un ajutor în auto-cunoașterea lor ; lucrul ăsta mă stînjenește uneori. În America, credințele oficiale, confesiunile bisericilor creștine și iudaismul și-au pierdut puterea de a da răspunsuri la întrebările fundamentale. Există credințe care nu au fost compromise în modurile specifice în care au fost altele compromise în timpul istoriei lor. A fost o modă acum pentru meditație, budismul zen, guru etc. Am îndoielile mele în ce privește relevanța istorică a acestor mode : eu cred că au viață scurtă. Dar am aproape o certitudine : fără o renaștere de vreun fel a angajamentului religios, omul occidental nu va fi în stare să găsească motivațiile necesare pentru a răspunde pericolului autodistrugerii tehnologice.

I.P.C. : Credeți, acum, că fenomenul redeșteptării s-a conturat sau se va contura în Statele Unite ?

H.J. : Acea *naïveté* a americanilor este un amestec deopotrivă de materialism și de idealism. Promisiunea materialistă a progresului tehnologic este confirmată în parte de satisfacerea cererilor consumatorului. Acea *naïveté* ar fi probabil în favoarea acestui fel de lucruri. Cînd dezamăgirea depășește perspectiva hedonistă, atunci s-ar putea ca, sub presiunea ei, a „Dumnezeului care a eșuat”, dumnezeul civilizației moderne, ei să se întoarcă spre o altă cale. Căci au avantaje și dezavantaje : tentațiile „vieții bune”, standardul înalt de viață sînt puternice. Dar surpriza anilor '60 a fost aceasta : tineretul clasei mijlocii s-a revoltat împotriva vidului, a vulgarității și superficialității „felului de viață american” (*American way of life*). Nu a fost o revoltă a săracilor, ci a copiilor clasei înstărite și mijlocii.

I.P.C. : Calea de contracarare a tehnologiei poate fi găsită în religie ?

H.J. : Nu. Dar probabil, fără religie, remediile împotriva acestui pericol nu ar fi acceptate de masele populare. Un consens din partea poporului însuși e necesar pentru funcționarea unui nou stil de viață, care trebuie acceptat din interior. O atare

afirmare interioară a unui nou mod de viață nu ar surveni fără angajamentul puternic al religiei. Sufletele oamenilor nu sînt mișcate și determinate de considerații pur raționale. Din pricina neîncrederii mele în puterea rațiunii de a governa acțiunile umane la nivelul maselor, cred că sacrificiile și renunțarea la sine cerute în acest scop par să facă apel la ceva similar religiei, ca sursă psihologică a lor. Redeschetarea unei orientări transcendente care poate exercita o putere psihologică asupra conduitei oamenilor, asta este necunoscuta din ecuația viitorului.

I.P.C. : Întorcîndu-ne la filozofia dumneavoastră a organismului : este aceasta o cale nouă pentru orientarea omului către sine însuși ?

H.J. : Nu știu. Ar putea fi de ajutor pentru cei care reflectează la scopul potrivit lor. Cunoașterea și înțelegerea interioară sînt cerințele unei vieți adecvate. Dacă avem încredere în Platon, Descartes sau Spinoza, cunoașterea pură sau cercetarea ne face să alegem scopurile și determină un mod de viață. Eu unul n-am încrederea asta, dar cred că orice fel de cunoaștere poate fi de folos. De exemplu, fizica, dacă este integrată într-o filozofie comprehensivă a realității. Nu știu dacă analiza făcută de mine diferitelor simțuri are o implicație practică. Altfel stau lucrurile cu prezenta operă în ce privește etica, în legătură cu „rațiunea practică”, ce trebuie să aibă un fundament teoretic.

Sînt anumite persoane individuale, răspîndite în lumea largă, care comunică cu mine. Dar nu mi-am format o școală predînd aici. Am format cîțiva tineri filozofi. Există cîțiva oameni care consideră că-mi datorează ceva, dar nu aş numi asta o „școală”.

Aici, sau aproximativ aici s-a sfîrșit interviul din 1975, ca și întîlnirea noastră. În 1979 a apărut cartea lui H. Jonas *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation* (Frankfurt a.M., Insel Verlag), care a avut un mare ecou. Dialogul nostru din 1980 a început cu încercarea de a stabili o continuitate între prima și cea de-a doua parte a carierei filozofice a lui Hans Jonas.

(1980)

I.P.C. : Există o unitate și o continuitate în activitatea dumneavoastră ?

H.J. : Desigur, în general orientarea intelectuală și accentuarea a ceea ce consider mai important sînt aceleași, ele aparțin persoanei. La fel ca și abordarea obiectului. Dar subiectele se pot schimba foarte mult. La partea din întrebare care vizează continuitatea în privința subiectelor gîndirii mele, v-aș răspunde că ele sînt, evident, foarte divergente, clasate într-o serie care merge de la gnosticism la biologia modernă. În ce mă privește, eu am trăit asta ca pe o ruptură și nu ca pe o continuitate, ca pe o tentativă de a lăsa deoparte subiectele istorice și de a încerca să abordez realitățile eterne, ca natura organismului. Există, totuși, o conexiune între gnosticism și biologia modernă : tema dualismului. Felul în care am atacat problema organismului a fost influențat în linii mari de familiaritatea cu problema dualismului, pe care o dobîndisem din studiile mele anterioare. De fapt, a fost mai ușor de înțeles pentru mine că exista o *disociere dualistă* în felul în care problema organismului fusese deja investigată, o dihotomie fundamentală între materie și spirit.

În timpul războiului am ajuns la problemele ontologice ridicate de existența noastră organică. Aceasta era descrisă de obicei ca un compus format dintr-o materie duală și o atare descriere a persistat cîteva milenii. Se cerea într-un fel să fie depășită. Organismul viu nu poate fi descris ca pur material sau pur spiritual. Se poate descoperi o calitate mentală rudimentară în materia vie ca atare, și latura fizică chiar în cea mai înaltă organizare intelectuală.

Deci, asta a fost o primă mișcare : de la istorie la filozofia științei. O a doua mișcare m-a readus la istorie, dar, de data asta, la istoria prezentă, la destinul omului pe această planetă. Subiectul îmi fusese din nou dictat de presiunea realității. Fără tehnologie

și impactul ei asupra vieții noastre, această problemă nu mi s-ar fi impus desigur niciodată.

I.P.C. : Ați comparat odată ideea de „mutație” în biologie cu ideea de „cădere” în gnosticism. Dacă nu mă înșel, aceasta era, după părerea dumneavoastră, una dintre expresiile dualismului în biologia modernă. Credeți că o atare analogie aplicată la tehnologie ar putea fi pertinentă ?

H.J. : Am făcut, așa este, cîndva observația că o mutație este, conform biologiei moderne, un accident. E într-adevăr o transmitere anormală, greșită a informației genetice. Interesant în acest caz este că accidentul se poate dovedi folositor în anumite condiții de mediu. Asta a fost, *mutatis mutandis*, situația cu ideea gnostică a „căderii”. Analogia mi se pare pertinentă. În cazul în care mă întrebați dacă o asemenea analogie poate fi aplicată tehnologiei moderne, v-aș spune că da, în două feluri : în general și în particular.

Să luăm mai întîi cazul general. Tehnologia este o înțelegere strict materialistă a realității, care s-a transformat în practică. Începînd din secolul al XVII-lea, toate *causae efficientes* s-au redus la una și aceeași : cauza mecanică. Dar există și alte cauze în natură, cauze care nu se pot reduce la cele mecanice. În orice caz, programul acestei gândiri era dualismul cartezian între *extensia* materiei, ca natură exterioară omului, și *minte*, care în esența ei proprie nu are nimic a face cu *extensia*. Rezultatul practic al unei atare reducții a realității era faptul că cineva putea ignora prezența minții în lume, concentrîndu-se exclusiv asupra analizei extensiei. Tehnologia este exploatarea practică ultimă a acestui mod de gîndire.

I.P.C. : *The Revolt against Dualism* a lui A.O. Lovejoy a avut vreun impact asupra modului dumneavoastră de a gîndi ?

H.J. : Cînd a trebuit să-mi apăr punctul de vedere, am citit aprobator *Revolta împotriva dualismului* a lui A.O. Lovejoy. Dar ea nu a fost un factor în formarea propriei mele poziții. Un alt gînditor, mult mai important pentru mine, care a făcut un mare

pas în depășirea dualismului, a fost A.N. Whitehead. El e probabil unul dintre cei mai mari filozofi moderni care au contribuit la o ontologie non-dualistă, prin cartea sa *Philosophy of Organism*. Dar notați, vă rog, că aici cuvîndul „organism” se referă la toate entitățile din univers care sînt privite într-o tradiție organică.

I.P.C. : Și nu a fost oare Whitehead cel care a spus că întreaga filozofie apuseană este un comentariu la Platon, adică la un mod dualist de gîndire ?

H.J. : Este adevărat. Destul de straniu este că el utilizează conceptul platonice de „obiect etern” (din întîmplare, nu sînt de acord cu el). Dar, în pofida utilizării unor concepte platonice, este unul dintre pușinii care au integrat clivajul dintre lumea spiritului și lumea materiei, reșinînd și nu înlăturînd ceea ce descoperise știința. Whitehead a elaborat un nou sistem de concepte. De exemplu, a înlocuit „substanță” cu „eveniment”. Asta înseamnă că datul elementar al realității nu este o substanță permanentă, ci o ocazie care devine actuală. Devenirea nu mai este o realitate diminuată, cum era pentru Platon.

I.P.C. : Întrebările mele v-au întrerupt din descrierea celor două analogii posibile între dualismul gnostic și dualismul tehnologic. Ați anunțat deja analogia la nivelul general, și vă pregăteați să formulați o a doua analogie, la nivel particular.

H.J. : Există, într-adevăr, un aspect particular al tehnologiei, care are implicații dualiste : tehnologia aplicată organismului uman.

Există alte aspecte, mai înspăimîntătoare, ale tehnologiei, dacă vă gîndiți la bomba atomică, la poluare etc. Dar, dacă priviți problema mai îndeaproape, nimic nu este de fapt mai teribil decît aplicarea tehnologiei la organismul uman. Vorbind din punct de vedere metafizic, avem de-a face aici cu ideea aplicării tehnologiei asupra ființei umane și cu încercarea de a o ameliora sau modifica prin intervenții intenționate asupra entității pe care o reprezentăm.

Are asta vreo legătură cu dualismul ?

Voi fi acum fantezist : Gîndiți-vă la *Ipostaza Arhonșilor*. Principii întunecați văd o imagine din cer. Ei și-o doresc pentru

putere. Există ceva din asta în *hybris*-ul reprezentat de încercarea de a manipula compoziția însăși a entității noastre. Tehnicile noastre sînt aplicate acum microbilor. Dar ingineria genetică poate fi aplicată și altor complexe organice. Ea este o restruc-turare a macrobioticului.

Care sînt obiecțiile care i se aduc? De ce nu ar trebui să facem aceasta?

Cred că lecția gnostică ne poate servi aici pentru a schița trei obiecții :

- 1) că joaca cu tehnologia stimulează orgoliul cunoașterii (gîndiți-vă la Demiurgul gnostic) ;
- 2) că rezultatul ar putea fi monstruos (aceasta este o obiecție practică) ;
- 3) iar acum o obiecție metafizică : nu trebuie să ne jucăm cu natura omului.

Atît actele arhonților gnostici cît și cele ale tehnologilor moderni sînt exemple de nihilism pur. Ele pot fi definite ca o întoarcere a facultăților contra propriilor lor precondiții sau, dacă preferați ipostazele conceptelor, o întoarcere a copiilor împotriva mamei lor.

Cu o singură diferență : că *acești* copii nu trebuiau să se despartă niciodată complet de mama lor, așa încît, dacă o vor ucide, vor muri și ei.

I.P.C. : Martin Heidegger spune în *Holzwege*, comentînd sentința lui Nietzsche „Dumnezeu a murit”, că nihilismul reprezintă destinul lumii occidentale și, ca atare, al lumii în general.

H.J. : Cred că Heidegger interpreta atunci gîndirea lui Nietzsche. Asta este ideea lui Nietzsche, nu a lui Heidegger. Oricum, dacă ei înțelegeau prin *destin* faptul că aceeași mentalitate sau aceleași atitudini mentale care constituie virtuțile lumii occidentale ar duce în mod necesar la nihilism, sînt sigur că se înșelau. Nihilismul nu este o fatalitate inevitabilă. Căci atunci ar trebui să abandonăm propria noastră moștenire.

I.P.C. : Gîndirea utopică este unul dintre aspectele moștenirii occidentale. Reprezintă ea, după părerea dumneavoastră, o formă de nihilism ?

H.J. : Eu n-aș merge atît de departe. Nu, nu reprezintă, dacă nu i se dă această putere prin tehnologie și schimbarea condiției circumstanțelor fizice. La urma urmei, pînă acum nici o utopie nu a putut fi vreodată realizată. Gîndiți-vă la Republica lui Platon : era un model gîndit ca un punct de reper pentru politicieni. Dar filozoful știa că, în lumea reală, vor fi întotdeauna compromisuri, și chiar utopia lui era unul dintre acestea. Aș spune că realizarea practică a gîndirii utopice ar putea să îmbrace o formă nihilistă, iar utopia predica pornind de la premisele că tot ce o precedase merita să piară. Elementul nihilist – nu numai intelectual, ci foarte real – este latura perversă a utopiei. Este nihilism în sensul cel mai vulgar, dacă vreți, acela al anihilării oamenilor, acela al *respingerii* a tot ce nu e demn de circumstanțele ideale puse în acțiune de cei care se pretind a fi singurii reprezentanți ai unei utopii. Lenin, Stalin, Hitler sînt latura nihilistă a utopiei, și nu știu cine e mai rău : un maniac ca Hitler sau un gînditor rece ca Lenin ?

I.P.C. : Iată că în cele din urmă, răspunsul dumneavoastră negativ a devenit unul afirmativ. Există vreo utopie fără latură nihilistă ?

H.J. : Aș spune că nici o *politică* utopică nu poate evita nihilismul. Aceasta nu înseamnă neapărat că nihilismul este *teoretic* implicat în orice utopie.

I.P.C. : Ce legătură are această latură nihilistă a utopiei, sau a practicii utopice, dacă preferați, cu afirmația lui Heidegger despre Nietzsche, menționată mai sus ?

H.J. : Utopia este ceva foarte lipsit de modestie în excesele ei. Leacul împotriva ei este modestia, măsura, toate acele vechi virtuți atît de bune. Nu putem spune că mintea occidentală nu le-ar poseda. Așa cum nu putem spune nici că omul occidental este înlănțuit de utopie.

Luăți, de exemplu, grupul acela german... „Rote Armee Fraktion”, Facțiunea Armata Roșie, RAF, mi se pare. Ei fac acte

de terorism. Sînt idealişti, nu criminali comuni. Aş putea spune că sînt idealişti pentru că probabil urmăresc sau, mai bine spus, imaginează o lume fără nici un fel de contradicţii, un fel de paradis terestru. În acest sens, ei trebuie consideraţi utopişti. Dar, în acelaşi timp, ei nu se luptă pentru o realizare treptată a speranţelor lor, pentru că asta înseamnă o luptă lungă, poate imposibilă, în orice caz nesigură şi plină de compromisuri. Pentru ei, este tot sau nimic. De aceea au ajuns să creadă că distrugerea ca atare este un act meritoriu. Asta merge dincolo de utopie, asta este nihilism pur. Ei nu par să aibă o latură pozitivă, dar nici nu spun : ceea ce dorim noi este nimicul. Nu, ei spun : după distrugere, va fi ceva mai bun. E un paradox pervers al succesului. Această societate a îndeplinit nevoile omului în general. Dar aceşti oameni consideră că asta nu înseamnă nimic. Este un exemplu de utopism non-utopic.

I.P.C. : În ultima dumneavoastră carte aţi analizat multe alte aspecte ale gîndirii utopice. Aş putea spune că este una dintre cele mai clare şi convingătoare critici ale utopiei pe care le-am întîlnit vreodată. Şi asta probabil pentru că un atare criticism vine rar din partea unui filozof, care e de obicei mai înclinat să accepte utopia sub un veşmînt oarecare. El vine din partea oamenilor de ştiinţă, a oamenilor de afaceri, a tehnologilor, a acelor oameni care, fără să ştie, acţionează ca reprezentanţi ai celei mai periculoase utopii a timpurilor noastre : utopia tehnologică. Şi ajung acum la întrebare : Cartea dumneavoastră este menită, credeţi, să deschidă ochii celor care contează astăzi în lume ?

H.J. : Nu sînt total lipsit de speranţă în ce priveşte impactul practic pe care l-ar putea avea opera mea. O consider pentru mine însumi ca pe un exerciţiu *întru* responsabilitate ; opera mea este un tratat *despre* şi *asupra* (*on...* and *about*) responsabilităţii, dar este în primul rînd un exerciţiu *întru* responsabilitate din partea mea. Ceea ce pot să vă spun e că unii politicieni germani foarte influenţi au citit cartea şi au luat legătura cu mine. Evoluţiile ulterioare sînt imprevizibile.

Bibliografia lui Hans Jonas (volume)

Autor a zece cărți și a vreo cincizeci de studii, articole și recenzii, Hans Jonas a strâns în general în volume toate contribuțiile sale cele mai importante apărute în publicații periodice. De aceea, a ne limita aici doar la citarea volumelor nu înseamnă a lipsi cititorul de prea multe date.

Augustin und das paulinische Freiheitsproblem. Eine philosophische Studie zum pelagianischen Streit, Göttingen, 1930 (ediția a doua adăugită, cu prefața lui J.M. Robinson, Göttingen, 1965).

Gnosis und spätantiker Geist. Vol. I: *Die mythologische Gnosis*, Göttingen, 1934 (1954², 1964³); vol. II,1 : *Von der Mythologie zur mystischen Philosophie*, Göttingen, 1954 (1964²).

The Gnostic Religion : The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity, Boston, 1958 (1963², traducere în italiană de M. Ricatti di Ceva sub titlul *Lo Gnosticismo*, cu o introducere de M. Simonetti, Torino, 1973).

