

„ZAREA DINTRE ARBORI”.

ESHATOLOGIE ȘI FENOMENOLOGIE SPIRITUALISTĂ

Dorin ȘTEFĂNESCU

Abstract

Using as a pretext one of Hasdeu's poems, the study focuses its investigation on his philosophical conception. In its essence it's about a gnostic eschatology and a spiritualist phenomenology, in a tensional relation with the Christian dogma. A paradoxical approach interpreted according to three major aspects: 1. The lower one in sight of the upper one: death and revival; 2. Between the softness of the body and the hesitations of the soul; 3. Asomatism versus body wrapped up in immortality.

Keywords: gnosticism, eschatology, phenomenology, Christianity, archetype

După propria-i mărturisire, Hasdeu a avut intuiția supraorganismului spiritual și, implicit, a unui început de dezmarginire, într-un vis pe care l-a transpus în limbaj poetic. Cităm aceste versuri, (1) atrăgând atenția, pentru început, asupra unor teme ce urmează a fi discutate: moartea ca prag de trecere înspre o nouă viață; revelația de o clipă; dedublarea eului în „eu” terestru, prizonier în trup, și „eu” desprins din materie, a cărui viziune „de sus” reprezintă de fapt pluriconștiința ce rememorează ipostazele întrupărilor anterioare; transparentizarea și spiritualizarea imaginii sufletului, energie pură alcătuită din abur și lumină; vederea suprarățională ce deslușește tainele lumii și ale gândului, dincolo de spațiu și de timp: „Și am murit fără s-o știu; / Părea că-i adormire, / Căci nu eram nici mort, nici viu / Simțind o nesimțire; / Apoi o clipă n-a trecut / Și două firi depline, / Doi *eu* întregi s-au desfăcut / Dintr-un singur mine. // Eram un *eu* încremenit / Jos, cu condeiu-n mână; / Sus, *eu* celălalt priveam uimit / La fața-i de țărancă; / Și mă-ntrebam: cum de putui / Să-ndur, o, Doamne sfinte ! / Cincizeci de ani în pielea lui, / Eu – inimă și minte ! // Dar ce sunt eu ? Și m-am văzut / Icoană mult mai vie / A *eului* meu din trecut / Plăpândă, străverzie, / Elastică neînchipuit, / Neînchipuit de fină... / Un vis, de Mircea zugrăvit / Din abur și lumină ! // Ochirea-mi pătrundea ușor / Din zare până-n zare; / Citeam fățiș a tuturor / Ascunsă cugetare; / Eram stăpân să mânuiesc / Acel curent subțire, / Pe care oamenii-l numesc / Prevăz și presimțire...”. Pornind de la acest text, adăugăm succintelor

observații preliminare trei excursuri în care vom încerca să nuanțăm câteva aspecte legate de semnificația simbolurilor eshatologice în fenomenologia spiritualistă hasdeiană.

1. *Cel de jos în vederea celui de sus: moarte și înviere*

„Este o eclectică fuziune între paganism și creștinism în conștiința poporului. Și zicând acestea, noi nu avem în vedere – subliniază Hasdeu – paganismul grec sau latin, ci paganismul în genere, care – aproape pretutindeni, în regiunile cele mai diverse și la popoarele cele mai eterogene – stă în divergență cu tradițiunea creștină specifică asupra pozițiunii Paradisului. (...) Și nu este greu de ghicit originea cea antropologică a acestor credințe pagane generale. Imaginațiunea popoarelor primitive, în orice epocă și-n orice țară, vede un intim paralelism între *moartea Soarelui*, când se isprăvește, ziua, și între *apusul omului*, când se curmă viața. Ochiul privește luminosul glob dispărând în undele oceanului. Tot într-acolo dară, spre o binecuvântată insulă din sânul depărtatului Occidente, călătorește și sufletul răposatului: « Ei viețuiesc fără grijă în insula celor ferice / Lângă Oceanul adânc, cu valuri involburate, / Neînfricații eroi. Acelora roada cea dulce / Brazda le-o dă, fără muncă, din an, în trei anotimpuri. » (Hesiod, *Op. et dies*, 165). Tot așa la români, paradisul « în genoe în apusul soarelui » este un product indigen, un rest pagan, pe care creștinismul l-a găsit împietrit pe pământul Daciei, și pe care nu numai n-a putut să-l răstoarne, dar a mai fost silit de a lăsa Occidentului caracteristicul nume de *sfîntîl*?. (2)

Referindu-se la *Legenda lui Avram*, scriere apocrifă bizantină, Hasdeu constată, pe de o parte, că paradisul creștin se află la răsărit, dovadă și orientarea bisericilor noastre, pe când paradisul păgân e situat la apus. Pe de altă parte, „genoe în apusul soarelui”, imagine ce apare în legenda citată mai sus, ar fi genunea sau adâncimea, un lac mare, un ocean, înfățișându-se imaginației populare ca o „gură” a pământului, iar vechilor greci drept locuința fericiților, acolo unde apusul (atât cel al soarelui cât și cel al omului) este (*a*)*sfîntît*, ca atare consacrat, (3) printr-o inversiune de tip eshatologic, la nivelul liminar al maximei sale profanări. Hasdeu citează în acest sens – în capitolul intitulat *Migrațiunile postume ale sufletului* – și textul unui bocet bănețean (*Petrecerea mortului*): „Suflet despărțit, / De multe mahnit, / Pleacă și se duce / Marea o ajunge”, marea la care ajunge sufletul mortului călătorind spre apus și peste care trebuie să treacă în lumea cealaltă fiind Oceanul grecilor. (4) În sfârșit, în creațiile populare, acea mare se numește Sorbul-pământului, care formează un hotar între cele două lumi: „Lumea noastră și lumea cealaltă, către care moartea mână pe om, sunt despărțite prin « Sorbul-pământului », adecă printr-o adâncime care soarbe sufletele”, așa cum menționează versurile bocetului: „Vine Marea mare, / Vine-n tulburare, / Greu urlând / Și urducând, / Toată lumea spăimântând: / Unda sa aduce, / Lumea s-o îmbuce”. (5)