Zwischen Nichts und Ewigkeit. Zur Lehre vom Menschen, Göttingen, 1963. *The Phenomenon of Life : Towards a Philosophical Biology*, New York, 1966 (ediție broșată 1968).

Wandel und Bestand. Vom Grunde der Verstehbarkeit des Geschichtlichen, Frankfurt, 1971.

Organismus und Freiheit. Ansätze zu einer philosophischen Biologie, Göttingen, 1973.

Philosophical Essays : From Ancient Creed to Technological Man, Englewood Cliffs, N.J., 1974.

Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation, Frankfurt, 1979.

Macht oder Ohnmacht der Subjektivität ?, Frankfurt, 1981.

Gnoza de la Messina : Hans Jonas, Ugo Bianchi și educația dualistă a lui Ioan Petru Culianu¹

Valențele biografice ale unui manual academic

„Pe vremuri credeam că gnosticismul e un fenomen bine definit, care ține de istoria religioasă a Antichității târzii. Fără îndoială, eram pregătit să accept ideea feluritelor prelungiri ale gnozei antice, ba chiar și pe cea a unei generații spontanee de viziuni ale lumii în care trăsăturile distinctive ale gnosticismului își fac din nou apariția, la răstimpuri diferite.

Aveam să învăț curînd că fusesem cu adevărat un *naïf*. Nu doar gnoza a fost gnostică, ci și autorii catolici, și neoplatonicienii ; Reforma a fost gnostică, comunismul a fost gnostic, nazismul a fost gnostic, liberalismul, existențialismul și psihanaliza au fost deopotrivă gnostice ; biologia modernă a fost gnostică, iar Blake, Yeats, Kafka, Rilke, Proust, Joyce, Musil, Hesse și Thomas Mann au fost cu toții gnostici. De la interpreți reputați ai gnozei am aflat de asemenea că știința este gnostică, însă și superstiția este gnostică ; puterea, contraputerea și lipsa de

-
1. Pentru redactarea textului de față, datorez enorm sfaturilor date de Elaine Pagels, îndrumătorul meu academic de la Princeton University, precum și interminabilelor discuții cu Lance Jenott, colegul meu de suferință întru traducerea textelor copte și subminarea conceptului de *gnosticism*. Ca întotdeauna, țin să le mulțumesc Terezei Culianu-Petrescu și lui Dan Petrescu pentru răbdarea cu care au așteptat ca o propunere făcută în secolul trecut să se materializeze după aproape zece ani.

putere sînt gnostice ; stînga e gnostică și dreapta e gnostică ; Hegel e gnostic, dar și Marx e gnostic ; Freud e gnostic, dar și Jung e gnostic ; toate lucrurile, precum și contrariile lor, sînt deopotrivă gnostice.

Pe vremuri credeam că gnoza este un capitol din istoria gîndirii occidentale ; acum însă, după ce am citit nenumărate studii fascinante despre acest subiect, am atins în fine iluminarea : am înțeles că și contrariul a ceea ce credeam este adevărat, anume că gîndirea și modalitatea de acțiune occidentale alcătuiesc un capitol al istoriei gnozei”¹.

Ioan Petru Culianu a scris „Răzbunarea gnostică”, un text ironic, necruțător și, pe alocuri, ireverențios la adresa inflației gnostice din mediile academice americane și europene, la mai puțin de doi ani după 19 iulie 1982, dată la care a terminat prefața la *Gnosticismo e pensiero moderno*. Apropiate în timp, cele două texte par a fi fost scrise de autori diferiți, în stiluri cu totul deosebite. Volumul italian, redactat în mare parte în 1975, și probabil revizuit pînă în 1982, se adresează unui public larg și prezintă ambițiile unui manual de introducere în studiul gnosticismului, așa cum a fost acesta înțeles în paradigma heideggeriană a lui Hans Jonas². Pe de altă parte, începutul „Răzbunării gnostice”, articol publicat în engleză, în 1984, contrastează nostalgia ironică din fraza „pe vremuri credeam că gnosticismul e un fenomen bine definit” – o referință abia deghizată la perioada studiilor italiene ale lui Ioan

-
1. Ioan P. Culianu, „The Gnostic Revenge : Gnosticism and Romantic Literature”, în Jacob Taubes (ed.), *Gnosis und Politik, Religionstheorie und politische Theologie* ; Bd. 2, München, W. Fink, 1984, pp. 290-306 ; pasajul citat se găsește la p. 290 ; vezi de asemenea o variantă lărgită a acestui articol, tradusă în românește, în volumul Ioan Petru Culianu, *Studii românești I. Fantasmele nihilismului. Secretul Doctorului Eliade*, București, Nemira, 2000, pp. 162-205. Citatul de mai sus este redat ca atare în deschiderea unui volum revoluționar despre gnosticism, anume Michael Allen Williams, *Rethinking „Gnosticism”. An Argument for Dismantling a Dubious Category*, Princeton, Princeton University Press, 1996, pp. 3-4. Autorul american aplaudă ceea ce el numește „sarcasmul premonitoriu” al lui Ioan Petru Culianu la adresa inflației gnostice în modernitate. Michael Williams avea să se întoarcă, în cuprinsul volumului său, la Culianu, cu o micro-recenzie a lucrării *Arborele Gnozei* (*Rethinking*, pp. 49-50).
 2. Voi reveni pe larg la paradigma jonasiană de studiu al gnosticismului în cuprinsul acestei postfețe.

Petru Culianu cu Ugo Bianchi, la Milano – cu analiza „hipersemei” de care suferă gnosticismul, devenit în secolul XX un concept proteic ce poate semnifica multe lucruri și contrariul lor în același timp. Acest articol poate fi citit deopotrivă ca manifestul unei metodologii „nihiliste” despre studiul gnosticismului, ori ca o critică a manierei abuzive în care acesta a fost practicat de către comentatorii lui moderni, în funcție de preocupările și formația lor academică. Ca atare, „Răzbunarea gnostică” se înscrie deja în seria revizuirilor majore întreprinse de Culianu la sfârșitul anilor '80 și începutul decadei următoare, în *Gnozele dualiste ale Occidentului și Arborele Gnozei*, pe câtă vreme *Gnosticismo e pensiero moderno*, un atrăgător manual de universitate, pare să reprezinte chintesenta a ceea ce lucrările sale de mai târziu aveau să critice : folosirea unei abordări jonasiane în analiza gnozelor occidentale.

Cu toate acestea, *Gnosticism și gândire modernă* reprezintă o veritabilă mină de aur pentru cercetătorul care caută să înțeleagă mediul academic formativ al lui Ioan Petru Culianu în cadrul Universității Catolice „del Sacro Cuore” din Milano. Volumul de față îl plasează pe tânărul studios al istoriei religiilor în proximitatea profesorului său Ugo Bianchi, „*magister* milanez abandonat, însă nu trădat”. De asemenea, cartea aceasta așează cercetarea lui Culianu în contextul lucrărilor despre dualismul religios, abordate de Bianchi cu două decenii înainte de a-și întâlni studentul român. La o relectură atentă, prin prisma volumului de față, cartea *Gnozele dualiste ale Occidentului* se dovedește a fi deopotrivă o lucrare aflată în dialog constant cu cercetările lui Bianchi despre dualism și un efort coerent de a propune o metodă diferită de catalogare și explicare a dualismului religios, nu ca „doctrină moștenită”, ci ca „proces de gândire” desfășurat în cadrul tradiției occidentale¹.

Gnosticism și gândire modernă : Hans Jonas, materializată inițial în 1975 ca „tesi di laurea”, oferă un portret al tânărului savant Culianu, la sfârșitul studiilor sale italiene. Proaspăt absolvent al Universității Catolice din Milano, el dovedește o bună cunoaștere a surselor primare despre gnosticism, atât a celor ereziologice cât și a celor directe, păstrate de regulă în limba coptă. De asemenea, Culianu se arată a fi la curent cu cele mai recente monografii din domeniul studiilor despre gnosticism.

1. Ioan Petru Culianu, *Gnozele dualiste ale Occidentului*, București, Nemira, 1995, p. 32.

Tînărul savant posedă un talent aparte de a sintetiza cele mai dificile texte jonasiane, precum și pe cel de a prezenta cu precizie jargonul heideggerian din proza academică interbelică a lui Hans Jonas. Scrisă sub îndrumarea lui Ugo Bianchi, *Gnosticism și gândire modernă* reprezintă prima sa încercare unitară de contribuție la studiul gnosticismului și ni-l arată pe autor ca fiind pregătit să intre în dialog cu cei mai importanți savanți ai timpului său. Se poate astfel afirma că noua abordare teoretică din volumele *Gnozele dualiste ale Occidentului* (1990) și *Arborele Gnozei* (1992) își află originea în încercările minuțioase ale lui Culianu de a răspunde întrebărilor ridicate de Ugo Bianchi în lucrările sale despre dualism și gnoză, dar și în cursurile predate de el pe aceeași temă în anii 1973-1974¹.

În paginile următoare voi oferi cititorului român câteva repere biografice și academice ale lui Ugo Bianchi, încercînd să prezint conceptul său de dualism și să descriu, pe scurt, profilul școlii de istorie a religiilor întemeiate de acesta în Italia. În continuare, îmi voi îndrepta atenția către afinitățile profesionale dintre Ugo Bianchi și Hans Jonas, vădite în lucrările Congresului de la Messina, Sicilia, din aprilie 1966. Savanții adunați la acest congres, organizat de Ugo Bianchi și patronat de figura impozantă a lui Hans Jonas, au propus la sfîrșitul celei de a patra zile o definiție a gnosticismului ce s-a dovedit a fi extrem de influentă pentru aproape trei decenii. Odată ce am fixat aceste repere academice esențiale pentru studiul gnosticismului în a doua parte a secolului XX, voi trece la prezentarea detaliată a volumului *Gnosticism și gândire modernă*, sperînd să arăt maniera în care Culianu a înțeles și prizat influența lui Hans Jonas.

-
1. Maria Vittoria Cerutti a făcut o excelentă prezentare a evoluției noțiunii de „dualism” în scrierile lui Ugo Bianchi, în articolul „Ugo Bianchi e il dualismo” din volumul Giovanni Casadio (ed.), *Ugo Bianchi, una vita per la storia delle religioni*, Roma, Il Calamo, 2002, pp. 291-326. Pentru cursurile predate de Ugo Bianchi între anii 1970 și 1974, vezi articolul lui Giovanni Casadio, „Ugo Bianchi a Bologna (1970-1974)”, în volumul menționat mai sus, pp. 55-65.

Ugo Bianchi și școala italiană de istorie a religiilor

Ioan Petru Culianu și-a omagiat maestrul italian și conducătorul de teză de trei ori în mai puțin de un deceniu : în deschiderea volumului de față (1982), în prefața ediției italiene a volumului *Gnozele dualiste ale Occidentului*, și în volumul colectiv de eseuri dedicate lui Ugo Bianchi (1990-1991)¹. După ce decisese, în 1973, să renunțe la studiul spiritalității asiatice din perspectivă jungiană², Culianu și-a îndreptat atenția către gnosticism, sub îndrumarea lui Ugo Bianchi, profesorul său italian, ce avea să-i fie deopotrivă și mentor academic, în absența lui Mircea Eliade³. În 1982, de exemplu, Culianu își amintește cu nostalgie

-
1. Ioan P. Couliano, *I Miti dei dualismi occidentali dai sistemi gnostici al mondo moderno*, Milano, Jaca Book, 1989, pp. 11-13. Ioan Petru Culianu, „Professor Bianchi, Paradigms, and the Problem of Magic”, în Giulia Sfameni Gasparro (ed.), *Ἀγοθὴ ἐλπίς : studi storico-religiosi in onore di Ugo Bianchi*, Roma, „L'Erma” di Bretschneider, 1994, pp. 103-120. Referindu-se la foștii studenți ai lui Bianchi într-unul dintre articolele din volumul dedicat lui Ugo Bianchi și editat de Giovanni Casadio în 2002, Ennio Sanzi nu uită să menționeze numele lui Culianu, precum și cuvintele apreciative ale acestuia la adresa metodei pasionate de predare a lui Ugo Bianchi, din prefața volumului *Gnosticism și gândire modernă : Hans Jonas* (Ennio Sanzi, „Ugo Bianchi 1922-1958”, în Giovanni Casadio (ed.), *Ugo Bianchi, una vita per la storia delle religioni*, op. cit., pp. 29-44 ; pasajul cu pricina se găsește la p. 32, n. 2).
 2. Teza inițială de doctorat a lui Ioan Petru Culianu trata despre „psihologia buddhistă și psihologia adâncurilor”, subiect la care tânărul savant avea să renunțe după câteva luni în favoarea studiului creștinismului timpuriu. Vezi Tereza Culianu-Petrescu, „O biografie”, în Sorin Antohi (ed.), *Ioan Petru Culianu. Omul și opera*, Iași, Polirom, 2003, p. 65.
 3. Ioan Petru Culianu, *Gnosticismo e pensiero moderno : Hans Jonas*, Roma, 1985, p. 9. Vezi, de asemenea, Ted Anton, *Eros, magie și asasinarea profesorului Culianu*, Iași, Polirom, 2005, pp. 104-105. „Bianchi l-a ajutat pe Culianu să urmeze programul postuniversitar și să lucreze, predând, în regim de colaborator la început, la Departamentul de Științe Religioase. I-a aranjat o bursă de trei ani pentru a studia teologia biblică și non-occidentală – și indianistică în primul rînd –, limbile greacă și ebraică. În multe privințe, Bianchi a devenit mentorul

eforturile „paterne” ale lui Bianchi de a-i modela avîntul juvenil potrivit cu formele și canoanele rigorii academice occidentale, oferindu-i, în același timp, „luxul dezbaterii și al dezacordului”. Astfel, Ugo Bianchi l-a învățat pe tînărul student că una dintre cele mai bune căi de a înțelege documentele Antichității și de a găsi noi soluții de cercetare și analiză poate proveni din confruntarea academică de idei. Dialogul mai tînărului savant cu profesorul Bianchi a fost dens și de o importanță vitală, scrie Culianu, chiar și atunci cînd discipolul se arăta interesat mai degrabă de „probleme al căror caracter tehnic părea a-i fi repugnat pînă și maestrului”. „Patosul existențial” ce caracteriza cursurile profesorului Bianchi l-a îndemnat pe Ioan Petru Culianu să reevalueze rolul subiectivității în cursul cercetării obiective academice și să renunțe, potrivit liniei teoretice deja practicate de Mircea Eliade la Divinity School din Chicago, la separarea drastică între sarcina istoricului religiilor și cea a hermeneutului religiilor¹.

Culianu avea să-i dedice maestrului său italian ce-a de-a doua pagină omagială, la începutul articolului „Profesorul Bianchi, paradigme și problema magiei”, publicat postum, în 1994, într-o culegere de articole consacrate activității de decenii a lui Ugo Bianchi². „Ugo Bianchi”, scrie Ioan Petru Culianu, „aparține unei generații ce a crezut în disciplina Istoriei Religiei și, oricare ar fi valoarea-i în prezent, a creat o

pe care Culianu sperase să-l afle în Eliade. Sub îndrumarea sa, el a învățat metodele și a obținut competențele unui profesionist occidental al istoriei religiilor. Această tutelă a fost poate în același timp o binecuvîntare și un pas înapoi, deoarece metodele lui Bianchi începuseră să fie depășite : bazîndu-se mai mult pe adunarea de fapte esoterice, el dădea prea puțină atenție aspectelor teoretice” (p. 105). Judecata sumară și oarecum pripită a lui Ted Anton, despre metodele „depășite” ale lui Ugo Bianchi, se cuvine a fi rectificată printr-o analiză intens contextualizată a studiilor europene de istorie a religiei din anii '70 și '80. Ceea ce poate apărea drept „învechit” la mijlocul anilor '90, pentru un jurnalist scriind deopotrivă din exteriorul profesiei și dintr-o perspectivă academică americană, a avut, fără îndoială, un rol fecund în circulația de idei, abordări și metode din academia italiană și europeană a secolului XX.

1. Ioan Petru Culianu, *Gnosticismo e pensiero moderno : Hans Jonas, op. cit.*, pp. 9-10.
2. Ioan Petru Culianu, „Professor Bianchi, Paradigms, and the Problem of Magic” (1994).

școală căreia eu îi aparțin cu mândrie. La un simplu calcul, școala lui Ugo Bianchi, deși nu are mai mult de cinci discipoli, este în ziua de astăzi cea mai numeroasă din lume. (...) Istoria Religiiilor, așa cum și-au imaginat-o Ugo Bianchi și învățații de dinaintea lui, a fost o disciplină globală. Totuși, aceasta nu a constituit doar *summa de omni re scibili* în câmpul religiei. După o sută de ani de cercetare, o anumită paradigmă a ieșit la iveală în mod migălos, iar Ugo Bianchi a încercat să îmbunătățească această paradigmă într-o manieră nu mai puțin migăloasă, dacă e să socotim sutele-i de articole și zelul cvasi-misionar cu care a frecventat nenumărate congrese și conferințe. De fapt, după cum Claude Lévi-Strauss a aruncat în foc lumea tradițională a istoricului cu teoria sa cognitivă a originii mitului în activitatea computațională a minții umane, Ugo Bianchi a apărat istoricitatea mitului, dezvoltând teoriile unor Andrew Lang, Pettazzoni și Jensen, cele ale școlii de la Viena, precum și paradigma ce avea să pună laolaltă în tipare (*patterns*) complicate deopotrivă vechile inițieri, misterele Antichității, mituri dualiste obscure, însă stăruitoare, dar și nașterea gnosticismului. Cărțile și articolele sale numeroase sînt piese dintr-un vast *puzzle* ce avea să aducă la perfecție și să depășească rămășițele marilor teorii din trecut: *die religions-geschichtliche Schule*, ale părintelui Schmidt, Van der Leeuw, Eliade și, mai ales, ale marilor săi predecesori italieni: Nicola Turchi și Raffaele Pettazzoni”¹.

Deși textul acesta postum nu este datat cu precizie, îl putem plasa în anii 1990-1991. În acea perioadă, Ioan Petru Culianu a trecut printr-o fază febrilă de testare a metodologiei sale cognitive în studiul religiei, dar și printr-una oarecum subiectivă, însă nu mai puțin febrilă, în care istoricul religiilor i-a transformat pe Claude Lévi-Strauss și pe Mircea Eliade în susținători *avant la lettre* ai teoriei sale cognitive în studiul religiei². În plus, după ce își afirmă cu mândrie apartenența la școala de

1. Ioan Petru Culianu, *ib.*, pp. 103-104.

2. Claude Lévi-Strauss este numit „cel mai distins strămoș «preistoric» al demersului cognitiv” în *Arborele Gnozei. Mitologia gnostică de la creștinismul timpuriu la nihilismul modern*, București, Nemira, 1998, p. 24; Culianu susține, de asemenea, că Mircea Eliade și Claude Lévi-Strauss „au în comun faptul că amîndoi evidentiază și valorifică «regulile» după care se «construiește» religia, așadar, caracterul sistemic al acesteia”, în Mircea Eliade, Ioan Petru Culianu, H.S. Wiesner,

istorie a religiei, proveniență al cărei debut se găsește la Universitățile Cattolica „del Sacro Cuore” din Milano, Culianu ține să marcheze noul său statut de istoric al religiilor la Divinity School din Chicago, scriindu-și articolul într-o engleză elegantă, într-un volum publicat în Italia și dedicat în întregime lui Ugo Bianchi.

Să ne întoarcem așadar la cariera și ideile magistrului milanez, înainte de a purcede la lectura atentă a volumului de față. Profesor de istorie a religiilor, Ugo Bianchi (1922-1995) a dobândit o recunoaștere mondială în ultimii săi ani de viață, funcționând vreme îndelungată ca secretar al Societății Italiane di Storia delle Religioni, iar pentru cinci ani ca președinte al prestigioasei International Association for the History of Religions (1990-1995)¹. Lider de necontestat al școlii postbelice de

Dicționar al religiilor, București, Humanitas, 1993, p. 17. Încercările lui Ioan Petru Culianu, deopotrivă marginale și ironice, de a „returna” gândirea măștrilor săi academici către preocupările sale metodologice de moment trebuie interpretate în prelungirea directă a eforturilor sale din anii '80, de renovare a teoriilor fenomenologice, de origine interbelică și oarecum demodate pe plan metodologic, ale lui Mircea Eliade. Pentru mai multe detalii asupra acestei întreprinderi de „cosmetizare” a maestrului Eliade de către „discipolul” Culianu, vezi Eduard Iricinschi, „Erezie și metodă în studiile religioase: definiția religiei în scrierile lui Ioan Petru Culianu”, în Sorin Antohi (ed.), *Ioan Petru Culianu. Omul și opera*, op. cit., pp. 576-617, în special pp. 587-591.

1. Am preluat datele cele mai importante despre viața și activitatea lui Ugo Bianchi din două scurte articole comemorative publicate imediat după moartea acestuia: Kurt Rudolph, „In Memoriam Ugo Bianchi”, *Numen*, vol. 42, nr. 3 (oct. 1995), pp. 225-227; și Giulia Sfameni Gasparro, „Ugo Bianchi: October 13, 1922-April 14, 1995”, traducere în engleză de Bruce Lincoln, *History of Religions*, vol. 37, nr. 2 (nov. 1997), pp. 99-100, precum și din articolul „Bianchi, Ugo”, de Giovanni Casadio, din Lindsay Jones (ed.), *Encyclopedia of Religion*, ediția a II-a, Macmillan Reference USA, vol. 2, pp. 862b-865a. Pentru o prezentare mult mai detaliată a acestui subiect, cititorul este invitat la lectura volumelor *Ugo Bianchi, una vita per la storia delle religioni* (2002), editat de Giovanni Casadio, precum și Giulia Sfameni Gasparro (ed.), Ἀρχαὴ ἑλπίς: *studii storico-religiosi in onore di Ugo Bianchi*, Roma, „L'Erma” di Bretschneider, 1994. Informații bibliografice suplimentare referitoare la articole despre activitatea completă a lui Ugo Bianchi pot fi găsite la sfârșitul articolului lui Casadio din ediția a II-a a *Enciclopediei religiei*.

istorie a religiilor din Italia, Ugo Bianchi și-a manifestat influența deopotrivă prin cursurile predate la universitățile din Messina, Bologna, Milano și Roma, cât și prin congresele și colocviile organizate pe teme ținând de istoria religioasă a Antichității. Pe lângă Congresul internațional din 1966, de la Messina, despre originile gnosticismului, deja amintit și la care ne vom întoarce mai târziu, Ugo Bianchi a coordonat, la Roma, lucrările altor patru importante întâlniri internaționale despre misterele lui Mithra (1978), soteriologia cultelor orientale (1979), *enkrateia* în tradiția antică (1982), precum și despre noțiunea de „religie” în cercetarea comparativă (1990)¹. Format la școala istoricistă a lui Raffaele Pettazzoni, Ugo Bianchi a fost, de asemenea, interesat de abordări împrumutate din etnologie și filozofie, precum și de noi metodologii în studiul religiei. Cu toate acestea, preocupările sale majore de cercetare au revenit, în mod constant, la definiția dualismelor istorice (gnosticism și maniheism) ori de expresie etnografică (mitul demiurgului coțcar la popoarele iliterate), precum și la clasificarea lor după un set de

-
1. De regulă, lucrările și prezentările acestor conferințe au fost adunate în tomuri pe cât de voluminoase pe atât de importante pentru cercetările ulterioare, editate și publicate de Ugo Bianchi în anii ce au urmat congreselor respective. Vezi, de exemplu, Ugo Bianchi (ed.), *Le origini dello gnosticismo*, Leiden, E.J. Brill, 1967; Ugo Bianchi (ed.), *Mysteria Mithrae. Atti del Seminario internazionale su la specificità storico-religiosa dei misteri di Mithra con particolare riferimento alle fonti documentarie di Roma e Ostia, Roma e Ostia 28-31 marzo 1978. Proceedings of the International Seminar on the Religio-Historical Character of Roman Mithraism with Particular Reference to Roman and Ostian sources, Rome and Ostia 28-31 March 1978*, Leiden, E.J. Brill, 1979; Ugo Bianchi și Maarten J. Vermaseren (eds.), *La soteriologia dei culti orientali nell'Impero Romano. Atti del Colloquio internazionale su la soteriologia dei culti orientali nell'Impero Romano, Roma, 24-28 settembre 1979*, Leiden, E.J. Brill, 1982; Ugo Bianchi (ed.), *La tradizione dell'enkrateia: motivazioni ontologiche e protologiche. Atti del Colloquio internazionale, Milano, 20-23 aprile 1982*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1985; Ugo Bianchi, Fabio Mora și Lorenzo Bianchi (eds.), *The Notion of „Religion” in Comparative Research. Selected Proceedings of the XVth Congress of the International Association for the History of Religions (Rome, 3rd-8th September, 1990)*, Roma, „L'Erma” di Bretschneider, 1994.

criterii derivate din cosmogonie și teogonie¹. Dintr-o perspectivă geografică, interesul lui Bianchi pentru dualism l-a purtat din Asia către Europa, de la zurvanism și zoroastrism pînă la orfism, Pitagora, Empedocle și filozofia dualistă a lui Platon.

La începutul carierei sale, Ugo Bianchi a predat pentru prima oară un curs despre „Sistemele dualiste ale mazdeismului, gnosticismului și maniheismului” în doi ani universitari consecutivi, 1956-57 și 1957-58, la Institutul de Istorie a Religiei al Facultății de Litere și Filozofie de la Università degli Studi din Roma. În același timp, profesorul italian avea să publice trei articole despre dualismul mazdeist, zoroastrism și orfism, precum și două volume pe aceleași teme². Dintre toate aceste studii, cel despre dualism, *Il dualismo religioso. Saggio storico ed etnologico* (1958), a influențat într-o manieră decisivă cercetările lui Ioan Petru Culianu despre mecanisme de producere a gnozelor dualiste³.

-
1. Kurt Rudolph, „In Memoriam Ugo Bianchi”, *Numen*, vol. 42, nr. 3 (oct. 1995), p. 226.
 2. Vezi Ennio Sanzi, „Ugo Bianchi 1922-1958”, în Giovanni Casadio (ed.), *Ugo Bianchi, una vita per la storia delle religioni*, Roma, Il Calamo, 2002, pp. 39-41. Mă refer la următoarele trei articole ale lui Ugo Bianchi: „Dualismo mazdaico e «zurvanismo»”, SMSR [*Studi e Materiali di Storia delle Religioni*], XXVII, 1956, pp. 102-135; „Orfeo e l'orfismo”, SMSR, XXVIII, 1957, pp. 151-156; „Ancora su Zurvan”, SMSR, XXVIII, 1957, pp. 126-128; precum și la următoarele două volume: *Zamân i Ôhrmazd. Lo zoroastrismo nelle sue origini e nella sua essenza*, Torino, SEI, 1958; și *Il dualismo religioso. Saggio storico ed etnologico*, Roma, „L'Erma” di Bretschneider, 1958; ediția a II-a, revizuită și adăugită, a apărut în 1982, la Edizioni dell'Ateneo, și a fost republicată în 1991.
 3. Volumul editat de Giovanni Casadio (*Ugo Bianchi, una vita per la storia delle religioni*, Roma, Il Calamo, 2002) oferă cititorului o impresie clară despre maniera în care Ugo Bianchi a contribuit la dezvoltarea istoriei religiilor în Italia, vreme de aproape patru decenii, ca profesor la Messina, Bologna, Milano și Roma (La Sapienza). Savanți din școala lui Bianchi, precum Pietro Mander, Antonio Panaino, Luciano Albanese, Giovanni Casadio, Jaako Aronen, Panayotis Pachis, Giulia Sfameni Gasparro, Alessandra Ciattini și Maria Vittoria Cerutti analizează, pe rînd, cercetările profesorului despre Mesopotamia, religiile Iranului antic, religia Egiptului, religia greacă, romană, mithraism, creștinism, gnosticism, maniheism, dualism și etnologie. De asemenea, volumul

Odată mutat la Universitatea din Messina, în Sicilia, unde a rămas vreme de peste un deceniu (1960-1971), Ugo Bianchi avea să se dedice cu entuziasm „noilor abordări metodologice” provenite din Franța, Anglia și Statele Unite, perspectivelor incitante oferite de antropologie și științele sociale, precum și publicării primelor texte din colecția descoperită la Nag Hammadi, în 1945¹. La mijlocul acestei perioade fecunde, profesorul italian a organizat Congresul internațional de la Messina din 1966, despre originile gnosticismului, piatră de hotar în studiul acestui fenomen religios al Antichității târzii. Ugo Bianchi a pregătit în detaliu „terenul” metodologic pentru întâlnirea din 1966 a celor mai strălucite minți din domeniul studiilor gnostice. Cu doi ani înaintea acestui congres, profesorul italian și-a concentrat activitatea academică exclusiv asupra gnosticismului, ținând cursuri la Universitatea din Messina, în 1964-65, despre „Gnosticism și istoria religiilor”, iar în anii 1965-66 și 1966-67 despre „Gnosticism și iudeo-creștinism”².

La Bologna, Ugo Bianchi a predat, în 1970-71, un curs despre „dualismul religios”, concentrându-se asupra Iranului, însă cu rezonanțe pînă la catharismul medieval. Urmînd în 1971-1972 cursul lui Bianchi despre religia greacă în perioada clasică, intitulat „Religiile de misterii în lumea antică”, Giovanni Casadio își amintește că profesorul a folosit cu precădere lucrările unor savanți precum W.F. Otto, B. Snell, W. Jaeger, Erwin Rohde, M.P. Nilsson, E.R. Dodds și H. Jeanmaire³. Ugo Bianchi a predat cursuri similare, folosind aceeași metodologie și bibliografie, la Universitatea Catolică din Milano, unde Ioan Petru Culianu

acesta colectiv este în măsură să dea o bună imagine asupra manierei în care Ugo Bianchi a influențat studiile religiilor antice în Italia, vreme de peste patru decenii. În același timp, articolul lui Giovanni Casadio și cel al Concettei Giuffrè Scibona oferă o perspectivă clară asupra mediului academic în care Culianu s-a format, într-o manieră definitivă, în Italia anilor 1972-1975.

1. Concetta Giuffrè Scibona, „Ugo Bianchi a Messina (1960-1971)”, p. 46, în Giovanni Casadio (ed.), *Ugo Bianchi, una vita per la storia delle religioni*, op. cit.
2. Scibona, p. 50.
3. Giovanni Casadio „Ugo Bianchi a Bologna (1970-1974)”, în Giovanni Casadio (ed.), op. cit., pp. 55-65, vezi în special pp. 59-60.

fusese admis începînd din toamna anului 1973¹. Cititorul român va recunoaște și regăsi, fără îndoială, multe dintre numele de pe lista de mai sus în bibliografia studiilor lui Culianu despre ascensiunea la cer, din *Psihanodia și Experiențe ale extazului*. În același articol comemorativ, Casadio își amintește de seminarul condus de profesorul Bianchi la Bologna, în care discuțiile despre religiile antice își găseau suport metodologic fie în teoria eliadiană despre *illud tempus*, fie în structuralismul lui Lévi-Strauss².

Vreme de aproape trei decenii, din 1958, data apariției primei ediții a lucrării *Il dualismo religioso*, pînă la începutul anilor '80, cînd a terminat articolul „Dualism” din *Encyclopedia of Religion*, editată de Mircea Eliade, Ugo Bianchi a folosit o serie de definiții de lucru ale dualismului distincte, în care a rafinat acest concept, precum și maniera specifică de a-l înțelege într-un cadru istoriografic și antropologic³. De exemplu, în deschiderea cărții *Il dualismo religioso* (1958), Bianchi definește dualismul ca fiind caracteristic „acelor religii ori sisteme ideologice a căror mitologie presupune o dihotomie originară și substanțială în mediul ființelor supra-umane ori pre-umane ce guvernează lumea, iar (cel puțin) una dintre aceste ființe supra-umane este concepută

-
1. Comunicare personală prin E-mail cu Giovanni Casadio, 16 decembrie 2005. Citez : „Din motive de sănătate, la sfîrșitul anului 1974, Bianchi s-a mutat [de la Bologna] la universitatea de stat din Roma, *La Sapienza* (...), însă nu a renunțat la cea de-a doua catedră a sa, din cadrul Universității catolice private din Milano. Astfel, mare parte din cursurile [lui Bianchi] a fost preluată de către asistenții săi, C[ulianu], C[osi] și [Maria Vittoria] C[erutti]. La sfîrșitul anului 1976, după ce Culianu a plecat la Groningen, în ciuda opoziției profesorului său, Così și Cerutti au fost cei care s-au achitat de această sarcină.”
 2. Giovanni Casadio „Ugo Bianchi a Bologna (1970-1974)”, *loc. cit.*, p. 61.
 3. Vezi mai cu seamă eseurile reunite de Ugo Bianchi în volumele următoare: *Il dualismo religioso. Saggio storico ed etnologico*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1983 [1958]; *Prometeo, Orfeo, Adamo. Tematiche religiose sul destino, il male, la salvezza*, Roma, Edizioni dell'Ateneo & Bizzarri, 1976, și *Selected Essays on Gnosticism, Dualism and Mysticism*, Leiden, E.J. Brill, 1978. Poziția teoretică finală a lui Ugo Bianchi în această privință se găsește în articolul „Dualism”, în Mircea Eliade (ed.), *The Encyclopedia of Religion*, New York, Macmillan Publishing House, 1987, vol. 4, pp. 506a-512b.

ca fiind antagonistă și malignă, în virtutea proprie-i naturi, caz în care posedă autoritate asupra propriei sale creații”¹. Vocabularul tehnic timpuriu al lui Ugo Bianchi a fost influențat din plin deopotrivă de lucrările interbelice ale lui Raffaele Pettazzoni despre ființe supreme primitive, cât și de abordarea fenomenologică a *Tratatului de istorie a religiei* de Mircea Eliade².

Trei ani mai târziu, într-un articol scris în franceză în 1961, Ugo Bianchi schițează liniile de forță ale unei *Weltgeschichte* a dualismului, încercînd, în același timp, o definiție mai elastică a acestuia: „Considerăm a fi dualiste toate sistemele în care creația lumii și guvernarea ei *legitimă* sînt alcătuite din două puteri, concepute ca fiind contradictorii, însă uneori complemetare”³. Putem detecta aici o îndepărtare a lui Bianchi de moștenirea lui Pettazzoni, deoarece „ființele supra-umane” sînt înlocuite de „puteri”. În plus, antagonismul radical dintre aceste „puteri” devine oarecum moderat; compromisul metodologic al lui Bianchi se sprijină pe ideea potrivit căreia dualismul religios nu se opune monismului, ci are mai degrabă o „vocație monistă”⁴. Cu toate acestea, dualismul religios, în formularea-i bianchiană, rămîne determinat, în definiția din 1961, ca și în cea din 1958, de valențele originare și creatoare ale principalilor săi actori⁵. Din această perspectivă, în articolul din 1961 Bianchi descrie caracteristicile unei competiții cosmogonice între ființa supremă și demiurgul rival ce împrumută adesea

-
1. Ugo Bianchi, *Il dualismo religioso. Saggio storico ed etnologico*, p. 7.
 2. Mircea Eliade, *Patterns in Comparative Religion*, Lincoln, University of Nebraska Press, 1958, pp. 38-123, capitolul „The Sky and Sky Gods”, și Raffaele Pettazzoni, *Dio*, Roma, 1922; *Saggi di storia delle religioni e di mitologia*, Roma, 1946; și *Onniscienza di Dio*, Torino, 1955.
 3. Ugo Bianchi, „Le dualisme en histoire des religions”, *Revue de l'histoire des religions*, 159, I, (1961), 1-46, acum în Ugo Bianchi, *Selected Essays on Gnosticism, Dualism, and Misteriosophy*, Leiden, E.J. Brill, 1978, pp. 3-48; citatul respectiv se găsește la p. 8.
 4. Ugo Bianchi, „Le dualisme en histoire des religions”, *loc. cit.*, p. 10.
 5. Maria Vittoria Cerutti, „Ugo Bianchi e il dualismo”, în Giovanni Casadio (ed.), *op. cit.*, pp. 291-326, reprezintă un eseu extrem de valoros asupra acestui subiect. Vezi mai ales pp. 298-300, pentru importanța majoră a coordonatelor „creație” și „origini” în definițiile „dualismului” date de Bianchi în decursul anilor.

trăsăturile tricksterului. Astfel, Ugo Bianchi sugerează posibilitatea unei „comparații istorice și tipologice” între demiurgul trickster al etnologiei și arhonteale coțcar al gnozei¹. În plus, încă din 1961, Bianchi exclude ipoteza potrivit căreia curente religioase dualiste își au originea în Iran: „Trebuie să punem deoparte, din principiu, ecuația *dualist = iranian*”². În lucrările *Gnosticism și gândire modernă*: Hans Jonas, *Psihanodia, Experiențe ale extazului și Gnozele dualiste ale Occidentului*, Ioan Petru Culianu a adoptat, în mare măsură, poziția școlii lui Ugo Bianchi, prin încercările-i repetate de critică și respingere a tezelor Școlii germane de istorie a religiilor, potrivit cărora originile gnosticismului s-ar afla în Iran.