Insula celor fericiți, lângă oceanul adânc, așa cum apare menționat la Hesiod în versurile citate de Hasdeu, este, potrivit lui Homer, „la capătul lumii, pe Câmpiile Elizee”, (6) tărâm al fericirii veșnice situat pe malurile lui Okeanos (sau imaginat ca insulă inaccesibilă muritorilor), unde celor strămutați încă din timpul existenței pământești li se dăruiește viața fără de sfârșit. (7) Nu e vorba de Olimp, ci de un tărâm de mijloc locuit de muritorii care obțin în dar nemurirea, astfel încât sufletele celor care ajung în „Insulele fericiților” (sub chip de „fericiți muritori”) nu s-au desprins de eul lor fizic. Prin urmare, nu viața e părăsită, ci lumea oamenilor, potrivit unui străvechi cult al morților întemeiat pe credința că „sufletele celor morți erau înălțate la rangul de spirite puternice, capabile să acționeze conștient”, dobândind o formă de viață superioară, nemuritoare. (8) Câmpiile Elizee (termen ce provine de la *beliosis*, expus la soare) sunt un loc al noii vieți intrate în lumina veșniciei, „câmpie înșorită”, cum o numește Homer, care „crește în razele soarelui”. (9) Câmpii situate „la capătul lumii” sau „la marginile pământului”, după Homer, adică locul până unde se întinde și unde se oprește umbra globului nostru. (10) După eshatologia mitului din *De facie* a lui Plutarh, doar spiritul pur se reîntoarce la principiul său solar, pe când sufletul eliberat de materia corporală se oprește în zona selenară. Or, distanța dintre pământ și acest spațiu lunar este un purgatoriu, o prăpastie (*genuine* sau *sorb al pământului*) care trebuie depășită. Sufletul păstrează ca atare *forma* corporală, fiind o imagine (*eidolon*) fantomatică de esență lunară. „Nici mort, nici viu”, spune Hasdeu, dobândind o existență intermediară între moarte și viață (fericit muritor), sufletul simte ceea ce în materia trupului n-a putut niciodată simți, privește cu uimire, se vede *icoană* vie, destrupată, a manifestării sale corporale din trecutul conviețuirii cu materia. Nu e prin urmare spiritul pur, cel care părăsește viața pământească de care nu îl mai leagă nimic, ci sufletul încă în raport cu lumea de care totuși s-a desprins.

Dacă, după Homer, câmpia elizee este fața întoarsă spre cer, cealaltă fiind întoarsă spre pământ, ca doi antipozi lunari, pentru pythagoreici „Insulele Fericiților” sunt „soarele și luna”. (11) Potrivit lui Macrobius, unii platonicieni așezau luna la granița vieții și a morții, spațiul supralunar (solar) fiind sălașul sufletelor nemuritoare, în timp ce spațiul sublunar este cel al morții. Reluând teoriile expuse de Numenius, Cronius și Porphyrius, el afirmă că sufletele care coboară în lume străbat poarta Cancerului, aflându-se în tărâmul morții; ele nu regăsesc adevărata viață decât întorcându-se la roata zodiacului prin poarta Capricornului. (12) Altfel spus, în procesiune sufletele intră odată cu soarele în solstițiul de vară, atingând un maxim al *răsăritului* și luminozității. În conversiune, ele intră în solstițiul de iarnă, adică într-un declin absolut al solarității ajunse la *apus*. Prin urmare, sufletele renasc în amurgul sau la asfințitul soarelui și al vieții terestre. La Hasdeu, în contextul strămutării și al transfigurării, eul încremenit *jos* este uniconștiința rămasă captivă în suborganismul trupesc, deja ex-om pentru celălalt eu, „inimă și minte”, ajuns *sus*, acolo unde e imagine destrupată, pluriconștiință întrețesută cu un supraorganism elastic, străveziu, urzit „din abur și lumină”.

Cu alte cuvinte: determinare procesivă a „jos”-ului mărginit în „rolul real” și supra-determinare conversivă a „sus”-ului infinit în „rolul ideal”. Ceea ce este pătruns „din zare până-n zare”, prevăzut și presimțit, e destinul înalt al sufletului, drumul pe care îi e sortit să se înalțe, răsucirea lui de jos în sus. (13) Devenit „icoană sfântă”, (14) el se înalță dincolo de sine, act de transcendere posibil prin iubirea sacră. Astfel încât, împărtășindu-se *în sus* cu lumina diafană, iar *în jos* cu substanța materială, al doilea eu (cel ocult, nemuritor) are acces la dez-mărginire; ascensiunea lui reprezintă dimineața noii vieți, care se des-face din chiar stingerea *in-solită* a trupului. Și aceasta întrucât moartea soarelui, ca și apusul omului, marchează momentul despărțirii de ziua lumească și de viața exilului pământesc. Doar cel aflat jos poate renaște, e prin urmare la asfințitul unui ciclu, *sfințit* în propriul său apus, predispus să guste sus din răsăritul veșniciei. „Cine se va înalța pe sine se va smeri, și cine se va smeri pe sine se va înalța” (Matei 23, 12). Întreaga perspectivă apare astfel răsturnată. Sufletul înscris sus pe curba descendentă a procesiunii începe să renască pe pragul cel mai de jos de unde se înalță curba conversiunii. Pentru vederea *de sus*, tot ce se află jos nu e decât manifestarea mundană, deja trecută, a principiului, iar josul e deja sus, conform unei ierarhii în continuă mișcare, în care inferiorul reprezintă condiția de posibilitate a existenței superiorului. (15) În sens riguros eshatologic, sufletului îi e dat sfârșitul pentru a putea primi la sine începutul, pentru a fi cu adevărat acest Început nesfârșit.

2. Între dulceața trupului și șovăirile sufletului

Menționând vectorii principali ai doctrinei bogomilice („eternul antagonism între principiul binelui și principiul răului, între Paradis și Infern, între Dumnezeu și Satana”), Hasdeu adaugă: „Dar șovăirile sufletului omenesc între aceste două extreme nu se desfășoară aci *obiectivamente*, ca în Apocalipsul lui Paul sau în Călătoria Maicei Domnului, unde drama se joacă de-naintea unui spectator pus în afară, ci într-un mod *subiectiv*; sufletul în agonie cugetă cu îngrijire la ceea ce i se poate întâmpla lui însuși”. (16) Drama eshatologică se consumă în interioritatea singurului personaj care apare pe scena acestei dureroase treceri, căci acum, în „munca ceasului de moarte”, sufletul nu numai că trebuie să se despartă de trup, dar nu are – se pare – nici un spectator care să asiste la acest adevărat cutremur al ieșirii din scenă. Și totuși, îngerii îi asistă tragica singurătate, călăuzindu-i muștrător despărțirea: „Eși, suflete din trup”, îi spun ei – conform textului bogomilic citat de Hasdeu (17) – „să te mutăm din această lume”. „Munca morții” nu e decât această desprindere moșită angelic, „paharul de moarte amară” pe care sufletului îi e dat să-l bea (18) pentru a ieși afară marcând părăsirea tuturor celor, acum, nefolositoare, precum iubirea ori „dulceața” trupului. Chiar dacă psiho-drama se desfășoară în mod subiectiv, cum spune Hasdeu, ea presupune pe de o parte delimitarea de tot ceea ce înseamnă exterioritate mundană, de falsă „dulceață” a celor trupești, pe care doar „amarul” morții o poate săvârși;

pe de altă parte însă, „atunci când se va trage sufletul deîn toate încheeturile”, el se va re-trage din trup pentru a ieși în afară, acest nou exterior nefiind de data aceasta cel al mundaneității, ci rodul transformării prin care interiorul se revarsă în exterior, devenind acum de necuprins, și în care lumea însăși rămâne exterioară. Sufletul „mutat” din această lume, asumându-și o altă interioritate, deschisă de taina schimbării la față, intră în lumina adevăratei vieți.(19)