Anul 1973 marchează un avans substanțial în eforturile lui Ugo Bianchi de a găsi o definiție a „dualismului” cât mai suplă din punct de vedere metodologic. În articolul „Il dualismo come categoria storico-religiosa”, profesorul italian redefineste conceptul cu pricina astfel: „Sînt dualiste acele concepții care admit o doctrină a două principii”. Ori, într-o manieră mai dezvoltată: „Sînt dualiste religiile și concepțiile de viață potrivit cărora două principii, concepute mai mult sau mai puțin ca fiind coeternă, se află la baza existenței, reale sau «aparente», a ceea ce este și se manifestă în lume”³. Potrivit Vittoriei Cerutti, fostă studentă a lui Ugo Bianchi, iar acum profesoară la Milano, această din urmă definiție avea să dobîndească un statut clasic în manualele de studiu din orice universitate italiană⁴. Așadar, în perioada în care Bianchi a devenit profesorul și magistrul lui Culianu la Universitatea Catolică din Milano, el propunea nu doar o definiție a dualismului mult mai suplă decît cele precedente, dezbărată de bagaju-i fenomenologic, în care „ființele supra-umane” ori „puterile” sînt înlocuite cu „principii”, ci și o tipologie a dualismului, bazată pe un sistem de trei opoziții.

1. Ugo Bianchi, „Le dualisme en histoire des religions”, *loc. cit.*, pp. 12-13.

2. Ugo Bianchi, *ib.*, p. 17.

3. Ugo Bianchi, „Il dualismo come categoria storico-religiosa” [*Rivista di storia e letteratura religiosa*, IX, 1, (1973), 3-16], reluat în Ugo Bianchi, *Prometeo, Orfeo, Adamo. Tematiche religiose sul destino, il male, la salvezza*, *op. cit.*, pp. 38-54; acum în Ugo Bianchi, *Selected Essays on Gnosticism, Dualism, and Misteriosophy*, *op. cit.*, pp. 49-62.

4. Maria Vittoria Cerutti, „Ugo Bianchi e il dualismo”, *loc. cit.*, p. 312.

În efortul său de generalizare și clasificare a dualismelor religioase, Bianchi consideră că doar trei opoziții fundamentale (*radical* versus *moderat*, *dialectic* versus *eschatologic* și *procosmic* versus *anticosmic*) sînt în măsură să dea socoteală de exuberanța luxuriantă a conceptului de „dualism”, din Antichitate pînă la cathari și din Asia pînă în America. În primul rînd, *dualismul radical* (existența a două principii coegale și coetern în zoroastrism, maniheism, mandeism, catharism, orfism și la Empedocle, precum și la Heraclit și Platon) s-ar opune *dualismului moderat* (existența unui principiu primordial, din care cel de-al doilea apare în urma unui accident în neoplatonism, valentinism – „gnosticismul siro-egiptean” – și bogomilism). În al doilea rînd, *dualismul dialectic* (cele două principii coexistă din eternitate, potrivit doctrinelor orfice, heraclitice și platoniciene) se opune *dualismului eschatologic* (al doilea principiu, cel rău, va fi învins la sfîrșitul istoriei în zoroastrism și maniheism). În fine, *dualismul cosmic* (perspectiva pozitivă asupra lumii în zoroastrism) se găsește în opoziție cu *dualismul anticosmic* (perspectiva negativă asupra lumii în maniheism, curente gnostice, bogomilism, la cathari și orficii greci)¹. Vittoria Cerutti crede că această mișcare metodologică reprezintă „formalizarea alternativelor categoriale” din sistemele dualiste; de asemenea, ea este de părere că această inovație clasificatorie „constituie unul dintre avantajele cele mai importante ale fenomenologiei istorice a dualismului”².

Ugo Bianchi stabilea, în 1973, că dualismul religios, în dubla-i calitate de experiență religioasă și de categorie istorico-religioasă, prezintă legături istorice cu alte categorii religioase, precum monoteismul, politeismul ori panteismul³. Zece ani mai tîrziu, scriind în engleză pentru *Enciclopedia religiei* editată de Mircea Eliade, profesorul italian avea să păstreze aproximativ aceeași definiție suplă: „Dualismul poate fi definit ca o categorie din istoria și fenomenologia religiei ce presupune existența a două principii fundamentale cauzale la baza existenței lumii”⁴. El este cel care avea să deschidă însă porțile modernității pentru această

1. Ugo Bianchi, „Il dualismo come categoria storico-religiosa”, *loc. cit.*, pp. 58-61.

2. Maria Vittoria Cerutti, *ib.*, p. 308.

3. Ugo Bianchi, *ib.*, p. 49.

4. Ugo Bianchi, „Dualism”, în Mircea Eliade (ed.), *The Encyclopedia of Religion*, vol. 4, pp. 506-512, vezi citatul de la p. 506.

categorie rătăcitoare prin istoriile religioase ale omenirii și să discute, într-un scurt paragraf, cazul dualismelor moderne. Astfel, în anii '80, Ugo Bianchi înțelege dualismul nu ca pe „o formă de protest împotriva monoteismului”, ci mai degrabă ca pe „o actualizare insuficientă a omnipotenței lui Dumnezeu”. Din această perspectivă, dualismele moderne ale unor Hegel, Nietzsche, Marx și Freud reprezintă o serie de contestări serioase la adresa monoteismului iudeo-creștin¹.

Ne-am îngăduit o abatere destul de generoasă de la cursul firesc al unei postfețe, pentru a da cititorului o idee succintă despre anvergura cercetărilor lui Ugo Bianchi asupra dualismelor, precum și despre maniera în care acestea s-au reflectat în educația academică pe care Ioan Petru Culianu a primit-o în Italia, între 1973 și 1976. Au apărut, pînă acum, cîteva studii importante despre întîlnirea dintre Mircea Eliade și Ioan Petru Culianu, care au descris relația aceasta ca fiind fie formatoare și dinamică, fie complicată și problematică ori simbolică și paradigmatică și, în final, separatoare². În mod necesar, coordonata „românească” a discuției dintre două personalități de marcă, precum Eliade și Culianu,

-
1. Ugo Bianchi, „Dualism”, *op. cit.*, vol. 4, pp. 512.
 2. Următoarele volume pot oferi o imagine clară a relației auctoriale dintre Eliade și Culianu : Ioan Petru Culianu, *Mircea Eliade*, București, Nemira, 1995 (a se vedea „Addenda” cuprinzînd studiul „Mircea Eliade, necunoscutul”, precum și proiectul nefinalizat al unei cărți de dialoguri între cei doi) ; Ioan Petru Culianu și Mircea Eliade (împreună cu Hillary Wiesner), *Dicționar al religiilor*, București, Humanitas, 1993 ; și Ioan Petru Culianu, *Dialoguri întrerupte. Corespondența Mircea Eliade-Ioan Petru Culianu*, Iași, Polirom, 2004. De asemenea, următoarele studii și eseuri sînt în măsură să dea o perspectivă echilibrată și detaliată a întîlnirii dintre cei doi : Sorin Antohi, „Culianu și Eliade. Vestigiile unei inițieri”, postfață a volumului *Mircea Eliade*, Nemira, 1995 (pp. 293-309) ; Matei Călinescu, *Despre Ioan P. Culianu și Mircea Eliade. Amintiri, lecturi, reflecții*, ediția a II-a, revăzută și adăugită, Iași, Polirom 2002 ; a se vedea, de asemenea, și prefața aceluiasi autor la volumul amintit mai sus, *Dialoguri întrerupte*, intitulată „Correspondența Eliade-Culianu”, pp. 5-36 ; Tereza Culianu-Petrescu, „O biografie”, în Sorin Antohi (ed.), *Ioan Petru Culianu. Omul și opera*, Iași, Polirom, 2003, pp. 54-82, precum și contribuția lui Dan Petrescu la același volum, „Ioan Petru Culianu și Mircea Eliade. Prin labirintul unei relații dinamice”, pp. 410-458.

a sporit interesul exercitat de aceasta relație paideică asupra cititorului de limbă română. Cu toate acestea, nu putem ignora maniera substanțială în care activitatea didactică a lui Ugo Bianchi a influențat poziția adoptată de Culianu în respingerea critică a originilor iraniene ale dualismului religios, sau în cercetările sale referitoare la clasificarea dualismului cu ajutorul opozițiilor fundamentale și explicarea luxuriantei multiplicități a acestei concepții religioase, ori în cele despre importanța mitului demiurgului coțcar în această schemă explicativă¹. Cinci ani după redactarea prefeței la *Gnosticism și gândire modernă*, Ioan Petru Culianu pune punct unui alt proiect de anvergură, ediția italiană a *Gnozelor dualiste ale Occidentului*, în maniera-i caracteristică, printr-o altă prefață. În acest text, Culianu îi aduce mulțumiri mai cu seamă lui Ugo Bianchi, cel dintâi *guru* al său în studiul gnosticismului. Delimitările față de magistrul milanez au devenit însă mai precise în textul din 1986: deși Bianchi l-a „convertit” pe Ioan Petru Culianu într-ale dualismului, el nu a obținut decât „o adeziune parțială” la opiniile sale din partea discipolului². De ce s-a convertit Culianu doar „pe jumătate” la viziunea lui Bianchi de studiu al gnosticismului? Se cuvine să ne amintim aici că discursul metodologic al magistrului milanez era alcătuit, în parte, din vocabularul și gramatica fenomenologiei religiilor³, pe câtă vreme Culianu, deși fusese deopotrivă discipolul

-
1. Critica originilor iraniene ale dualismului religios : *Psychanodia I. A Survey of the Evidence Concerning the Ascension of the Soul and Its Relevance*, Brill, 1983, capitolul 2, pp. 16-23 ; *Gnosticismo e pensiero moderno : Hans Jonas*, Roma, 1985, pp. 88-89. Cercetările lui Ioan Petru Culianu referitoare la clasificarea dualismului cu ajutorul opozițiilor fundamentale și explicarea luxuriantei multiplicități a acestei concepții religioase : *Gnozele dualiste ale Occidentului*, Nemira, 1995, pp. 31-33 ; ori cele despre importanța mitului demiurgului coțcar în această schemă explicativă : *Gnozele dualiste ale Occidentului*, *op. cit.*, pp. 33-38, 77-85.
 2. Ioan P. Couliano, *I Miti dei dualismi occidentali dai sistemi gnostici al mondo moderno*, Milano, Jaca Book, 1989, pp. 11-13.
 3. Pentru o analiză mai amănunțită a influenței fenomenologiei religiei asupra gândirii lui Bianchi, a se vedea articolul lui Aldo Natale Terrin, „Fenomenologia «criptica» della religioni in Ugo Bianchi? Interpretazione critica del metodo di studio delle religioni del maestro romano”, în Giovanni Casadio (ed.), *Ugo Bianchi, una vita per la storia delle religioni*, *op. cit.*, pp. 353-391.

„real” al lui Bianchi și discipolul „simbolic” al lui Eliade, s-a străduit să aducă în actualitate și să modernizeze noțiunea de dualism, substituind învechitu-i context fenomenologic cu un cadru teoretic lévi-straussian¹.

Voi cere cititorului încă un răgaz, înainte de a intra în substanța cărții *Gnosticism și gândire modernă*, pentru a spune câteva cuvinte despre Congresul de la Messina, organizat de Ugo Bianchi, cât și despre contribuția lui Hans Jonas la studiul gnosticismului.

Hans Jonas și reinventarea gnosticismului pentru uzul secolului XX

După ce a ținut cursuri despre gnosticism și relațiile acestuia cu iudeo-creștinismul ori cu istoria religiilor vreme de doi ani la Universitatea din Messina, în 1966 Ugo Bianchi a decis să organizeze în orașul

-
1. Ioan Petru Culianu, *Gnozele dualiste ale Occidentului*, op. cit., capitolul X, „Dualismele Occidentului. O analiză sincronică”, pp. 301-307. Iată încă un exemplu ce ilustrează afinitățile subtile dintre Culianu și maestrul său structuralist, Claude Lévi-Strauss: la 11 noiembrie 1986, Ioan Petru Culianu mărturisea, în prefața ediției italiene a acestui volum, mândria de a nu fi citat în referințele-i bibliografice decât un sfert din lecturile sale despre gnosticism (p. 13 în ediția italiană, p. 9 în ediția românească, traducere după originalul franțuzesc, însă cu o prefață adusă la zi, datată 19 septembrie 1989, și redactată după apariția ediției italiene). Zece pagini mai încolo, Culianu încheie capitolul de introducere cu ipoteza potrivit căreia „omul și sistemul de producție mitică se gîndesc ei înșiși și citeodată se re-gîndesc unul pe celălalt” (p. 19 în ediția românească; p. 22 în ediția italiană). Ediția italiană pune parte din fraza de mai sus în ghilimele, însă fără a face trimitere la vreun text anume. În spiritu-i prin excelență ludic, Ioan Petru Culianu face aici o aluzie directă la un pasaj faimos din „Uvertura” primului volum al lui Claude Lévi-Strauss din seria *Mythologiques*, anume *Le cru et le cuit*. Citez: „Nu pretindem defel să arătăm cum gîndesc oamenii în mituri, ci dimpotrivă, cum miturile se gîndesc în oameni, și fără știrea acestora din urmă. Am putea merge și mai departe, după cum am sugerat, făcînd abstracție de orice alt subiect, pentru a considera că, dintr-o anumită perspectivă, miturile se gîndesc între ele” (Paris, Plon, 1964, p. 20).

sicilian un colocviu despre originile gnosticismului. Astfel, Colocviul internațional de la Messina, organizat de catedra de istorie a religiei din cadrul universității locale între 13 și 18 aprilie 1966, și-a propus să depășească deopotrivă teoria „erezologică” despre originile gnosticismului, cât și cea avansată de Școala germană de istorie a religiei. Șaizeci și nouă de savanți¹, cele mai importante nume în domeniu, au răspuns invitației lui Ugo Bianchi și au venit la Messina pentru a redeschide dosarul definiției și originilor gnosticismului². În prima zi, învățații adunați în Sicilia au discutat probleme legate de studiul textelor gnostice, pentru ca în ziua următoare să încerce o redefinire a gnosticismului, într-o paradigmă pur jonasiană, ca răspuns la adresa lucrării prezentate de Hans Jonas despre „Delimitarea fenomenului gnostic – tipologie și istorie”³, precum și o reevaluare a relației dintre acest fenomen și Iran. Prelegerea lui Jonas comunică cititorului impresia unui consens general în lucrările Colocviului de la Messina asupra existenței gnosticismului într-o arie „spațio-temporală” destul de generoasă; mai mult chiar, acest fenomen ar putea fi descris de un corpus mai mult sau mai puțin precis de texte și caracterizat de anumite trăsături definitorii⁴. Drept urmare, în următoarele două zile (15-16 aprilie 1966), participanții la congres au continuat să exploreze conexiunile geografice ale gnosticismului cu comunitatea de la Qumran, cu Ierusalimul sau Egiptul, iar în ultimele două zile să cerceteze legăturile tipologice dintre gnosticism, pe de o parte, iudaism, creștinism și elenism, pe de altă parte.

În ultima zi a Congresului de la Messina, un comitet ad-hoc, compus din Geo Widengren, Hans Jonas, Jean Daniélou, Carsten Colpe, Ugo

-
1. Arnold Kunst numără nu mai puțin de optzeci și cinci de participanți la Congresul de la Messina – probabil pe lângă cei ce-și anunțaseră participarea cu ceva timp înainte –, dintre care un sfert provenind din Italia; vezi recenzia acestuia la volumul Ugo Bianchi (ed.), *Le origini dello gnosticismo. Colloquio di Messina 13-18 Aprile 1966*, Leiden, E.J. Brill, 1967, în *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London*, vol. 31, nr. 3 (1968), pp. 663-665.
 2. Ugo Bianchi (ed.), *Le origini dello gnosticismo. Colloquio di Messina 13-18 Aprile 1966*, ed. cit.
 3. Hans Jonas, „Delimitation of Gnostic phenomenon – typological and historical”, în Ugo Bianchi (ed.), *Le origini...*, pp. 90-104; vezi și discuțiile de după prelegere, pp. 104-108.
 4. Bianchi (ed.), *ib.*, p. 90.

Bianchi și ajutat de Marcel Simon, Henri-Irénée Marrou și alți membri ai întâlnirii, a conceput un document final referitor la folosirea ulterioară a termenilor de *gnoză* și *gnosticism*. Redactat în italiană, franceză, engleză și germană, documentul final recomandă folosirea termenului de *gnosticism* pentru descrierea unui anumit grup de sisteme din secolul al II-lea p.C., pe câtă vreme conceptul de *gnoză* indică „o cunoaștere a misterelor divine rezervată unei elite”. Caracteristica majoră a gnosticismului apare în concepția potrivit căreia „înăuntrul omului se află o știință divină, coborâtă din lumea divină în lumea de aici, ce se supune destinului, nașterii și morții; această știință divină trebuie deșteptată de către contrapartea divină a Sinelui, pentru a fi reintegrată în cele din urmă [în lumea divină]”. „Fundamentul ontologic” al acestei caracteristici este procurat de concepția „degradării divinului”, conform căreia periferia divinului (Sophia) produce lumea de aici în urma unei crize. Pe de altă parte, cunoașterea (*gnosis*) oferită de gnosticism presupune „identitatea divină dintre agentul cunoscător (gnosticul), ceea ce este cunoscut (substanța divină a propriului său sine transcendent) și mijlocul prin care acesta este cunoscut” (gnoza ca revelație). În ultima parte a documentului, savanții de la Messina au acceptat posibilitatea unei *Weltgeschichte* a gnosticismului și au definit dualismul ca fiind „dihotomia sau opoziția principiilor care – coetern sau nu – se găsesc la baza existenței a ceea ce se află în lume”¹.

-
1. Bianchi (ed.), *ib.*, pp. xx-xxxii. Comentatorii acestui text aveau să recunoască în definiția de la Messina influențele puternice exercitate de concepțiile lui Hans Jonas despre gnosticism și de cele ale lui Ugo Bianchi despre dualism. De exemplu, Morton Smith a criticat inconsistența definiției date gnosticismului la congres, obiectînd, pe bună dreptate, deopotrivă faptul că aceasta nu se aplică *tuturor* formelor de gnosticism cunoscute în Antichitate, cît și abuzul de generalizare a identificării dintre cunoscător, obiectul cunoscut și mijlocul de cunoaștere în cazul gnozei valentinienne și basilidiene (vezi recenzia-i la volumul *Le origini* în *Journal of Biblical Literature*, vol. 89, nr. 1, martie 1970, pp. 82-84). În același pagini, Morton Smith oferă una dintre cele mai potrivite și amuzante critici la adresa manierei eclecticice și grăbite de aplicare a metodei jonasiene: „Influența lui Jonas i-a făcut pe cei care au discutat originea gnosticismului [la Messina] să stabilească un «element esențial» sau «tip ideal» și să pornească în căutarea lui într-un sistem religios sau altul. Rezultatul este un *Katzenkonzert* de «origini»

La sfârșitul Conferinței de la Messina, Ugo Bianchi a alcătuit un text despre „Problema originilor gnosticismului” în care relua discuția purtată de savanți în Sicilia despre gnosticism ca fiind caracterizat, în primul rînd, de „o anumită gnoză, fondată pe conceptul antropozofic al con-substanțialității dintre *pneuma* care se găsește în om și *pneuma* divină și de ideea cunoașterii salvatoare prin caracterul natural comun dintre om și divinitate”¹. Întîlnirea de la Messina pare să fi fost clar dominată de concepțiile teoretice și istorice ale lui Hans Jonas și Ugo Bianchi. Sub influența ideilor acestor doi învățați, gnosticismul a fost definit în 1966

contradictorii : orifice, iraniene, iudaice, creștine, samaritene, mesopotamiene, siriene, grecești, șamanice și așa mai departe” (p. 83). Polemica dintre Morton Smith și Ugo Bianchi a continuat pînă în 1978, la Conferința de la Yale, dedicată „Redescoperirii gnosticismului”. Întîi, Ugo Bianchi avea să răspundă criticilor lui Morton Smith, apărînd totodată paradigma jonasiană de interpretare a gnozei, în 1973, la Congresul de la Stockholm, de asemenea despre gnosticism (vezi articolul său, „La terminologie, la définition et la méthode de l'étude du gnosticisme”, în volumul *Proceedings of the International Colloquium on Gnosticism, Stockholm August 20-25 1973*, Stockholm și Leiden, Almqvist & Wiksell, E.J. Brill, 1977, pp. 16-26). Morton Smith i-a răspuns, un an mai tîrziu, la Conferința de la Yale, în articolul „The History of the term Gnostikos”, în Bentley Layton (ed.), *The Rediscovery of Gnosticism II. Sethian Gnosticism*, Leiden, E.J. Brill, 1981, pp. 796-807. Johannes Fabian a criticat ambițiile unei *Weltgeschichte* a gnosticismului dintr-o perspectivă antropologică, aducînd probe etnografice din analiza sa a grupurilor Jamaa din Katanga (Congo), în articolul „An African Gnosis – For a Reconsideration of an Authoritative Definition”, în *History of Religions*, vol. 9, nr. 1 august 1969, pp. 42-58 ; vezi răspunsul lui Ugo Bianchi în „Letter to the Editor”, din *History of Religions*, vol. 9, nr. 4, mai 1970, pp. 365-366. În același an, Gilles Quispel, într-o recenzie a volumului *Le origini...*, aplaudă articolele referitoare la originea iudaică a gnosticismului scrise de Alexander Böhlig, J. Zandée, J. Daniélou, Y. Janssens, George MacRae și Robert M. Grant, însă se arată dezamăgit de absența de la congresul sicilian a doi mari interpreți ai gnozei : Gershom Scholem și Henri-Charles Puech (în *Journal of the American Oriental Society*, vol. 90, nr. 2, aprilie-iunie 1970, pp. 321-322).

1. Ugo Bianchi, „Le problème des origines du gnosticisme”, pp. 1-27, în Bianchi, *Le origini...* ; citatul respectiv se află la p. 3.

ca o formă de cunoaștere cu un caracter extraordinar, practică în cadrul unor grupuri cu poziții polemice, anti-cosmice, anti-iudaice și anti-demiurgice. Accentul major pus de Jonas pe valențele răscum-părătoare ale cunoașterii maschează însă dimensiunea socială și rituală a grupurilor cu caracter gnostic; Culianu va încerca să evite această perspectivă unidimensională, prin interesul său pentru latura practică a gnozei în scrieri precum *Zostrianos*. În final, se cuvine să remarcăm maniera în care Bianchi folosește termeni împrumutați din teologia catolică, precum *consubstanțialitate* și *conaturalitate*, pentru a descrie presupusa identitate „gnostică” dintre om și divinitate. În plus, Bianchi presupune existența unui element stabil de continuitate între dualismul Greciei clasice, exemplificat de minune prin metafora trupului-mormînt (*soma-sema*, temă discutată de Ioan Petru Culianu în *Psihanodia* și *Experiențe ale extazului*), și gnosticism, element manifest în teologia misterior. Astfel, Ugo Bianchi descoperă în textele lui Empedocle o mitologie gnosticizantă a orfismului, datorată deopotrivă antisomatismului funciar al acestui curent religios, precum și conexiunilor tipice gnosticismului dintre „antropozofie/cosmozofie și dualism/monism” din orfism¹.

Am prezentat deja, în urmă cu cîteva pagini, stadiul studiilor despre dualismul religios în academia italiană, în jurul anilor 1973-1976. Într-o manieră asemănătoare, definiția programatică de la Messina este în măsură să ne dea o idee despre paradigma de cercetare a gnosticismului la sfîrșitul anilor '60 și începutul anilor '70, cînd Ioan Petru Culianu s-a decis să studieze această materie. Cum s-a ajuns însă la situația în care lucrările interbelice de extracție heideggeriană ale unui filozof precum Hans Jonas să domine și să formeze concepțiile de bază în studiul istoric al gnosticismului din anii 1960-1970²? Pentru a răspunde la această

-
1. Ugo Bianchi, „Le problème des origines du gnosticisme”, subcapitolul „Le gnosticisme et la Grèce”, pp. 20-23.
 2. Definiția jonasiană a gnosticismului, dată la Messina, a fost și continuă să fie extrem de influentă în cercurile savanților care analizează conținutul documentelor descoperite la Nag Hammadi, în Egipt. Fascinația pe care o exercită se datorează, probabil, următoarelor trei elemente deopotrivă de atrăgătoare și simplificatoare. În primul rînd, „gnosticismul de la Messina” este articulat, în mod fundamental, ca o „cunoaștere” aplicată, în dialog cu doctrinele creștine ori ideile religioase iudaice,

întrebare, îl invităm pe cititor să lase în urmă Universitatea din Messina și să-și îndrepte atenția către lucrarea lui Ioan Petru Culianu despre Hans Jonas.

însă este descris, într-o mai mică măsură, în funcție de practicile rituale și dinamica grupurilor ori comunităților în care au circulat aceste idei „gnostice”. În al doilea rînd, în „gnosticismul de la Messina” mîntuirea omului se petrece exclusiv prin reactivarea scînteii divine și re-integrarea acesteia în economia planului celest ; or, nu toate comunitățile „gnostice” au adoptat această doctrină. În ultimul rînd, definiția dată la Messina prezintă o eleganță sistemică aparte, care identifică, în mod convenabil, revelația gnozei cu gnoza propriu-zisă și cu persoana gnosticului. După 1985, Ioan Petru Culianu a încercat să scape din mrejele atrăgătoare paradigme jonasieni. Pînă în prezent însă, profesori americani de religie încă mai predau cursuri de introducere în gnosticism folosind drept manual demodata monografie a lui Kurt Rudolph, *Gnosis. The Nature & History of Gnosticism* (HarperSanFrancisco, 1987 ; ediția inițială germană a apărut în 1977 ; vezi perspectiva îndeajuns de critică și ironică a lui Culianu asupra acestei lucrări în recenzia sa publicată în *The Journal of Religion*, vol. 70, nr. 2, aprilie 1990, pp. 303-304). Mai mult chiar, în ciuda schimbărilor drastice de perspectivă ale lui Michael Williams și Karen King, care recomandă, dacă nu renunțarea la termenul de *gnosticism*, cel puțin folosirea lui critică, prestigioși profesori americani încă mai publică lucrări de succes dinăuntrul paradigmei jonasieni. Mă refer la lucrarea revoluționară deja citată a lui Michael A. Williams, *Rethinking Gnosticism. An Argument for Dismantling a Dubious Category*, Princeton, Princeton University Press, 1996, precum și la lucida reevaluare a teoriilor despre gnosticism înainte și după publicarea textelor descoperite la Nag Hammadi în cartea lui Karen L. King, *What Is Gnosticism ?*, Cambridge Mass., Harvard University Press, 2003 ; pentru o trecere în revistă a manierei în care aceste lucrări au fost receptate în lumea academică, vezi eseurile reunite de Antti Marjanen în volumul *Was there a Gnostic Religion ?*, Finnish Exegetical Society, Helsinki, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2005. Pe de altă parte, pentru supraviețuirea cu succes a vechii paradigme jonasieni, vezi, printre altele, lucrările lui Bart Ehrman (*Lost Christianities. The Battles for Scriptures and the Faiths We Never Knew*, New York, Oxford University Press, 2003, ori manualul de introducere în studiul Noului Testament, extrem de popular în universitățile americane, *The New Testament. A Historical Introduction to the Early Christian Writings*, ediția a III-a, New York, Oxford University Press, 2004, în special capitolul „From

Cum a definit Culianu gnosticismul între 1975 și 1982 ?

Ioan Petru Culianu își prezintă cartea de față sub forma unei monografii despre *Hans Jonas gnosticus*, sugerînd astfel că va discuta doar despre Hans Jonas ca istoric existențialist heideggerian al religiei și va lăsa deoparte opera filozofului Hans Jonas, dezvoltată după 1955 la New School University din New York. Ca atare, Culianu dorește ca lucrarea lui să devină un „instrument de lucru” pentru studenți, structurat pe două planuri, întii ca o trecere în revistă a fenomenului și istoriei gnosticismului, iar apoi ca o introducere „exhaustivă” privind contribuția lui Hans Jonas la dezvoltarea istoriografiei moderne a gnosticismului¹. Astfel, *Gnosticism și gîndire modernă* nu încearcă să rezolve „problemele istorico-religioase” ale fenomenului gnostic din Antichitatea tîrzie; deși Culianu se va arăta interesat de acest proiect în ultima decadă a vieții sale, aici el se mulțumește să atragă atenția asupra

John's Jesus to the Gnostic Christ”, pp. 176-194), precum și cele ale lui Marvin Meyer (*The Gnostic Discoveries. The Impact of the Nag Hammadi Library*, HarperSanFrancisco, 2005; precum și „Introducerea” la lucrarea-i *The Gnostic Gospels of Jesus. The Definitive Collection of Mystical Gospels and Secret Books about Jesus of Nazareth*, San Francisco, HarperSanFrancisco, 2005; vezi și n. 32, la pp. 288-289, care anunță descoperirea și publicarea iminentă a unei noi evanghelii antice, anume *Evanghelia după Iuda*). Între aceste două poziții opuse se cuvine să menționăm articolul provocator, însă deja depășit, al lui Birger Pearson, „Is Gnosticism a Religion?” (răspunsul său este pozitiv – vezi articolul în Ugo Bianchi, ed., *The Notion of „Religion” in Comparative Research*, Roma, „L'Erma” di Bretschneider, 1994, pp. 104-114), precum și articolul seminal al lui Bentley Layton, „Prolegomena to the Study of Ancient Gnosticism”, în L. Michael White și O. Larry Yarbrough (eds.), *The Social World of the First Christians. Essays in Honor of Wayne A. Meeks*, Fortress Press, 1995, pp. 334-350.

1. Ioan Petru Culianu, *Gnosticismo e pensiero moderno: Hans Jonas*, op. cit., p. 11; v. *supra*, pp. 9-10.

imposibilității de a folosi definiția dată „gnosticismului” la Messina în discuția unei text vestit precum *Evangelia după Toma*¹.

Cum a definit Culianu gnosticismul între 1975 și 1982? Asemenea altor savanți din anii '80 ai secolului trecut, care au contestat imaginea monolitică a gnosticismului, studentul lui Bianchi preferă să vorbească despre un „fenomen istorico-religios al Antichității târzii”, prezent în diverse școli și sisteme gnostice. În lipsa unor hotare precise între ortodoxie și erezie, Culianu crede că se pot stabili fie „interferențe istorice” între gnosticism și creștinism, în special în cazurile evidente ale valentinismului și maniheismului, fie simple „contaminări”, cu precădere în mediile monastice. În plus, într-o lucrare dedicată unui Hans Jonas ce și-a întemeiat cercetarea în mare parte pe scrierile ereziologice, Culianu consideră că publicarea și traducerea textelor descoperite la Nag Hammadi nu scade cu nimic valoarea ereziologilor. Doar aceștia din urmă ar fi în măsură să ofere informații detaliate despre practicile rituale ale gnosticilor, extrem de mitologizate și teoretizate, și

-
1. Ioan Petru Culianu, *ib.*, p. 11. Descoperită în 1945 la Nag Hammadi, împreună cu alte circa cincizeci de traduceri copte ale unor texte grecești, *Evangelia după Toma* a fost tratată cu mare interes de către învățații secolului XX. În 1954, Henri-Charles Puech a fost primul care a identificat textul evangheliei în coptă cu fragmente ale textului grec, descoperite în Egipt, la începutul veacului (cf. Jean Doresse, *Les Livres secrets des gnostiques d'Egypte*, Paris, Plon, 1958; informație preluată din ediția engleză, revizuită și adăugită, *The Secret Books of the Egyptian Gnostics. An Introduction to the Gnostic Coptic Manuscripts Discovered at Chenoboskion*, New York, The Viking Press, 1960, pp. 227-228). Ulterior, o vastă literatură a fost dedicată acestei evanghelii, în Statele Unite. Cităm, printre altele: Steven Davies, *The Gospel of Thomas and Christian Wisdom*, New York, Seabury, 1983; Stephen J. Patterson, *The Gospel of Thomas and Jesus*, Sonoma, Polebridge Press, 1993; Gregory J. Riley, *Resurrection Reconsidered. Thomas and John in Controversy*, Minneapolis, Fortress Press, 1995; April De Conick, *Seek to See Him. Ascent and Vision Mysticism in the „Gospel of Thomas”*, Leiden, Brill, 1996, precum și Elaine Pagels, *Beyond Belief. The Secret Gospel of Thomas*, New York, Random House, 2003. O traducere adnotată în românește se găsește în *Evangelia după Toma*, traducere din limba coptă, studiu introductiv și note de Gustavo-Adolfo Loria-Rivel, Iași, Polirom, 2003.

despre consecințele existențiale din tratatele copte de la Nag Hammadi. Prin atenția pe care o acordă ritualurilor în încercarea de a recupera și înțelege experiențele mistice ale gnosticilor, în special în lucrările *Experiențe ale extazului și Gnosticism și gândire modernă*, Ioan Petru Culianu încearcă să se desprindă, în parte, de „paradigma Messina” de studiu al gnosticismului. Mediile academice nord-americane aveau să dezvolte pe larg această abordare mai cu seamă în anii '90 ai secolului trecut, sub influența lucrărilor teoretice ale Catherinei Bell și a cercetărilor mai aplicate ale lui Jean-Marie Sevrin și John D. Turner¹.

Dincolo de rațiuni ce țin mai degrabă de propensiunile pieței de carte academică în Italia deceniului al nouălea, decizia lui Culianu de a-și deghiza cartea despre Hans Jonas într-un manual despre grupurile religioase eretice ale Antichității timpurii poate fi justificată de calitatea filozofică a textelor gnostice, pe de o parte, dar și de abordarea vădit heideggeriană din scrierile lui Hans Jonas. Adresându-se unui public de neinițiați într-ale gnosticismului, după ce trece în revistă scrierile ereziologilor – Irineu, Tertullian, Clement din Alexandria, Origen, Ippolit

-
1. Culianu, *Gnosticismo*, pp. 18-19; *supra*, pp. 17-18. Se cuvine să adăugăm aici două precizări importante. Polemicile ereziologilor conțin, nu rareori, distorsiuni ori locuri comune retorice defăimătoare la adresa ereticilor, precum cele despre infanticid, avort, sexualitate obscură, de cele mai multe ori împrumutate din registrul polemicilor romane anti-creștine (vezi Norman Cohn, *Europe's Inner Demons. An Enquiry Inspired by the Great Witch-hunt*, London, Heinemann for Sussex University Press, 1975). În al doilea rând, eforturile lui Culianu de a căuta dovezi ale activității ritualice în cadrul narativ al scrierii *Zostrianos* aveau să-și afle ecou în scrieri publicate în următoarele două decade. Astfel, unele dintre textele descrise ca fiind sethiene (*Allogenes*, *Zostrianos*, *Marsanes*, *Melchizedek* și *Evanghelia egiptenilor*) furnizează o întreagă gamă de informații despre o anumită formă de botez. Vezi, în acest sens, Jean-Marie Sevrin, *Le Dossier baptismal séthien : études sur la sacramentaire gnostique*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1986; John D. Turner, *Sethian Gnosticism and the Platonic Tradition*, Québec, Presses de l'Université Laval; Louvain [Belgium], Éditions Peeters, 2001; despre sistemul sethian vezi Hans-Martin Schenke, „Das sethianische System nach Nag-Hammadi-Handschriften”, *Studia Copta* (ed. Peter Nagel, Berlin, 1974), pp. 165-173, și Bentley Layton (ed.), *The Rediscovery of Gnosticism*, volumul 2, *Sethian Gnosticism*, Leiden, Brill, 1981, pp. 457-685.