Hasdeu remarcă faptul că, adăugându-se vectorilor fundamentali ai doctrinei bogomilice amintiți mai sus, „metamorfozele cată să fi jucat și ele un rol însemnat în poezia poporană a albigenzilor, de vreme ce ei credeau în metempsicoză. Toate acestea se aplică deopotrivă bine la celelalte secte creștine dualistice”.(20) Prin urmare, transformarea de care vorbeam decurge conform parcursului metempsihozei, ca în toate doctrinele dualiste care se revendică din trunchiul comun al Gnozei. Hasdeu dă drept exemplu așa-numita „baladă a metamorfozelor” (*Cucul și turturica*), text ce ar avea la bază un mit existent la sectele dualiste medievale. Iată legenda citată: „Satan, după ce zidise lumea cea materială, vroia cu orice preț să facă pe om. Corpul a ieșit cum a ieșit, dar nu se mișca, lipsind sufletul. Atunci demonul s-a decis a fura din cer un înger, pentru ca să-l bage în corpul cel ne-nșuflețit al omului”. După care urmează scenariul binecunoscut al seducției.(21) Așa cum se poate lesne remarca, textul în cauză nu se referă la ieșirea sufletului din trup, ci la modul în care el e făcut să intre într-un trup prefabricat dar neterminat, ca atare inferior, pe care e obligat să-l însuflețească. Este firesc ca un astfel de suflet angelic, închis în corpul materiei demonice, să caute să iasă din el, căci nu viața pe care o însuflă acestuia e semnificativă, ci propria lui viață pe care trebuie să o elibereze. De aici și antisomatismul declarat al doctrinelor ce subîntind astfel de mituri dualiste. Potrivit lui Hasdeu, „această legendă circula atunci între sectele dualistice, (...), cu diferite variațiuni, cari însă toate aveau în vedere de a lămuri în ce mod Satan, prin perfidie, a izbutit a da corpului uman, fabricat de către dânsul, sufletul vieții, emanat de la Dumnezeu”; mai mult, cu referire la balada amintită mai sus: „din Persia, fie mai direct prin manihei sau prin pauliciani, fie mai indirect prin bogomili, această baladă a străbătut în România”.(22)

În acest context, Hasdeu îl evocă pe Neagoe Basarab, „acest Marc-Aureliu al Țărei Românești, principe, artist și filosof”,(23) ale cărui *Învățăături către fiul său Theodosie* ar conține un filon de extracție bogomilică, mai ales ultimul capitol invocat de Hasdeu („Rugăciunea lui Ioan Neagoe voevod, care au făcut la eșirea sufletului său”), pe care îl vom discuta în finalul studiului, unde cărturarul vorbește despre trecerea sufletului „prin vămile cele înfricoșate” și „prin vămile cele nefățarnice”. Hasdeu face referire la o problemă ce apare în două texte apocrife bogomilice pe care le amintește (*Pseudo-apocalipsa lui Ioan și Apocalipsa lui Pavel*), și anume la ceea ce el numește „programa cea psibică”,(24) adică sufletul omenesc la ieșirea din corp și după această ieșire. Aceasta pe de o parte. Pe de alta, dacă temele bogomilice au pătruns în România prin filiera literaturii populare, înseamnă că textul lui Neagoe este rodul

împletirii a două direcții ireconciliabile, credințele și miturile ce alcătuiesc așa-numita literatură populară și corpus-ul doctrinar creștin ce hrănește gândirea teologică bizantină. Iar aceasta cu atât mai mult cu cât credințele populare amintite nu sunt la rândul lor creații pure, ci, receptând influențe aluvionate din toate zările spiritului, ele se prezintă drept un mare mozaic ce provoacă exegeza, solicitând noi și noi orizonturi interpretative. Hasdeu însuși e conștient de acest lucru atunci când afirmă că „sub raportul credințelor poporane în genere, orice unilateralitate e periculoasă. Zecimi de secoli și zecimi de neamuri concurg adesea, mai mult sau mai puțin, la formațiunea unei singure asemeni credințe. În acest mod, o explicațiune este metodică numai atunci când lasă cu rezervă câte o porțiță deschisă pentru alte explicațiuni ulterioare subordonate”.(25) O astfel de *concurgere* vizează și propria noastră interpretare, cu privire la tipul de dualism funcțional în *Învățăturile* domnitorului, și putem de pe acum subscrie la mărturisirea lui Hasdeu, deși concluziile la care vom ajunge vor fi diferite: „dacă textul nostru – spune el – n-ar avea alt merit decât acela de a ne aduce indirectamente la Neagoe Basarab (...) și tot încă ar fi mult”.(26) Prilej nimerit pentru o ultimă contextualizare.

3. *Asomatism versus trup îmbrăcat în nemurire*

Reducție fenomenologică ori structură de palimpsest, mitul Bizanțului reprezintă un *ideologem* cultural definitoriu pentru memoria răsăriteană, o *paideuma* inconfundabilă sau un *arhetip* fecund al inconștientului colectiv. Un bizantinism nemuritor irigă încă de la început creațiile culturale românești, atât pe latura spiritualității creștine, cât și pe cea a sensibilității estetice, așa cum se întâmplă cu *Învățăturile* lui Neagoe Basarab.(27) Aflăm aici un *topos* bizantin încă funcțional în sensul împletirii a două tendințe, *aulică* și *populară*. Fie că sunt expresia unei arte monahale și populare ori hieratice și dinamice, aceste tendințe îmbină în esență religiosul și laicul ce dau încă seamă de autoritatea modelului originar. Trebuie subliniat însă, în termenii teoriei efectului estetic propusă de W. Iser, că repertoriul textului (*i. e.* ideologia dominantă), ce se impune inițial ca temă de prim plan, e împins în fundal de o temă concurențială (*i. e.* interferențele literaturii populare), devenind orizontul unui context nou. Recontextualizarea, prin mobilitatea continuă a raportului temă – orizont, îl determină pe exeget să privească textul drept un palimpsest ce lasă să se întrevadă această subtilă întretesere. M. Muthu observă că „ideologia dominantă, fără a avea o structură granitică, dar intrată în tiparul consacrat de retorica predicilor creștine, se alătură lumii fermecate a «romanelor» populare, concretizându-se astfel dualismul esențial, acela dintre aulic și popular, sacral și terestru, hieratic și dinamic – dualism ce caracterizează cultura Bizanțului milenar”.(28) Înseamnă că *unitatea* operei nu e dată atât de însumarea celor două teme puse cap la cap, ci de un dublu raport de întrepătrundere: laicizarea gândirii teologice, respectiv participarea activă a sensibilității laice la problematica religioasă. O netă opoziție fiind practic

imposibilă, un denominator comun ar putea fi neoplatonismul, corectat prin învățătura creștină origenistă și evagriană. Dar nici în această situație – așa cum vom nuanța mai jos – nu am putea susține că „antropocentrismul *Învățăturilor* este datorat mai mult interpretării teologice a lumii decât procesului de laicizare a gândirii”.(29) Dacă neoplatonismul se transformă într-un sistem religios (prin ceea ce s-a numit creștinarea elenismului), problematica omului cunoaște și ea o concomitentă mutație de orizont, de la antropocentrism spre o antropologie teocentrică ce vizează îndumnezeirea omului. „Iar această *theosis* – precizează J. Meyendorff – este diametral diferită în teologia bizantină de reîntoarcerea neoplatonică la acel Unul impersonal”.(30) Pe de altă parte, repostularea de către isihasm a dublei naturi hristice și, prin aceasta, a posibilității de îndumnezeire a omului elimină căutarea rațională, efortul intelectual, dezvoltarea „categoriilor” aristotelice (este chiar miezul polemicii Sf. Grigorie Palama împotriva lui Varlaam și, implicit, împotriva „învățăturii de afară”).

În partea întâi a *Învățăturilor* sale, Neagoe impune atenției „dumnezeieștile taine ale lui Hristos, care cu adevărat sântu trupul și sângele fiului lui Dumnezeu”, taine care – pentru om – reverberează în actul euharistic prin care darurile cu care suntem hărăziți „au urcat firea noastră cea omenească mai deasupra decât toate puterile cele cerești”. Adevărata piatră de încercare în deslușirea contextului bizantin ce hrănește meditațiile domnitorului este tocmai antropologia teocentrică amintită, dezvoltată – prin filieră patristică și isihastă – în spiritul Sf. Simeon Noul Teolog, spre exemplu, pentru care seria *theos – psyché – soma* constituie un tot unitar.(31) Dacă „Dumnezeu fu în ceriu și nu pre pământu și într-amândoa desăvârșit”, aceeași desăvârșire este întipărită prin har în natura omenească: „Așijderea au tocmit și firea ființii noastre ceii omenești și ne-au dat minte și cuvântu și suflet *îmbrăcate* (s. n.) în trup”. Să reținem deocamdată imaginea trupului-îmbrăcăminte, ale cărei semnificații se vor limpezi pe parcurs. Atunci când Neagoe enumeră părțile trupului care toate ne-au fost date, el le subsumează de fiecare dată funcției lor *comune*: de slăvire a creatorului lor. De aceea, trupul nu e dat spre pângărire și pieire, ci spre curăție și păzire: „de te vei nevoi să-ți păzești trupul (...), cu curăție (...), tu te vei face de vei fi și cu trupul și cu sufletul (s.n.) biserică Duhului Sfânt”.(32) În bună tradiție isihastă, trupul participă la nepătimirea (*apatheia*) divină; omul îndumnezeit – spune Sf. Simeon – „e aprins de Duhul și se face cu totul foc în sufletul său, împărțâșind și trupului strălucirea sa (...) și sufletul se face pentru trup ceea ce s-a făcut Dumnezeu pentru suflet”, „omul creat de Dumnezeu după chipul Său și învrednicit să fie Dumnezeu este Dumnezeu, *suflet și trup*” (s.n.).(33) „Ruga curată” de care vorbește Neagoe, rostită „și cu trup și cu suflet”, este cea a omului „curat cu inima și cu sufletul”, curățit de păcate,(34) ale cărui nevoi nu sunt decât avuțiile nemuririi pentru care „se va nevoi cu milostenie”: „Căci unde iaste avuțiia voastră, acolo va fi și inima voastră”, citează Neagoe din *Luca* 12, 34.

Ilustrative sunt în acest context câteva pasaje din capitolul intitulat *Pildă din Evangheliie*. Vorbind despre faptul că prin păcat „ne-am spurcat haina noastră cea sufletească, carea ne-a o țesut Dumnezeu”, Neagoe reia un loc de referință central în teologia bizantină. Sf. Maxim Mărturisitorul deosebește între cămașa interioară, cea a virtuților sau firea celor netrupești și spirituale („cugetarea noastră potrivită și adecvată Cuvântului sau harul omului nou, al celui după asemănarea lui Hristos”) și cămașa din afară sau firea cea trupească („lumea sensibilă”, „creațiunea văzută”, ruptă la răstignire).(35) La fel, Neagoe îndeamnă ca fiecare „să cugete și să bage seama de haina cea sufletească”, pentru că „nici de un folos nu vă sunt hainele cele lucii de pre denafară, ci cele denlăuntru”. „Cămașa spurcată de pe trup” (*Iuda* 1, 23) este cămașa necurată, a trupului desprins de chipul divin; „cămașa mânjită este viața întinată de multele greșeli ale patimilor trupului”, spune și Sf. Maxim.(36) Dimpotrivă, „cămașa curată este a nesticăciunii” sufletului care nu poate fi împărțit; doar trupul poate fi veșmânt desfăcut și răstignit.(37)

Punându-și o problemă asemănătoare, Platon pornește de la aceleași premise, dar soluția este total diferită. A se îngriji de sine (*tò epimeleisthai*) înseamnă pentru om a-și ocroti sufletul, moșindu-i înfiriparea, supraveghindu-i înariparea. Îndemnul lui Socrate adresat, înainte de moarte, discipolilor este „să aveți grijă de voi înșivă”.(38) Dintr-un alt dialog apare însă întrebarea: „În ce fel am putea avea grijă de noi înșine?”.(39) Răspunsul lui Socrate se referă la îngrijirea sufletului, și anume prin despuierea sufletului de trup, căci „toate din suflet sunt vizibile după ce el a fost despuiat de trup”.(40) În *Charmides*, Socrate propune o astfel de „anatomie” inițiativă: „să-i dezbrăcăm mai degrabă sufletul și să i-l privim *înaintea* (s.n.) trupului”,(41) ceea ce înseamnă că doar trupul aparține acestei lumi, pe când sufletul este vegheat de dincolo. A privi sufletul *înaintea* trupului echivalează, în acest context, cu a beneficia de vederea transcendentului într-un „înainte” real care e totodată un „în sus” imaginal (în conformitate și cu aprecierile noastre din primul excurs). Dezbrăcarea sufletului corespunde cu trezirea lui, cu desfacerea aripilor și cu accesul la „câmpia adevărului”.(42)

Am recurs la acest scurt exemplu doar pentru a evidenția enorma diferență față de viziunea teologică bizantină asumată de Neagoe.(43) Dacă pentru (neo)platonism dezbrăcarea (sufletului de trup) înseamnă renaștere și izbăvire, pentru doctrina creștină – spune Neagoe – „*îmbrăcarea* iaste viața”, adică în-truparea, sălășluirea sufletului în casa unui trup *curat*: „Și numai de te-ai putea dăschide ușa minții să vezi cugetele și sufletele lor și împodobirile lor cele dinlăuntru, tu ai cădea jos pre pământu, că n-ai putea răbda să vezi frumusețea sufletelor lor și lumina și strălucirea hainelor, care strălucesc mai luminos decât fulgerul”. Prin urmare, nu dezbrăcarea sufletului de trup (ceea ce asigură doar sufletului nemurirea), ci dezbrăcarea trupului de patimi, de care vorbește Sf. Simeon.(44) Nu „om îmbrăcat în haine moi”, căci „viața e mai mult decât hrana și trupul decât îmbrăcămintea” (*Luca* 7, 25), ci acela care cunoaște „cum e răstignit și dezbrăcat Domnul în noi”,(45) care

înțelege cu inima (*Ioan* 12, 40), îmbrăcându-se în slava Trupului răscumpărat și înviat; acela – spune Neagoe – „va lăcui și va viețui cu acela ce să potrivește întru toate trupului său”.