și Epifaniu, cel care a avut o „cunoaștere de primă mână a cercurilor gnostice” – precum și textele gnostice propriu-zise, din codicele *Askew, Bruce, Berlin* ori din cele treisprezece codice de la Nag Hammadi, Culianu își îndreaptă atenția asupra surselor și caracteristicilor maniheismului și mandeismului¹. Introducerea istorică a lui Culianu din *Gnosticism și gândire modernă* posedă o claritate pedagogică exemplară : autorul prezintă sursele primare relevante pentru studiul gnosticismului în mod succint, trimițând sursele secundare la subsolul paginii ori la sfârșitul volumului. În acest sens, Culianu se întreabă dacă a existat vreodată, cu adevărat, un corp de doctrine ce ar putea fi numit „gnostic”. Sub influența epistemologiei lui Karl Popper², el caută „anumite linii de convergență tematică” ; acestea i-ar permite, în primul rînd, să reducă sistemele descrise în scrierile ereziologice la un model singular, și apoi să verifice, într-o a doua etapă, în ce măsură sursele primare, traduse din greacă în coptă, corespund modelului inițial. Deși Culianu însuși avea să renunțe la această paradigmă de studiu în următorii doi ani, el face cunoscut cititorilor începători într-ale gnosticismului cadrul teoretic în care aceștia pot citi și înțelege *Gnosticism și gândire modernă* pînă la capăt³.

La ce rezultate ajunge Culianu cu ajutorul epistemologiei popperiene și al schemei inductive împrumutate de la Ugo Bianchi ? Istoricul

-
1. Culianu, *Gnosticismo*, pp. 18-20 ; *supra*, pp. 18-19. Vezi și Bentley Layton, *The Gnostic Scriptures. A New Translation with Annotations and Introductions*, Garden City, N.Y., Doubleday, 1987, pp. 202-214.
 2. Karl R. Popper, *The Logic of Scientific Discovery*, New York, Basic Books, 1959, capitolul „Degrees of Testability”. În prima jumătate a anilor '80, Ioan Petru Culianu a mai făcut apel la metodologia popperiană, cu ajutorul căreia încerca să elimine datele de cercetare „inutile” prin falsificarea lor consecutivă ; vezi, de pildă, Ioan Petru Culianu, *Mircea Eliade*, Nemira, 1995, p. 23 ; precum și Eduard Iricinschi, „În căutarea unei științe universale a religiei : Mircea Eliade, Ioan Petru Culianu și *Enciclopedia religiei*”, p. 249, în Ioan Petru Culianu, *Cult, magie, erezii. Articole din enciclopedii ale religiilor*, Iași, Polirom, 2003.
 3. Desigur, cititorul interesat de gnosticism încă mai poate apela la *Gnosticism și gândire modernă* cu mare folos. Se cuvine însă să adauge, pentru început, lucrările de maturitate ale lui Ioan Petru Culianu despre gnosticism (*Gnozele dualiste ale Occidentului și Arborele Gnozei*), pentru a continua cu mai recente lucrări ale lui Michael A. Williams și Karen L. King (vezi *supra*, p. 212, n. 2).

religiilor compune un cadru teoretic ce conține cele mai importante trăsături ale doctrinelor cosmice: geneza transcendențială a lumii și a omului; doctrina separării cosmosului într-o zonă inferioară și una superioară; doctrina consubstanțialității divine dintre om și lumea eonilor; doctrina salvării, ce constă în revelarea cunoașterii (gnoza) despre originea și esența transcendențială a omului, ca și doctrina referitoare la itinerariul sufletului după moarte sau la eliberarea extatică a acestuia în timpul vieții prin acte rituale (eschatologie individuală). Cititorul volumelor *Psihanodia* și *Experiențe ale extazului* își va aminti, fără îndoială, că Ioan Petru Culianu a folosit motive teoretice similare în procesul de explorare a „demonizării cosmosului”, a „ascensiunii sufletului în misterele Antichității târzii”, a „zborului magic” ori a „incubației și catalepsiei”¹. Suprapunerile tematice ale acestor trei lucrări, redactate aproape simultan, sugerează intensă continuitate din cercetările despre religiile Antichității târzii, întreprinse de Culianu între 1975, anul susținerii tezei despre Hans Jonas la Universitatea Catolică din Milano, și 1983, anul în care și-a susținut teza de doctorat la Sorbona. De asemenea, în tot acest răstimp, unitatea analizelor lui Culianu a purtat pecetea influenței lui Ugo Bianchi, vădită în critica pe care a adus-o Școlii germane de istoria religiilor, în respingerea ipotezei potrivit căreia originile dualismului religios antic s-ar afla în Iran, precum și în atenția acordată dualismului grecesc, de expresie orfică ori platoniciană².

Pentru a ne întoarce la volumul de față, se poate observa că tipul ideal al gnosticismului propus de Culianu presupune, încă din 1975, o perspectivă sistemică *in nuce*, care avea să-și afle dezvoltarea deplină în *Arborele Gnozei*. În *Gnosticism și gândire modernă*, Ioan Petru Culianu oferă o schiță generală a trăsăturilor comune celor mai multe sisteme gnostice, pornind de la descrierea detaliată a sistemului basilidian. În ciuda armăturii epistemologice de extracție popperiană, inferența unui

-
1. Ioan Petru Culianu, *Psihanodia*, Nemira, 1997, partea a II-a, pp. 73-129; *Experiențe ale extazului*, Polirom, 2004, capitolele 2-7.
 2. Vezi, mai cu seamă, capitolul „Iatromanții” din Ioan Petru Culianu, *Experiențe ale extazului* (pp. 29-52). Înclinarea lui Bianchi de a stabili o conexiune morfologică între orfici, Emplodocle, Platon, gnostici, manihei și catharii de mai târziu transpare din lucrările sale despre dualismul religios, anume *Il dualismo religioso* (1958 [1952]) și *Prometeo, Orfeo, Adamo* (1976).

sistem gnostic pornind doar de la un sistem basilidian are nevoie de argumente suplimentare. Drept urmare, autorul trece în revistă sistemele sethiene – care ar prezenta o gnoză cu tendințe speculative, conceptuale și filozofice, opunându-se astfel sistemelor barbelognostice. Sistemul de generalizare inductivă, împrumutat de la Bianchi, îl poartă pe Culianu către analiza sistemelor ofite și a școlilor valentinieni apusene și răsăritene, pentru a ajunge, în cele din urmă, la distincția lui Hans Jonas dintre „gnosticismul siro-egiptean” (școlile valentinieni și ofite) și „gnosticismul iranic” (sethiinii și manihei). Distanțându-se de pozițiile interbelice ale lui Jonas, Ioan Petru Culianu cere cititorilor săi studenți să folosească acești termeni cu precauție metodologică, fiind de acord că ei ar indica mediul geografic în care școlile cu pricina s-au dezvoltat, dar nu spun prea multe despre originile lor¹. În egală măsură, se poate observa că definiția gnosticismului furnizată de Ioan Petru Culianu păstrează parametrii discursului religios : trăsăturile principale ale acestui curent religios sînt reprezentate de istoria unei geneze, de trei doctrine centrale și de o eschatologie. În final, Ioan Petru Culianu urmează îndeaproape definiția gnosticismului dată la Messina, însă încearcă să o facă mai suplă, renunțînd la multe dintre concepțiile filozofice de extracție heideggeriană cu care Ugo Bianchi și-a încărcat viziunea despre gnosticism.

Caracterul de teză academică al lucrării *Gnosticism și gândire modernă* răzbate din grija cu care Ioan Petru Culianu prezintă mai întîi cititorilor săi sursele primare, deopotrivă cele ereziologice și cele „eretice”, în coptă², pentru a le oferi mai apoi o introducere referitoare la sursele secundare, vorbind mai ales despre criteriile de organizare a studiilor despre gnosticism în secolul XX³. În prima jumătate a anilor '70, Ugo Bianchi făcea referire la două teorii fundamentale despre originea gnosticismului : teza „ereziologică” și teza „istorico-religioasă”, adăugînd o a treia ipoteză, pusă în circulație mai ales după publicarea documentelor

-
1. *Gnosticismo*, pp. 24-28 ; *supra*, pp. 26-30. Se cuvine, de asemenea, adăugat că Ioan Petru Culianu însuși a renunțat la această distincție jonasiană în lucrările sale ulterioare ; în plus, astăzi termeni precum *gnosticism siro-egiptean* și *gnosticism iranic* au ieșit complet din discursul academic de expresie engleză.
 2. *Gnosticismo*, pp. 20-28 ; *supra*, pp. 22-30.
 3. *Ib.*, pp. 28-32 ; *supra*, pp. 30-34.

de la Nag Hammadi, ce privește gnosticismul ca pe o variantă a iudaismului apocrif¹. La rîndul său, Culianu avea să urmeze taxonomia profesorului său, rafinînd-o pe alocuri. Astfel, Culianu folosește celebra formulă a savantului german Adolf von Harnack (gnosticismul ca o „elenizare acută a creștinismului”) pentru a descrie teza ereziologică, ce vede gnosticismul ca pe o erezie creștină. Apoi, cu o minuțiozitate demnă de subiecții lucrării sale, Culianu se apleacă asupra tezei istorico-religioase care privește gnosticismul ca pe un fenomen religios independent de creștinism, pentru a distinge cinci ramuri separate ale susținătorilor acestei poziții: cei care caută originile gnosticismului în Babilonia și Egipt; Școala germană de istorie a religiei, care a sugerat o origine iraniană; cei care privesc gnosticismul ca pe un curent religios ebraic; cei care contrazic teza originii iudaice a gnosticismului, din cauza anti-iudaismului său pronunțat; și cei ce consideră că gnosticismul a apărut într-un mediu predominant greco-elenistic (Ugo Bianchi, printre alții)². După ce trece în revistă pozițiile de mai sus, Culianu definește gnosticismul ca pe o religie de sine stătătoare, provenită din iudaism, precum creștinismul, ce a prins rădăcini cu Simon Magul și a produs, prin filiera neoplatoniciană, texte metafizice profunde. Odată cu formarea ortodoxiei creștine în secolul al II-lea, s-a petrecut și o „creștinizare intensă a gnozei”; cu toate acestea, Ioan Petru Culianu privește gnosticismul și creștinismul ca fiind două religii incompatibile între ele³.

„Jonas gnosticus” și Heidegger

Născut în 1903 la Mönchengladbach, filozoful evreu Hans Jonas a studiat întâi la Freiburg, cu Edmund Husserl, pentru ca mai apoi să-l urmeze pe discipolul acestuia, Martin Heidegger, la Marburg, alături de

1. Ugo Bianchi, *Prometeo, Orfeo, Adamo, op. cit.*, pp. 28-29.

2. *Gnosticismo*, pp. 28-32. A se compara această taxonomie cu cea oferită de Michel Tardieu, Jean-Daniel Dubois, *Introduction à la littérature gnostique : collections retrouvées avant 1945*, pentru istoria cuvîntului *gnostic* (Paris, Le Cerf, 1986).

3. *Gnosticismo*, p. 32; *supra*, p. 36.

un cerc de studenți devotați filozofului existențialist german¹. Încă de tânăr, Hans Jonas a înțeles că studiul filozofiei nu poate avea loc independent de studiul fenomenelor religioase, astfel că fericita sa întâlnire cu influentul profesor Martin Heidegger avea să-și afle ecou în întâlnirea de la Marburg cu Rudolf Bultmann, unul dintre cei mai importanți teologi germani, care a schimbat studiul critic al Noului Testament în secolul XX în mod drastic². Această conjuncție fericită a făcut ca Hans Jonas să devină, în același timp, student a două dintre cele mai strălucite minți ale Germaniei interbelice. În această calitate, între 1924 și 1926, Jonas a pregătit o lucrare de seminar pentru Bultmann, despre gnosticism în *Evangelhia după Ioan*, folosind sursele mandeene, proaspăt

-
1. Am preluat datele biografice și bibliografice ale lui Hans Jonas din articolul „Jonas, Hans” al lui Christian Wisse, publicat în ediția a II-a a *Enciclopediei religiei*, editată de Lindsay Jones, Macmillan Reference USA, Thomson Gale, vol. 7, pp. 4947-4950. Cititorul interesat de detalii suplimentare despre viața și opera lui Jonas din perspectivă autobiografică poate apela la contribuția filozofului la Congresul de la Stockholm („A Retrospective View”, în *Proceedings of the International Colloquium on Gnosticism*, Almqvist & Wiksell International, Stockholm, 1977, pp. 1-15), ori la cartea sa mai târzie de amintiri și dialoguri (Hans Jonas, *Erinnerungen. Nach Gesprächen mit Rachel Salamander*, Insel Verlag, Frankfurt am Main și Leipzig, 2003). Următoarele două volume colective oferă, de asemenea, o bună perspectivă asupra biografiei și operei lui Hans Jonas: Wolfgang Erich Müller (ed.), *Von der Gnosisforschung zur Verantwortungsethik* (Stuttgart, 2003); și Christian Wisse, Eric Jacobson (eds.), *Weiterwohnlichkeit der Welt* (Berlin, 2003). Pentru influența lui Heidegger, vezi Richard Wolin, *Heidegger's Children: Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas, and Herbert Marcuse*, Princeton, Princeton University Press, 2001.
 2. Se cuvine să adăugăm că Jonas se referă aici la un amestec educațional cosmopolit, compus din profeții religiei iudaice, filozofia religioasă a lui Martin Buber, precum și filozofia kantiană; vezi „A Retrospective View”, pp. 2-3. Capitolul 3 din volumul de amintiri citat mai sus al lui Hans Jonas, intitulat „Zwischen Philosophie und Zion: Freiburg-Berlin-Wolfenbüttel”, prezintă pe larg începuturile celor șapte ani de studiu ai săi în universitățile nemțești (1921-1928), precum și cursurile de filozofie urmate de Jonas la Freiburg, cele despre Talmud și istorie iudaică la Universitatea din Berlin; vezi Jonas, *Erinnerungen*, pp. 79-107.

descoperite de M. Lidzbarski¹; lucrarea avea să ducă la proiectul unui text de dimensiuni mai mari, despre opoziția dintre credință și cunoaștere (*pistis* versus *gnosis*). În acest fel, Jonas a ajuns la proiectul unei disertații doctorale despre sensurile „gnostice” ale cuvântului *gnosis* („cunoaștere”), intitulată *Der Begriff der Gnosis (Conceptul de gnoză)*. În final, teza de doctorat a lui Hans Jonas a tratat în special despre conceptul de cunoaștere mistică la filozofii de seamă ai secolelor al III-lea și al IV-lea p.C., fiind transformată ulterior în volumul al II-lea al lucrării sale despre gnosticism scrise în germană și publicate mult mai târziu, abia în 1954². Din 1928, dată la care a terminat de scris teza de doctorat, și pînă în 1933, Hans Jonas a purces la pregătirea textului disertației pentru publicare, fiind nevoit astfel să înfățișeze în amănunt întreg eșafodajul gnozei mitologice din secolul al II-lea p.C. Această introducere istorică, prezentată inițial doar ca anexa unei cercetări interbelice de natură filozofico-teologică, a devenit faimoasa lucrare a lui Hans Jonas din 1934, *Gnoză și spiritul Antichității târzii*, care avea să influențeze într-o manieră covârșitoare cercetările despre gnosticism în secolul XX³.

Primul volum din *Gnoză și spiritul Antichității târzii* a deprovincializat studiul gnosticismului cu ajutorul conceptelor specifice gândirii lui Heidegger, mutînd centrul de greutate al cercetărilor din sfera teologiei către cea a istoriei religiei, așa cum a fost aceasta practică de

-
1. Mark Lidzbarski, *Das Johannesbuch der Mandäer*, Giessen, A. Töpelmann, 1915; Mark Lidzbarski, *Ginzâ, der Schatz, oder das Grosse Buch der Mandäer*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht; Leipzig, J. C. Hinrichs, 1925.
 2. Hans Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist*, II/1: *Von der Mythologie zur mystischen Philosophie*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1954.
 3. Hans Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist*, I: *Die mythologische Gnosis, mit einer Einleitung zur Geschichte und Methodologie der Forschung*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1934. Primul volum se deschide cu o prefață de Rudolf Bultmann și anunță că volumul următor, deja în tipografie, va trata despre „transformări ale gnozei în gândirea Antichității târzii”; după cum am menționat deja, volumul cu pricina avea să apară abia peste douăzeci de ani. Amănunte suplimentare despre lucrul lui Jonas la teza-i doctorală sub îndrumarea lui Heidegger se găsesc în capitolul IV din volumul său de amintiri, „Marburg: Im Bannkreis Heideggers und der Gnosis” (vezi Jonas, *Erinnerungen*, pp. 108-128).