Capitolul imediat următor din *Învățăături* este inspirat din literatura populară: *Poveste a fericitului Varlaam și a lui Ioasaf*, text despre care Hasdeu spune că e „o carte poporană foarte răspândită peste toată Europa, unde au patronat-o deopotrivă ereticii și biserica ortodoxă”,⁽⁴⁶⁾ prin eretici făcându-se referire – așa cum am menționat – în special la bogomili. Vom vedea că problematica interpretată anterior continuă fără fisură, concentrându-se în jurul aceluiași teme, de data aceasta însă accentul fiind pus mai puțin pe abstracțiuni de ordin teologic, bogat ilustrate biblic, și mai mult pe aspecte de viață pilduitoare al căror tâlc se adresează astfel mai ușor înțelegerii. Tema veșmintelor (a îmbrăcării și a dezbrăcării) se conjugă din nou cu cea a raportului dintre exterioritate și interioritate, ca și cu rolul pe care îl joacă trupul, atât în relație cu sufletul, cu mintea și cu inima, cât și cu privire la componentele sale, în ceea ce s-ar putea numi o adevărată anatomie duhovnicească. Apariția oamenilor „îmbrăcați în haine sparte și întinate”, „că li să topise trupurile și să veștejise”, în contrast cu „chipul cel îmbrăcat în haine scumpe și frumoase” a celor „îmbrăcați în rușine”, stă mărturie a valorizării apofatice prin care tot ce se oferă vizibilității mundane nu apare decât pentru a eclipsa lumina vieții harice. Hainele ponosite sunt hainele acestei lumi supuse păcatului; cei care le poartă trebuie să fie nearătoși, nevăzuți pentru lume. Dimpotrivă, ceea ce nu apare vederii, dar se dă în vederea ochilor lăuntrici, e haina inaparentă, nevăzută în lume, strălucind doar pe ecranul lumii cernite. „Cu ochii cei dinlăuntru să vedeți cele dinlăuntru”, îndeamnă Neagoe, „cunoscând cu ochii cei dinlăuntru ai înțelegerii mele curățirea sufletelor lor și a lor strălucire”. Interioritatea nu e văzută propriu-zis; ea însăși se oferă vederii, se face vizibilă, în nevederea exteriorității, în această secularizare efectivă a mundaneității. „A privi trupește”, cum spune Sf. Simeon Noul Teolog, înseamnă a rămâne în nevedere sau în falsă vedere a exteriorității aparente, unde practic nu e nimic de văzut. De aceea, purtarea unor „obiabile rele, slabe și proaste” înseamnă, pentru om, „să nu caute, nici să ia aminte cătră cele denafară” și „a păzi (...) haina care i-o au curățit cu neputrejune și curată și nesticată”. Căci „chipurile cele denafară” sunt doar imagini fără asemănarea cu ceea ce le însuflețește, înșelătoare reflexe ale lumii trecătoare. „Omul din afară trece, cel dinăuntru însă se înnoiește din zi în zi” (*2 Cor.* 4, 16). Ceea ce nu trece este haina de dedesubt, „cămașa virtuților”, care în teologia bizantină înseamnă lumina harică, „îmbrăcarea slavei”, după Sf. Simeon care, vorbind despre oamenii desăvârșiți, spune că ei „se îmbracă (*Ga.* 3, 27) cu tot trupul și în întegime în Lumina, Care este Însuși Hristos Dumnezeu, și se văd pe ei înșiși împodobiti cu o slavă negrăită și cu un veșmânt dumnezeiesc strălucitor”.⁽⁴⁷⁾ Îndemnul Sf. Pavel („Îmbrăcați-vă cu toate armele lui Dumnezeu”, *Efes.* 6, 11) răzbate nu doar în hermeneutica de factură teologică, ci în mediul larg al spiritualității religioase, infuzând contextul cultural al epocii. Prin urmare, nu e de mirare că atunci când vorbește despre „tocmirea trupului” din patru stihii care se vor risipi

dacă trupul nu va fi purtat cum se cade, Neagoe nu numai că ilustrează, din perspectiva alegorismului literaturii populare, soteriologia imperativă paulină, conform căreia „trebuie ca acest trup stricăcios să se îmbrace în nesticăciune și acest (trup) muritor să se îmbrace în nemurire” (1 Cor. 15, 53), dar el reia o temă dogmatică dezbătută și explicată în felul următor de Sf. Maxim Mărturisitorul: haina de deasupra, „fiind în patru colțuri, cum e lumea din patru elemente, arată că trebuie să ne îmbrăcăm în contemplația naturală, încât să nu mai privim cele ce se văd”.(48) „Haina din afară, adaugă sfântul bizantin, este lumea sensibilă, împărțită în patru stihii, pe care o rup, ca pe haina lui Iisus, în patru bucăți, cei ce răstignesc în noi, în chip spiritual, pe Domnul”.(49) Este, pentru Neagoe, „chipul cel îmbrăcat în haine frumoase” al lumii, creația văzută a celor patru stihii primordiale care e sfâșiată atunci când ea e pură exterioritate ruptă de esența ei nevăzută, desprinsă din unitatea ei intimă cu haina lăuntrică neputrezită și nemuritoare.

Ceea ce conduce spre o altă luminare a trupului însuși. Pe de o parte, trupul e „chipul cel denafară”, exterioritate a aparenței vizibilului care trebuie să se „topească” și să se „veștejească”, astfel încât să nu mai fie văzut, să treacă împreună cu lumea în adevărata sa stare, aceea a nimicului, a inaparentului care nu sare în ochi și peste care trecem cu vederea. Pe de altă parte, dacă ajunge în această stare, dacă se șterge și se golește de orice urmă a vizibilității, trupul e curat, pregătit să primească mântuirea, fiindcă, spune Neagoe, „Dumnezeu n-are alt lăcaș nici altă casă mai dragă decât trupul omului”. Doar sărăcit, despuiat și gol, „trupul vostru este templu al Duhului Sfânt” (1 Cor. 6, 19), unit cu sufletul. Căci sufletele curate sunt „dîmpreună cu trupurile”, lucrarea harică fiind „întru luminarea și sfințirea sufletelor și a trupurilor”. „Este necesar, afirmă Sf. Grigorie Palama, să liniștim acele simțuri care sunt mișcate de cele din afară, când ne întoarcem spre cele dinlăuntru”, iar trupul, „când se răzvrătește să-l oprim, dar când se lasă călăuzit cum trebuie, să-l primim”.(50) Dezbrăcat de „hainele cele împărătești” ale puterii temporale, împăratul din *Pildă pentru ceia ce fac milostenie, și pentru viața lumii aceștia. Din cartea lui Varlaam*, află, astfel golit, deșertăciunea acestei lumi. A feri „trupurile și sufletele curate” înseamnă nu doar îmbrăcarea în lumină, ci participarea trupului la nepătimirea divină. Este, conform Sf. Simeon, trupul mort acestei lumi, „de nemișcat pentru păcat”, „străin de dorința cea rea”.(51) Trup deja în comuniune cu sufletul (52) și cu mintea golită de gânduri, „ca unul ce s-a ridicat la unirea mai presus de înțelegere și se odihnește acolo unde nu mai e vreo lucrare a minții. (...) Iar odihna aceea e nemișcarea non-simțirii fericite”.(53) Este ceea ce Neagoe numește „răpaosul trupului”, în opoziție cu trupul care „ostenește”. De aceea, moartea lumii se consumă în „moartea trupului care ne robește”(54); trupul nu mai face ecran între Dumnezeu și suflet, nu e corp al lumii vizibile, el se topește, devine transparent, un veșmânt străveziu întrețesut cu sufletul care se străvede.(55) E trupul odihnit și liniștit, dezbrăcat de lume și îmbrăcat „în blândețe și în nemânie, în tăcere și în lipsă și în sărăcie, în curăție și în mintea cea întregă, întru înțelepciunea cea plecată și în liniște”. Este chiar *bucuria* stării de liniște (*hesychia*),

„simțire a minții și luminare a sufletului”, după Sf. Simeon,(56) *theoria* și *met'hodos* în egală măsură: „lumina cea înțelegătoare” și „calea vieții cei de veci”, cum le numește Neagoe, căci, adaugă el, „nici un lucru bun și adevărat nu iaste între oameni, cându nu se află în lume nici un cuvios și plăcut lui Dumnezeu”. Conform învățaturii palamite, „îndumnezeirea” nu anihilează omenitatea, ci abia ea îl face pe om cu adevărat uman.(57) „Isihia – spune Ioan Scărarul – este o neîntreruptă adorare și slujire față de Dumnezeu. Isihast este cel ce aspiră să circumscrie Netrupescul într-un sălaș trupesc”.(58) Este omul *deplin* care „ca și cum ar fi în ceriu și cu bucurie dumnezeiască să bucură și pre Dumnezeu roagă și-l cântă cu umilință și cu glas neîncetat, ziua și noaptea”. Dacă, așa cum spune Neagoe, „capul omului cel adevărat iaste sufletul”, iar „mintea întregă” (ce are rolul de „cap în suflet”, după Sf. Maxim) se pogoară și „umple inimile”, atunci ființa umană unitară – cu trup cu tot – stă „în firea inimii”, se adună toată în „vasele inimilor”. Omul „cu inimă curată și cu minte întregă” cultivă liniștirea, „locul liniștii”, potrivit Sf. Simeon, fiind posibil datorită unei schimbări de perspectivă, prin mutarea minții de la cele văzute la cele nevăzute. Ceea ce ne transmite „înțelepciunea șarpelui” (din *Pildă cu șarpele*) nu e decât ilustrarea acestei învățături. Dorind să vadă chip de om, „că omul iaste și poartă podoaba lui Dumnezeu”, șarpele nu vrea în schimb să fie văzut de om, „își dă tot trupul spre ucidere și spre zdrobire, iar capul și-l păzește”. Cel ce e teofor (purtând în sine podoaba divină) nu e văzut decât de cel care, la rându-i, trece nevăzut, păzindu-și sufletul cu prețul jertfirii trupului. Căci trupul jertfit devine trup nevăzut, odihnit în podoaba în care se scurge.

Cât despre o posibilă influență bogomilică a cărei coexistență cu influența isihastă a infuzat spiritualitatea epocii lui Neagoe, doar o interpretare aplicată pe text ar putea-o scoate în evidență. Iar aceasta, cu toate că, așa cum am văzut, pretinsul bogomilism ce hrănește *Învățăturile* domnitorului, aluvionând dinspre literatura populară, nu se poate proba cu argumente hotărâtoare.(59) Hasdeu se referă expres la ultimul capitol din cartea lui Neagoe: *Rugăciunea lui Ioan Neagoe voevod, care au făcut la eșirea sufletului său*, considerându-l o dovadă în sensul răspândirii bogomilismului (și, pe această filieră, a ideilor gnostice) în mentalul epocii.(60) Or în textul invocat, complexul semnificativ al temelor creștine discutate de noi anterior rămâne același, neabătându-se nici o clipă de la nucleul tare al corpus-ului dogmatic interpretat drept canonic de teologia bizantină. Mai mult, o scurtă privire asupra lui va scoate în evidență mai degrabă substratul isihast.

„Că acum eu intraiu în pomenirea morții, că cu totul mă îmbrăcai în grijă”, se tânguie cel aflat în pragul plecării. *Intrarea* pe „calea cea de întristăciune” a stingerii celor lumești înseamnă *îmbrăcarea* în grija mântuirii de iubirea acestei lumi, de neantul morții vii care biruie firea cea slabă, fără de credință. „Numai ce-mi iaste grijă de sufletul meu și cum voi trece prin vămile cele înfricoșate”. *Intrarea* nu garantează întoarcerea spre cele divine, ci doar *treccerea*; pentru a trece nevătămat și curat, sufletul trebuie să se îmbrace în grijă, altfel spus să