Școala germană la începutul secolului XX. Istoricii bisericii de pînă la Hans Jonas au avut tendința naturală de a adopta teza ereziologică, în acord cu care originile gnosticismului – ca și cele ale oricărei alte „erezii” – s-ar găsi într-o deviere ulterioară de la ortodoxia creștină originară. Printr-o fericită coincidență, teza ereziologilor a fost contestată în 1934 nu doar de cartea lui Hans Jonas, ci și de volumul lui Walter Bauer, *Ortodoxie și erezie în creștinismul timpuriu*, lucrare ce a chestionat unitatea originilor creștine și a pus în evidență, pentru prima oară, diversitatea grupurilor creștine și iudaic-creștine în primele trei secole după Isus Cristos¹. Împreună, cărțile publicate de Hans Jonas și

-
1. Walter Bauer, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*, Tübingen, Mohr, 1964 [1934], a fost tradusă în engleză de o echipă de savanți din cadrul „Seminarului de la Philadelphia despre Originile Creștine”, sub titlul de *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity*, Philadelphia, Fortress Press, 1971. Ipoteza de lucru a lui Walter Bauer este deopotrivă simplă și revoluționară, propunînd înțelegerea ereticilor „în termenii propriei lor epoci, fără a-i judeca prin intermediul doctrinei eclesiastice în dezvoltare ori ai acelor doctrine care au devenit mai tîrziu literă de lege” (p. xxii în ediția engleză). Drept urmare, Walter Bauer purcede la o lectură „printre rînduri” a scrierilor ereziologice, căutînd să pună în evidență vocile suprimate ale ereticilor printr-o nouă analiză a manierei clasice de demonizare a lor în scrierile patristice. El înlocuiește secvența ereziologică potrivit căreia ereziile se dezvoltă din interpretarea greșită a unei presupuse ortodoxii apostolice originare, de-a lungul traseului „necredință – credință corectă – credință eronată”, cu o teză „geografică”, după care ortodoxia creștină s-ar fi situat mai cu seamă în Roma primelor secole, pe cîtă vreme provinciile Imperiului Roman s-ar fi bucurat de o mai mare diversitate de idei, opinii și practici creștine. Lumea academică din Statele Unite a luat în considerare această lucrare esențială abia mult după 1971. Apoi, deși teza lui Bauer („erezia” a constituit substanța creștinismului timpuriu într-o mult mai mare măsură decît au lăsat de bănuît scrierile patristice) a devenit monedă curentă în învățămîntul universitar american, ea a fost rafinată, îmbogățită ori chiar contrazisă în chipuri felurite de savanți precum Alain le Boulluec (*La notion d'hérésie dans la littérature grecque des IIe-IIIe siècles*, Paris, Études augustiniennes, 1985), Elaine Pagels (*The Gnostic Gospels*, New York, Random House, 1979), Elizabeth Clark (*The Origenist Controversy. The Cultural Construction of an Early Christian Debate*, Princeton, Princeton University Press, 1992),

Walter Bauer în 1934 au deschis porțile unei reevaluări fenomenologico-istorice a începuturilor creștine, stabilind în același timp noi căi de cercetare și înțelegere non-teologică ale formării canonului și ortodoxiei în primele patru secole ale acestei religii. Avantajul substanțial dobândit de Hans Jonas prin folosirea terminologiei filozofice heideggeriene avea să scadă însă în mod vizibil după descoperirea textelor copte de la Nag Hammadi, în 1945, și interpretarea lor ulterioară, în anii '80 și '90, în cheie predominant istorică și sociologică¹. De asemenea, Hans Jonas a publicat în 1958 o versiune americană a cărții sale despre gnoză, intitulată *Religia gnostică*; în ediția a doua a acestui volum, din 1962, el a încorporat analiza câtorva texte copte de la Nag Hammadi și a renunțat la accentele vădit heideggeriene, fără a schimba însă în chip spectaculos cadrul interpretativ al gnosticismului, așa cum îl descrisese cu peste două decenii în urmă².

Înainte de a purcede la o descriere sumară a manierei în care Hans Jonas a înfățișat gnoza Antichității târzii, se cuvine să ne amintim că intenția fundamentală a filozofului evreu german nu a fost aceea de a prezenta istoria ori de a trasa sociologia unui fenomen religios antic, ci

Daniel Boyarin (*Border Lines. The Partition of Judaeo-Christianity*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2004), ori Denise K. Buell (*Making Christians. Clement of Alexandria and the Rhetoric of Legitimacy*, Princeton, Princeton University Press, 1999). De asemenea, între timp au apărut lucrări mult mai nuanțate despre începuturile creștinismului în Roma; vezi, de pildă, Peter Lampe, *From Paul to Valentinus. Christians at Rome in the First Two Centuries*, Minneapolis, Fortress Press, 2003, precum și John R. Curran, *Pagan City and Christian Capital. Rome in the Fourth Century*, New York, Oxford University Press, 1999.

1. Christian Wisse, „Jonas, Hans”, în *Encyclopedia of Religion*, editată de Lindsay Jones, Macmillan Reference USA, Thomson Gale, vol. 7, p. 4948b.
2. Hans Jonas, *The Gnostic Religion. The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*, Boston, Beacon Press, 1970 [1962, 1954]. Recenzia extrem de detaliată a lui Ioan Petru Culianu la traducerea italiană a acestui volum reprezintă probabil unul dintre primele texte ale istoricului religiei despre gnosticism. Publicat în 1975 (*Aevum*, 49/1975, pp. 585b-587b), textul lui Culianu atestă interesul timpuriu al acestuia pentru opera filozofic-religioasă a lui Hans Jonas, dezvoltat pesemne la sugestia lui Ugo Bianchi.

de a interpreta o sumă de texte patristice, copte, maniheene și mandeene, prin grila filozofiei existențialiste heideggeriene și a organiza ulterior această interpretare potrivit categoriilor Școlii germane de istorie a religiilor.

Așadar, Hans Jonas a înțeles conceptul grec de *gnosis* în cadrul dualismului religios ca fiind o „cunoaștere secretă, revelată și mîntuitoare”, asemănătoare celei transmise în religiile misterelor, despre „creația lumilor superioare” reflectată în facerea lumii inferioare, și implicit, în condiția umană. În plus, potrivit lui Jonas, cunoașterea aceasta secretă nu rămîne defel pasivă, ci se înscrie într-o economie dinamică a gnozei, în care divinitatea irosește parte din „cunoaștere” la un moment dat. Pierderea cu pricina se va traduce ulterior printr-o creație demiurgică strîmbă, caracterizată în principal de absența gnozei ; prin urmare, condiția omului în interiorul acestei creații catastrofice și devoluționare este cea a unui exilat în căutarea perpetuă a cunoașterii adevărate¹. Dualismul religios, descris de Jonas fie ca „prim principiu existențial și invariant al gnosticismului” ori, mai poetic, ca „temă centrală în simfonia gnosticismului”, prezintă în acest caz un aspect dublu, de vreme ce exprimă deopotrivă tensiunea dintre omul exilat și lume și pe cea dintre lume și Dumnezeu, dar și o natură prin excelență antitetică, iar nu complementară. Bineînțeles, dezbinarea dintre om și lume este imaginea în oglindă a opoziției dintre cosmos și Dumnezeu². Pe lângă doctrina perfecte transcendențe divine inițiale, afectată de creația accidentală a lumii guvernate de arhonți și demiurghi, și a transcendenței omului, mitul gnostic mai conține și episodul final al mîntuirii omului, prin intermediul cunoașterii speciale, *gnosis*³.

-
1. Hans Jonas, „Delimitation of the Gnostic Phenomenon – Typological and Historical”, în Ugo Bianchi (ed.), *Le origini dello gnosticismo. Colloquio di Messina 13-18 Aprile 1966*, Leiden, E.J. Brill, 1967, pp. 90-104 ; vezi pp. 90-92, pentru cele de mai sus.
 2. Hans Jonas, „Delimitation of the Gnostic Phenomenon”, p. 94 ; a se observa deosebirea dintre radicalismul ontologic al lui Jonas, în descrierea opoziției exclusive a celor două principii, și poziția mult mai moderată a lui Ugo Bianchi, potrivit căreia ar exista felurite grade de complementaritate între cele două principii creatoare.
 3. Hans Jonas prezintă scenariul căderii articulat fie în jurul figurii feminine a Sophiei, fie al figurii masculine a unui Anthropos ; în orice caz, cea dintîi pare a se bucura de o mai mare atenție din partea ereziologilor.

În secțiunea precedentă am prezentat mitul gnostic, așa cum a fost acesta rezumat de Hans Jonas la întâlnirea de la Messina din 1966. Cititorul este invitat să recunoască eleganța clasică a scenariului jonasian, bine șlefuit și ancorat deopotrivă în conceptele cuceritoare ale lui Martin Heidegger și în reevaluarea protestantă a Noului Testament de către Rudolf Bultmann. De asemenea, cititorul poate deja bănuși că perfecțiunea narativă a mitului gnostic, care începe cu o devoluție ontologică accidentală și ia sfârșit printr-o integrare salvatoare mediată prin cunoaștere, a exercitat în ultimii șaptezeci de ani o fascinație greu de spulberat asupra învățaților preocupați de înțelegerea documentelor de la Nag Hammadi ori a textelor ereziologice. Pentru savanții din școala lui Hans Jonas, printre care, în anii '80, îi numărăm deopotrivă pe Ugo Bianchi și pe Ioan Petru Culianu, în Antichitate a existat nu doar un mit gnostic principal, manifestat platonician în felurite forme și înfățișări, ci o religie de sine stătătoare, numită „gnosticism”. Care au fost însă elementele fundamentale ale acestei religii, potrivit reconstrucției lui Hans Jonas?

Primul capitol al volumului I din *Gnoză și spiritul Antichității târzii* de Hans Jonas, intitulat, într-un mod pe cât de ceremonios pe atât de promițător, „Logosul gnozei”, anunță o trecere în revistă a cuvintelor-cheie din imaginarul gnostic, ilustrată cu exemple luate cu precădere din literatura religioasă mandeană¹. Conceptul de „viață străină”, unul

Astfel, confruntarea dintre Sophia și divinitățile superioare implică un schimb intens de strategii, șiretenie și păcăleală. Ioan Petru Culianu a fost desigur sedus de figura tricksterului feminin, Sophia, prezentată de Jonas în 1966 după cum urmează: „Jocul întrepătruns al acestor două tendințe [Sophia *versus* eoni], alcătuit dintr-o serie prelungită de manevre și contra-manevre de-a lungul întregului proces, constituie o temă principală a narațiunii gnostice. În elaborarea lui imaginativă, se poate observa un simț acut pentru folosirea strategiilor de ambele părți: chiar și strategia mintuirii cuprinde un element de șiretenie și păcăleală” – Hans Jonas, „Delimitation of the Gnostic Phenomenon”, p. 96. Pentru perspectiva lui Ioan Petru Culianu asupra Sophiei ca trickster feminin, vezi *Gnozele dualiste ale Occidentului*, Nemira, 1995, pp. 114-116.

1. Hans Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist*, I: *Die mythologische Gnosis, mit einer Einleitung zur Geschichte und Methodologie der Forschung*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1934, capitolul 1, „Der Logos der Gnosis”, pp. 94-140.

dintre cele mai importante „cuvinte-simbol ale discursului gnostic”, ilustrat de concepte gnostice precum „Dumnezeul străin” ori „Tatăl necunoscut”, are menirea să sugereze situația străinului alungat din transcendență, pierdut în lumea aceasta ca într-o țară străină și rătăcit într-un peisaj complet neprimitor. Jonas folosește această metaforă pentru a descrie în egală măsură originea transcendentă a sufletului, cât și condiția sa alienată în lumea de aici ori în trupul uman¹. „Lumea de aici”, „lumea de dincolo”, „eonii” și „sălășluirea” constituie alte cuvinte-cheie din vocabularul gnostic întrebuițat de Hans Jonas, direct corelate cu destinațiile inițiale, temporare și finale ale sufletului rătăcitor în periplu-i cosmic². În toate aceste peripeții ontologice, sufletul gnosticului trece printr-o fază de „amestec” și „împrăștiere”, în care atenția îi este „distrasă” de griji ori alte divertismente superficiale³. Odată aflat în această fază distructivă, sufletul intră în „cădere” liberă, „scufundându-se” tot mai mult „într-o viață străină”⁴. Pierdut într-o cunoaștere inutilă și periferică, plin de „deznădejde”, „furie” și „dor de casă”, sufletul gnosticului devine „insensibil”, „amortește” și cade pradă unei irezistibile narcolepsii⁵. Din acest „somm” nu-l poate „trezi” decât o „chemare din afară”, dublată de sosirea fericită a unui „mesager” din „lumea de dincolo”, un „mîntuitor” care va pregăti calea de întoarcere pentru sufletul rătăcit al gnosticului. În plus, „chemarea din afară” îi va oferi acestuia din urmă informația „uitată” despre originea divină a omului, „promisiunea mîntuirii” precum și „instrucția practică”, de natură rituală, necesară pentru „ascensiunea” sufletului înapoi, în „lumea de dincolo”⁶.

-
1. Hans Jonas, *ib.*, pp. 96-97 ; *The Gnostic Religion*, pp. 49-51.
 2. Hans Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist*, I, pp. 98-102 ; *The Gnostic Religion*, pp. 51-56.
 3. Hans Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist*, I, pp. 104-105 ; *The Gnostic Religion*, pp. 58-62.
 4. Hans Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist*, I, pp. 105-109 ; *The Gnostic Religion*, pp. 62-65.
 5. Hans Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist*, I, pp. 109-115 ; *The Gnostic Religion*, pp. 65-73.
 6. Hans Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist*, I, pp. 120-134 ; *The Gnostic Religion*, pp. 74-86. Mitul fondator al studiului academic al gnosticismului, pus în circulație de Hans Jonas, prezintă omul aruncat în lume, intoxicat de ignoranță și uitare, pînă ce primește o chemare de

În toiul prezentării acestui eșafodaj elaborat, în varianta americană din volumul *Religia gnostică*, Hans Jonas se oprește un moment, pentru a medita inocent asupra posibilității de a compara situația gnostică a sufletului aruncat în lume cu conceptul heideggerian de *Geworfenheit*¹. La sfîrșitul aceluiași volum, într-un epilog intitulat „Gnosticism, existențialism și nihilism”, Hans Jonas mărturisește a fi descoperit în studiile filozofice heideggeriene de natură existențialistă o cheie de interpretare care i-a deschis calea către înțelegerea gnosticismului. Cheia hermeneutică folosită de Jonas în descifrarea atît a textelor mandeene, cît și a codului gnostic, provine din faimosul capitol 38 al opului *Ființă și timp* de Martin Heidegger, despre „decădere și starea de aruncare în lume” prin sporovăială, curiozitate și ambiguitate. În acest loc, Heidegger critică atît cunoașterea zadarnică a „celor mai străine culturi”, precum și încercările vane de a amesteca, într-o „sinteză”, elemente străine cu cele ale culturii autohtone germane, cu scopul de a conduce la auto-iluminarea finală a *Dasein*-ului. Dimpotrivă, argumentează Heidegger, curiozitatea versatilă și posesia superficială a tot felul de informații nu reprezintă decît o schimonoseală a „cunoașterii universale a *Dasein*-ului”, care nu poate conduce finalmente decît la „liniștirea” și „alienarea” (*Entfremdung*) *Dasein*-ului, îndepărtîndu-l de „autenticitate și posibilitate”². Dincolo de jargonul filozofic extrem de specializat al celor de mai sus, se poate presupune că provincialismul, critica interbelică a modernității și a cosmopolitismului, precum și naționalismul german, infiltrate în scrierile lui Heidegger, au devenit, sub pana entuziastă a tînărului Hans Jonas, grile de interpretare ale textelor religioase man-

dincolo care îl trezește, îi amintește de originea-i divină și îi arată calea către eliberare. Derivată din texte mandeene tîrzii, doctrina lui Jonas reflectă mai degrabă starea tensionată a evreilor din Republica de la Weimar, exilați într-o țară străină și sfîșiați între noua identitate națională germană și cea religioasă iudaică (vezi Richard Wolin, *Heidegger's Children: Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas, and Herbert Marcuse*, PUP, 2001).

1. Hans Jonas, *The Gnostic Religion*, p. 64, vezi și n. 19.
2. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 2001, capitolul 38, „Das Verfallen und die Geworfenheit”, pp. 175-180; citatul comentat se găsește la pagina 178.

deene, iar mai târziu, elemente fundamentale în construcția modernă a conceptului de „gnosticism”¹.

De ce s-a despărțit Zostrianos de Heidegger?

Potrivit lui Culianu, interpretarea dată gnozei de Hans Jonas a produs o „perturbare” semnificativă a studiilor ulterioare despre gnosticism, prin faptul că a cerut cititorilor să se identifice cu situația existențială a

1. După cel de-al doilea război mondial, specialiști de marcă și filozofi importanți nu au încercat să izoleze opera filozofică fundamentală a lui Martin Heidegger de adeziunea sa necondiționată, după 1933, la național-socialismul lui Adolf Hitler. Nume precum Karl Löwith, Karl Jaspers, Hans Jonas, Herbert Marcuse, Jürgen Habermas, Otto Pöggeler, Hans-Georg Gadamer, Pierre Bourdieu, Emmanuel Lévinas ori Jacques Derrida au încercat să resitueze adeziunea lui Heidegger în contextul ei istoric, dar și să reevalueze filoanele gândirii heideggeriane prin filtrul deciziilor sale politice din anii 1930. Vezi, pentru contribuțiile lor, următoarele volume: Günther Neske și Emil Kettering (ed.), *Martin Heidegger and National Socialism. Questions and Answers*, New York, Paragon, 1990 [publicată întâi în 1988, în germană, sub titlul de *Antwort. Martin Heidegger im Gespräch*], și Richard Wolin (ed.), *The Heidegger Controversy. A Critical Reader*, Cambridge Mass., The MIT Press, 1993. În ce-l privește pe Hans Jonas, acesta a acordat un interviu radioului elvețian la 9 octombrie 1987, în care mărturisea că nu prea a luat în seamă idiosincraziile personale ale filozofului din Pădurea Neagră pînă la discursul său rectoral din 1933. „Heidegger ținea să pună în evidență caracterul său de om al Pădurii Negre [*his Black Forestness*], prin activitatea sa de schior ori cu cabana sa din Todtnauberg. Aceasta nu era doar pentru că îi plăcea să schieze sau să urce munții, ci avea de-a face cu poziția sa ideologică potrivit căreia trebuie să fim aproape de natură și așa mai departe. Iar anumite remarci pe care [Heidegger] le-a făcut despre francezi arătau (cum să spun?) un soi de naționalism primitiv. Însă acesta era Heidegger, iar la momentul respectiv nu am făcut nici o legătură cu filozofia lui; mai degrabă, acestea erau idiosincraziile lui Heidegger. El a întreținut un anumit cult, de pildă, prin felul în care se îmbrăca. A conceput un soi de costum care se potrivea cu peisajul [de munte]: pantaloni doar pînă sub genunchi, dar cu șosete

gnosticului din vechime, exprimată prin totala alienare față de lumea fizică, și să-și dea seama că problemele omului Antichității târzii nu sînt străine de cele ale omului modern¹. Pentru Jonas, gnoza are deopotrivă un aspect teoretic, dar și unul practic, „o informație tehnică despre tehnica de salvare necesară pentru a evada de sub tirania lumii inferioare”. Gnoza ar consta astfel, potrivit interpretării date de Culianu cărții lui Jonas, în „îndreptarea alienării umane prin întoarcerea intelectuală și sacramentală la propriul Eu transcendentă”. Care este raportul dintre „rădăcina existențială” a gnozei, se întreabă mai departe Culianu, și producerea sistemelor gnostice? Cum poate redescoperi savantul secolului XX caracterul practic al gnozei, în măsura în care acesta din urmă este rezultatul existențial al doctrinei gnostice din Antichitatea târzie²?