se elibereze de cele nezditoare din om, lepădându-se de neantul celor nepăzite și ca atare săditoare de grijă. Grija de lume (*îngrijorarea*) îl înlănțuie de ceea ce lumea nu e decât ca moarte a chipului lui Dumnezeu, „înșelăciunea aceștii lumi amăgitoare”, cum o numește Neagoe, „această lume mincinoasă”. Dimpotrivă, grija de mântuire (*îngrijirea*) este redobândire a acestui Chip, păzire a lucrării nealterate a harului, puritatea și cultivarea credinței, curăție atât a trupului cât și a sufletului („să vă fie sufletele curate, dinpreună cu trupurile”). „De grija cea dintâi trebuie să scape omul, spune D. Stăniloae, pentru a se face disponibil lui Dumnezeu. Când a scăpat de ea, a scăpat de împătımire, a dobândit nepătımirea. Spre eliberarea aceasta țintește purificarea, nu ca să ne elibereze de grija de Dumnezeu”.(61) Astfel încât existența creștină nu înseamnă o fugă de lume (precum în complexul ideatic neoplatonician ori gnosticobogomilic) – căci stă chiar în esența omului să ființeze în lume – , ci o *distanțare* ori o *detașare* lăuntrică față de pățimirile lumii și de ciclul manifestării, față de ceea ce am putea numi mundaneitatea lumii, ca trup al suferinței sau chip trecător al lucrurilor: „priviiam spre lucrurile cele trecătoare și spre slava cea deșartă a lumii (...), iată acum că apuseră, și altă privire dobândii”. *Acum*, în pragul trecerii spre cele nelumești, lumea apune în propria sa deșertăciune, iar aceasta conform sensului eshatologic al *apusului*, discutat de noi în primul excurs; în privirea însăși se dezvăluie un nou orizont, o altă lumină, ochiul lăuntric deschizându-se pentru a vedea nevăzutul care i se oferă.(62) Or, pentru a putea vedea, sufletul trebuie mai întâi să se desprindă de trup și de trupul lumii, să realizeze o distanță fenomenologică în raport cu ceea ce nu apare prin sine: „sufletul meu acum să dăsparte de la voi”, spune Neagoe, „sufletul meu încă va merge unde-și va fi gătit”, adică „cu dor mare (...) înaripat către Dumnezeu”. Unde-și va fi gătit înseamnă însă intrarea în pre-gătire, trecerea „prin ușa strâmtării”, pe calea îngustă, abia văzută, a despărțirii dintre trup și suflet. „În strâmtorarea sa” – precum în smerirea lui Manase (63) – sufletul se smerește către liniște, îmbrăcat în grija cea bună a mântuirii, în răgazul trecerii sale nepătimitoare spre binele veșnic: „și veți trece către liniște cu bine și cu blândețe, unde să vor unge trupurile voastre, (...), iar sufletele vor dobândi sufletescul bine cel de veci”. Dar înaintea sufletului care pre-gătește ungerea purificatoare a trupului, „minte ce curată se urcă mai pe deasupra cerurilor și solește dreptățile sufletului și ale trupului”.(64) E vorba de „minte trează”, de „minte cea bună” căreia îi e dat să păzească în noi ceea ce e mai presus de noi. Paza minții e astfel „o depănare neconținută a numelui lui Dumnezeu în minte, cu căutarea inimii, adică cu concentrarea minții în ea însăși”.(65) E un moment de supra-converție sau de întoarcere mântuitoare, de închinare rugătoare, așa cum același Manase își pleacă „genunchii inimii”, rugând bunătatea și mila divină,(66) și care, spune Neagoe, „numai pentru această întoarcere” a fost izbăvit.

Chiar dacă subiectul în chestiune ar putea să pară încă discutabil, un lucru e însă cert: nu se poate vorbi de o influență directă dinspre nucleul tare, doctrinar, al ereziei cu pricina, care, ca orice dualism de tip gnostic (pe filieră cathară), cel puțin așa cum rezultă din corpus-

ul intitulat *Interrogatio Johannis*, prin asomatismul declarat, nu putea pătrunde ca atare într-un text însuflețit la tot pasul de dogma creștină ortodoxă, așa cum am încercat să arătăm în acest ultim excurs. Dacă luăm totuși în considerare un posibil filon concurențial, el este mai degrabă de natură estetică, irigând structura textuală cu valori și teme ce aparțin literaturii populare. Este și motivul în virtutea căruia – în *Învățăturile* lui Neagoe – retorica isihastă dominantă pare „umanizată” de o tradiție populară saturată de bogomilism, dar deloc profană, și a cărei laicitate e relativă. Oricum, repetăm, stadiul ipotetic al afirmațiilor nu poate fi depășit decât printr-un considerabil efort hermeneutic, ținând cont și de observația lui I. P. Culianu cu referire la originea intelectuală și nicidecum populară a bogomilismului.(67) Prin tot ceea ce am spus, nu dorim să punem defel la îndoială creștinismul autentic al lui Hasdeu,(68) ci doar *sincretismul*, inoperant oricum, care alătură sub steagul unui esoterism *sui generis* doctrine nu doar convocate din varii zări ale spiritualității umane, ci în esență ireconciliabile. Pe de altă parte însă, așa cum observă Mircea Eliade, „s-ar putea încerca, în perspectiva creștinismului, salvarea hierofaniilor care au precedat miracolului întrupării, valorizându-le ca o serie de prefigurări ale acestei întrupări. Prin urmare – departe de a considera modalitățile « păgâne » ale sacrului (fetișurile, idolii etc.) drept etape aberante și degenerate ale sentimentului religios al umanității decăzute prin păcat – ar putea fi interpretate ca tentative disperate de a prefigura misterul întrupării. Toată viața religioasă a umanității – viață religioasă exprimată prin dialectica hierofaniilor – n-ar fi, din acest punct de vedere, decât așteptarea lui Cristos”.(69) Ceea ce rămâne din această inedită fenomenologie spiritualistă e tocmai efortul de revalorizare a acestor – să zicem – *hierofanii incomplete*, prolegomene pre-creștine ale Întrupării; altfel spus, „zarea dintre arbori” invocată de Hasdeu într-unul din poemele sale, acel orizont comun, nevăzut, cum ar spune Merleau-Ponty, al intervalului copacilor dintre copaci.

În finalul acestor încercări interpretative, nu putem decât subscrie îndemnul adresat de Hasdeu însuși posibililor săi detractori: „Demonstrați prin știință acolo unde va fi rățâcit știința autorului. Îndreptați prin bunul simț ceea ce bunul simț al autorului va fi putut să nu observe. Examinați cu iubirea de adevăr puncturile, în care iubirea de adevăr a autorului nu va fi răzbătut prin toate dificultățile unui nămol de probleme”.(70)

NOTE ȘI REFERINȚE BIBLIOGRAFICE

1. *Sic cogito*, Ed. Scrisul românesc, Craiova, 1991, pp. 140-141. Apărute în *Revista nouă*, din 15 nov. 1888, ele nu figurează în antologia poetică din *Opere*, I, Ed. Minerva, București, 1986.
2. B. P. Hasdeu, *Cuvente den bătrâni*, II, Ed. Didactică și Pedagogică, București, 1984, p. 168. Vom cita în continuare această lucrare sub sigla *CB*.
3. *CB*, pp. 166-167.
4. *Ibid.*, pp. 495, 499.