Ceea ce pare să-l fi atras pe Ioan Petru Culianu către mitul academic fondator al gnosticismului pus în circulație de Jonas, dincolo de îndrumările atente ale magistrului său milanez, Ugo Bianchi, este căutarea

lungi, vestă – cred că era de inspirație alemanică –, un costum pe care îl purta și în timpul prelegerilor, pe jumătate conceput de el însuși, pe jumătate copiat de la țărani din Pădurea Neagră. Nu i-am dat prea mare importanță pentru că nu ne aflam acolo [la Freiburg] pentru idiosincraziile lui Martin Heidegger, ci pentru gîndirea și cursurile sale. Iar el a fost un învățător magnific. Nu a fost doar un profesor extrem de original, ci și unul teribil de fascinant.” După discursul rectoral din 1933, continuă Jonas, „am început să-mi dau seama, pentru prima oară, de anumite trăsături ale gîndirii lui Heidegger, mi-am dat cu palma peste frunte, și mi-am spus: da, ceva mi-a scăpat pînă acum!” (Hans Jonas, „Heidegger's Resoluteness and Resolve”, în Günther Neske și Emil Kettering (eds.), *Martin Heidegger and National Socialism. Questions and Answers*, New York, Paragon, 1990, pp. 197-203.

1. Ioan Petru Culianu, *Gnosticismo*, p. 33.
2. *Ib.*, pp. 36-37. Culianu presupune, dinăuntru paradigmei academice în care s-a format, că doctrina gnostică – descrisă ca un joc al minții în anii următori – are ca „rezultat existențial” diverse aplicații teoretice și practice ale gnozei. Cititorul secolului XXI ar putea întîmpina anumite greutăți totuși în a pune laolaltă termenul jonasian de „rădăcină existențială” și multiplicitatea textelor creștine, neoplatoniciene ori iudaizante ale Antichității timpurii, descrise de Culianu sub eticheta de „sisteme gnostice”.

laturii practice a acestei religii. Putem presupune că acesta reprezintă punctul de întâlnire dintre existențialismul heideggerian al lui Hans Jonas și fenomenologia religiei a lui Mircea Eliade, așa cum a interpretat-o Culianu în anii '70, căutînd să pună în evidență dimensiunea practică a experienței religioase. Prin această abordare, Ioan Petru Culianu avea să se găsească într-o dublă situație, de acord, dar și de dezacord cu mediul academic occidental, mai cu seamă cel american, deoarece, pe de o parte, cercetările sale despre latura practică a religiei își vor afla ecou în studiile ritualului din anii 1980-1990, inițiate de Catherine Bell și Ronald Grimes; pe de altă parte însă, „experiența religioasă” a devenit, după dispariția lui Eliade, o categorie din ce în ce mai problematică în studiile religioase¹.

Cum ar putea fi justificată așadar, la nivel de experiență, ruptura dintre om și lume din dualismul gnostic, pornind de la texte care nu vorbesc despre aceasta în mod explicit? Culianu încearcă să de-heideggerizeze abordarea jonasiană, reluînd întrebarea majoră despre atitudinea de fond a gnosticului în fața lumii într-o cheie epistemologică eliadiană, în chipul următor: din punct de vedere metodologic, cum se poate face saltul interpretativ de la un text mitologic îndeajuns de dens și deseori obscur la practici rituale și experiențe religioase concrete? În absența trimerelor directe la adresa practicilor sexuale sau rituale ale gnosticilor în textele de la Nag Hammadi ori în absența documentelor lor biografice, Culianu recomandă explorarea „cadrului narativ” în care sînt plasate textele despre „starea sufletului celui care va primi gnoza înainte de evenimentul salvific”, sperînd să extragă rămășițe ale experienței gnostice din stereotipurile narative întrebuințate în text. Dacă gnoza nu este nimic altceva decît însăși revelația din textul gnostic, după Hans Jonas și Ugo Bianchi, atunci personajele mitice cărora li se încredințează cunoașterea secretă mîntuitoare devin prototipuri ale gnozei. Abordarea lui Ioan Petru Culianu, de natură structuralistă, presupune investigarea atentă a structurii formale a unui text, spre a obține informații atît despre felul în care cel care-l citea ori auzea se pregătea pentru primirea

1. Catherine Bell, *Ritual Theory, Ritual Practice*, New York, Oxford University Press, 1992, și *Ritual. Perspectives and Dimensions*, New York, Oxford University Press, 1997; Ronald L. Grimes, *Beginnings in Ritual Studies*, Columbia, S.C., University of South Carolina Press, 1995 [1982].

gnozei, cât și despre felul în care textul respectiv a (in)format neofitul înaintea viitoarei lui experiențe „gnostice”¹.

Primul său exemplu se referă la textul din *Evangelia după Maria*, păstrată în întregime doar în coptă, în codexul Berolinensis Gnosticus 8052,1. Cadrul narativ oferit de *Evangelia după Maria*, în care apostolul Petru reprezintă partida publică a adeptilor lui Isus, iar Maria pe cea secretă, îl ajută pe Culianu să stabilească în ce măsură grupurile creștine timpurii s-au identificat cu personaje biblice de orientare mai mult sau mai puțin heterodoxă². Cadrul narativ al tratatului *Zostrianos* îi permite apoi lui Culianu să descopere încă un motiv simptomatic pentru situația „ existențială ” a gnosticului în lume, anume tensiunea permanentă dintre calea intelectuală de obținere a cunoașterii speciale și calea rituală a gnozei. „Zostrianos era un intelectual pur, și aceasta a fost drama sa”, exclamă Culianu cu un patos dublat de ironie, explicînd că „intelectualul Zostrianos nu era satisfăcut, deoarece nu avea parte de experiența directă a realității asupra căreia medita și despre care predica”³. După ce primește un răspuns detaliat la întrebările sale peste

-
1. Ioan Petru Culianu, *Gnosticismo*, pp. 42-44; *supra*, pp. 46-48.
 2. *Ib.*, pp. 44-46. Stabilirea unor legături interpretative între figurile apostolilor și orientarea grupurilor în care scrierile despre acești apostoli se presupune că au fost produse și puse în circulație nu este întotdeauna o formulă hermeneutică de succes. Ca atare, își are originea în maniera școlii germane bultmanniene de a vedea grupurile religioase ca pe niște „mișcări sociale”, exemplificată în teritoriul studiilor despre Noul Testament de către lucrările lui Gerd Theissen, printre alții (vezi *Studien zur Soziologie des Urchristentums*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 19, Tübingen, Mohr, 1979). Pe de altă parte, ajutorul cel mai important pe care studiile religioase l-au primit în destabilizarea viziunii teologice și înlocuirea ei cu o viziune istorică a venit din partea științelor sociale, în anii '80 (vezi, de pildă, John Gager, *Kingdom and Community. The Social World of Early Christianity*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1975; Wayne Meeks, *The First Urban Christians. The Social World of the Apostle Paul*, New Haven, Yale University Press, 1983). Preocupat de ritualuri și grupuri religioase, Culianu se găsea în avangarda studiilor religioase, așa cum au fost acestea practicate în anii '70-'80 ai secolului trecut.
 3. Ioan Petru Culianu, *Gnosticismo*, pp. 46-47; *supra*, pp. 50-51. Pentru ediția critică a scrierii *Zostrianos*, vezi John H. Sieber, *Nag Hammadi*

măsură de teoretice, printr-o experiență ritual-extatică, Zostrianos înțelege, în cele din urmă, că „gnosticul adevărat” este cel ce posedă deopotrivă cunoașterea teoretică, dar are și experiența rituală a gnozei, aflînd astfel totul despre „ceea ce este pentru că este”.

Lectorul contemporan al acestor pagini va găsi probabil răgazul necesar pentru a se întreba în ce măsură cadrul teoretic al lucrării *Gnosticism și gîndire modernă* îi permite să identifice situația existențială a lui Zostrianos, blocat într-o explorare pur intelectuală a gnozei, cu situația profesională a lui Culianu din universitatea occidentală, pentru a-l descrie pe tînărul student ca fiind interesat de caracterul palpabil al experienței religioase, însă captiv al trudei academice de natură filologică. Cu o doză de scepticism cuvenită oricărei abordări istorice lipsite de documente biografice directe, același lector contemporan poate doar presupune că istoria lui Zostrianos, discutată deopotrivă în *Experiențe ale extazului* și în *Gnosticism și gîndire modernă*, a avut probabil darul de a facilita inițierea lui Ioan Petru Culianu în arcele academiei occidentale.

Ce se poate spune, în final, despre maniera în care Culianu a încercat să îndepărteze analiza concepției lui Hans Jonas despre gnosticism de capcanele ontologiei heideggeriene ? În primul rînd, mutarea accentului de pe conținutul speculativ al scrierilor ereziologice sau de la Nag Hammadi pe structura narativă a acestor texte se dovedește a fi fost deosebit de fructuoasă, de vreme ce i-a permis lui Culianu să sprijine descoperirile lui Jonas pornind de la textele Antichității mediteraneene, iar nu de la texte mandeene tîrzii. Pe de altă parte, *Zostrianos* nu este ilustrativ decît pentru un număr redus de texte gnostice, cele așa-numite „sethiene”, iar distincția, de origine jonasiană, dintre calea intelectuală (masculină) și cea rituală (feminină) posedă valoare euristică, aplicarea ei la alte texte prezentînd totuși riscurile importului de presupoziii moderne în înțelegerea textelor antice. Cu toate acestea, pentru perioada anilor '80, Ioan Petru Culianu se află, incontestabil, în avangarda studiilor gnostice. Ca și în cazul eseurilor și al cărții sale despre Mircea Eliade, Culianu nu dorea să schimbe în mod radical percepțiile

Codex VIII, The Coptic Gnostic Library, Nag Hammadi Studies, 31, Leiden ; New York, E.J. Brill, 1991 ; ori Catherine Barry, *Zostrien (NH VIII, 1)*, Bibliothèque copte de Nag Hammadi. Section „Textes” ; 24, Québec, Presses de l'Université Laval, 2000.

interbelice, heideggeriene ori fenomenologice, din studiul religiei, ci a căutat mereu să le rafineze, să le inoveze și să le (re)introducă în circuitul de idei al deceniului al nouălea, la aproape jumătate de secol după ce ele fuseseră produse.

În acest text am încercat să prezint lucrarea lui Ioan Petru Culianu, *Gnosticism și gândire modernă : Hans Jonas*, într-o serie de trei contexte : „Ugo Bianchi și școala italiană de istorie a religiei”, „Hans Jonas și reinventarea gnosticismului în cheie heideggeriană”, precum și „Ioan Petru Culianu și interpretarea formală a textelor gnostice”. Primul context ne-a oferit o perspectivă amănunțită asupra studiilor despre dualism întreprinse de Ugo Bianchi între 1958 și 1976, ajutându-ne să înțelegem cadrul universitar formativ al lui Ioan Petru Culianu, educația „dualistă” pe care a primit-o la Milano, dar și conexiunile sale tematice ulterioare cu tema dualismului religios, dezvoltate și radicalizate la sfârșitul anilor '80 și începutul anilor '90.

Pe lângă aceste explorări academice, contextul „italian” ne oferă o perspectivă biografică aparte asupra relației „maestru/discipol” dintre Bianchi și Culianu. Lipsită de tensiunile și intensitatea formativă, cu toate pericolele-i adolescente, din relația complicată dintre Eliade și Culianu, dar și de proiecțiile amețitoare pe care Ioan Petru Culianu le-a făcut asupra imaginii lui Eliade, ori de dezamăgirile și „antropofagia” de după 1986, relația dintre Bianchi și Culianu a fost una relativ „normală”. Maestrul și-a influențat discipolul decisiv la început, după care discipolul a intrat în tot felul de controverse creative cu maestrul său, pentru ca în final Culianu să admită deopotrivă datoria academică, precum și distanța sa față de Bianchi. Poate nu ar trebui să ne surprindă faptul că, aiurea, savanții se formează în chip armonios chiar și în absența scenariului dramatic în care discipolul purcede la uciderea simbolică a maestrului ori la despărțirea livresc-ceremonioasă de acesta din urmă.

Contextul „Jonas/Heidegger” ne-a ajutat să înțelegem cât de mult a deprovincializat Hans Jonas studiul gnosticismului cu ajutorul conceptelor existențialiste ale lui Heidegger. Riscul acestei aventuroase remanieri conceptuale a fost reprezentat de formarea paradigmei de studiu al gnosticismului în ultimii cincizeci de ani în sîajul criticii interbelice a modernității și cosmopolitismului, precum și în cel al naționalismului german, infiltrate din *Ființă și timp*, opul fundamental al lui Martin Heidegger. Culianu a încercat să evite pe cât cu putință

această fundătură metodologică și, într-o mișcare de „de-heideggerizare” a poziției lui Hans Jonas, a descris gnosticismul ca pe o religie de sine stătătoare, rămânând astfel pe orbita de cercetare a lui Bianchi, însă încercînd să o îmbunătățească cu distincția și eleganța unui eretic pe cît de curios, pe atît de discret. În final, contextul „Culianu – hermeneut” ne-a permis să propunem ipoteza potrivit căreia cel mai important moment din cartea lui Culianu despre *Gnosticism și gîndire modernă : Hans Jonas* rămîne probabil analiza cadrelor narative din *Zostrianos*, ca procedeu de explorare a contextului ritualic. După slăbirea influenței paradigmei jonasiene de studiu al gnosticismului ori dispariția ei cu totul în lucrările unor Michael Williams și Karen King, intuiția tînărului Culianu rămîne dovada intactă a originalității sale de interpretare a documentelor unei lumi de mult apuse.

Eduard Iricinschi

Cuprins

<i>Cuvînt de mulțumire</i>	7
<i>Preambul</i>	9
Introducere. Gnosticismul : date fundamentale și istoria cercetării	13
Capitolul I. Interpretarea existențialistă a gnozei	37
Capitolul II. Structurile și tipurile de gnoză	61
Capitolul III. Originile gnosticismului	89
Capitolul IV. Gnosticismul și lumea Antichității târzii	123
Capitolul V. Gnosticismul și lumea modernă	147
Concluzie	161
Apendice. De la gnosticism la pericolele tehnologiei. Un interviu cu Hans Jonas	163
Bibliografia lui Hans Jonas (volume)	189
<i>Gnoza de la Messina : Hans Jonas, Ugo Bianchi și educația dualistă a lui Ioan Petru Culianu (Eduard Iricinski)</i>	191

În colecția
BIBLIOTECA IOAN PETRU CULIANU

au apărut :

Arta fugii. Povestiri
Călătorii în lumea de dincolo
Gnozele dualiste ale Occidentului
Pergamentul diafan. Ultimele povestiri
Jocurile minții. Istoria ideilor, teoria culturii, epistemologie
Sorin Antohi (coordonator), *Ioan Petru Culianu. Omul și opera*
Eros și magie în Renaștere. 1484
Iocari serio. Știință și artă în gândirea Renașterii
Cult, magie, erezii. Articole din enciclopedia ale religiilor
Hesperus (roman)
Experiențe ale extazului
Dialoguri întrerupte. Corespondență Mircea Eliade – Ioan Petru Culianu
Mircea Eliade
Ted Anton, *Eros, magie și asasinarea profesorului Culianu*
Jocul de smarald (roman)
Păcatul împotriva spiritului. Scrieri politice
Religie și putere
Arborele Gnozei. Mitologia gnostică de la creștinismul
timpuriu la nihilismul modern
Psihanodia
Gnosticism și gândire modernă : Hans Jonas

În pregătire :

Tozgrec (roman)
Studii românești I. Fantasmеle nihilismului. Secretul doctorului Eliade
Studii românești II
Iter in silvis I. Studii de istoria religiilor

www.polirom.ro

Redactor : Tereza Culianu-Petrescu

Coperta : Radu Răileanu

Tehnoredactor : Gabriela Ghețău

Bun de tipar : mai 2006. Apărut : 2006

Editura Polirom, B-dul Carol I nr. 4 • P.O. Box 266
700506, Iași, Tel. & Fax (0232) 21.41.00 ; (0232) 21.41.11 ;

(0232) 21.74.40 (difuzare) ; E-mail : office@polirom.ro

București, B-dul I.C. Brătianu nr. 6, et. 7, ap. 33,

O.P. 37 • P.O. Box 1-728, 030174

Tel. : (021) 313.89.78 ; E-mail : polirom@dnt.ro



Tipografia S.C. PRINT MULTICOLOR S.R.L. Iași

Str. Bucium nr. 34, Iași 700265

tel. (0232)21.12.25, 23.63.88, fax. (0232)21.12.52