5. *Ibid.*, pp. 494, 496.
6. *Odiseea*, IV, 560.
7. Cf. Erwin Rohde, *Psyché*, Ed. Minerva, București, 1985, pp. 77, 97.
8. *Ibid.*, pp. 78, 96, 100.
9. Porphyrius, în Stobaeus, *Eclog. physic.*, 49, 61. Poate fi mitica insulă Syrie (*Odiseea*, XV, 403 ș. u.), aflată în drumul soarelui, departe în *vest*, unde soarele se întoarce spre a-și relua călătoria, dincolo de hotarele lumii (cf. E. Rohde, *op. cit.*, p. 78).
10. Cf. Felix Buffière, *Miturile lui Homer și gândirea greacă*, Ed. Univers, București, 1987, p. 392.
11. Iamblichos, *Viața lui Pythagora*, 82.
12. Cf. F. Buffière, *op. cit.*, p. 396.
13. „Orișicare « eu », spune Hasdeu, trebuie să se dezvolte de jos în sus” (*Sic cogito*, ed. cit., p. 109), căci – așa cum citim în poemul *Așteptând* – „sus mi-e duhul”. Conform înțelegerii „cardiace” (sau cordiale), omul „suișuri în inima sa a pus” (Ps. 83, 6).
14. Platon, *Phaidros*, 254 b.
15. În mitul lui Er, Platon relatează că „de acolo, deodată, fiecare suflet a fost purtat în sus, fiecare în altă parte, spre a se naște și țâșneau sufletele întocmai ca niște stele căzătoare”, important fiind totuși pentru ele să se țină mereu „de drumul cel de sus” (*Republica*, 621, b, c). Chiar dacă e formulată într-un alt context, observația Danei Shishmanian, din studiul *Le soleil, la lune et l'anticosmisme dans un mythe populaire et dans l'herméneutique biblique cathare*, este valabilă și în acest punct al cercetării noastre: „Ceea ce este muritor și divizat e necesar eliberării a ceea ce este nemuritor și indivizibil: dacă lumea nu ar exista, ea ar trebui inventată” (în *Ascension et hypostases initiatiques de l'âme. Mystique et eschatologie à travers les traditions religieuses*, t. I, Actes du Colloque International d'histoire des religions „*Psychanodia*”, 2006, p. 482). La fel, în contextul prezentat de noi, dacă lumea de jos nu ar exista, ea ar trebui inventată pentru ca cea de sus să se poată deschide sufletului.
16. *Cugetări în ora morții*, în *CB*, p. 315.
17. *Ibid.*, pp. 324-325.
18. „Sufletul din apă bea, / Și el lumea o uita”, așa cum apare în bocetul *Petrecerea mortului*, citat de Hasdeu (*C.B.*, p. 498). Aceeași virtute amnezică o are apa băută din râul Nepăsării și al Uitării, în mitul lui Er: „cel care bea, de fiecare dată uita totul” (Platon, *Republica*, 621 a).
19. Aceeași „textură” bogomilică citată de Hasdeu prezintă darurile și frumusețea celor drepti la ziua Judecării: „Lumina-va fața lor ca stelele în cer. Unii vor fi luminați, alții și mai luminați (...); unora le va fi fața ca lumina lunii, alții ca lumina zilei...” (în *loc. cit.*, p. 329).
20. „Între albigenzi și bogomili – continuă el – nu era aproape nici o diferență pronunțată. Cât pentru pauliciani și mai cu seamă manihei, ne ajunge a aduce aminte imaginațiunea orientală și contactul lor direct cu zoroastrismul” (*op. cit.*, p. 399).
21. *Ibid.* Pasajul citat apare în textul apocrif bogomilic *Interrogatio Johannis*, în legătură cu cei doi îngeri pe care Lucifer îi face să intre în corpul lui Adam și în cel al Evei, corpuri pe care el însuși le-a modelat din noroiul pământului. „Îngerii plânsă îndelung văzându-se acoperiți cu acest înveliș muritor în forme divizate”, umiliți de condiția bipartiției sexuale, despărțiți de rădăcinile lor cerești, nevoiți să îndeplinească lucrarea cărnii (*apud* Dana Shishmanian, *Le soleil, la lune et l'anticosmisme dans un mythe populaire et dans l'herméneutique biblique cathare*, în *op. cit.*, p. 480).
22. *CB*, pp. 400, 401.
23. *Cugetări în ora morții*, în *CB*, p. 316.
24. *Ibid.*, p. 322.
25. *Ibid.*, p. 495.

26. *Ibid.*, p. 322.
27. *Învățăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Theodosie*, Ed. Minerva, București, 1971. Citatele fără altă mențiune aparțin acestei ediții.
28. Mircea Muthu, *Balcanismul literar românesc*, vol. I, Ed. Dacia, Cluj, 2002, p. 35.
29. *Ibid.*, p. 27.
30. Jean Meyendorff, *Teologia bizantină*, Ed. I.B.M. al B.O.R., București, 1996, p. 11.
31. Cf. Sf. Simeon Noul Teolog, *Discursuri etice*, 6, în *Discursuri teologice și etice. Scrieri I*, Ed. Deisis, Sibiu, 2001, p. 257.
32. În textul „bogomilic” citat de Hasdeu, acest aspect apare expus în termeni identici: „fericit cel ce-și poartă trupul în curăție, iară cu inima roagă pe Dumnezeu, că Duhul Sfânt pe acela odihnește și scaunul lui Hs. într-inima aceluia este ! că acel trup se cheamă biserică” (CB, p. 335). Așa cum e prezentată aici, condiția trupească pune în cumpănă pretinsul asomatism definitoriu pentru gnozele dualiste.
33. Sf. Simeon Noul Teolog, *op. cit.*, pp. 256, 257.
34. „Inima curată, spune André Scrima, este inima care a depășit ceea ce, în chiar ființa omului, ar putea fi impur, imund, nu în sens moral, ci în sens existențial, ontologic. (...) Cei care au dobândit sau au atins inima curată îl văd, așadar, pe Dumnezeu” (*Experiența spirituală și limbajele ei*, Ed. Humanitas, București, 2008, pp. 72, 73).
35. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, 4, în *Filocalia*, 3, Ed. Humanitas, București, 1999, p. 47.
36. *Ibid.*, 12, în ed. cit., p. 62.
37. Cf. Dumitru Stăniloae, în *Filocalia*, 3, ed. cit., p. 48. Așa cum, la răstignire, cămașa lui Iisus „era fără cusătură, de sus țesută în întregime”, cu neputință de sfâșiat (*Ioan* 19, 23-24). Ea reprezintă – după Sf. Ciprian al Cartaginei – „unitatea care vine de sus, adică de la cer și de la Tatăl”, de care cel care o primește nu se poate despărți în veci (*De unitate Ecclesiae catholicae*, 7).
38. Platon, *Phaidon*, 115 b.
39. *Alcibiade*, 132 b.
40. *Gorgias*, 524 d.
41. *Charmides*, 154 b.
42. Cf. *Phaidon*, 248 c.
43. „Nu există nici o altă doctrină – observă J. Meyendorff – care să fi făcut mai multe ravagii în pietatea creștină ca dualismul platonice, care concepea omul ca pe un spirit (sau un suflet) încarcerat în materie, desigur, nemuritor, aspirând la o existență supramaterială” (*Sfântul Grigorie Palamas și mistica ortodoxă*, Ed. Enciclopedică, București, 1995, p. 139).
44. Cf. *Cateheza* 9 (303-367).
45. Sf. Simeon Noul Teolog, *Discursuri etice*, 4, în *op. cit.*, p. 218.
46. *Migrațiunile postume ale sufletului*, în CB, p. 494.
47. Sf. Simeon Noul Teolog, *op. cit.*, p. 215.
48. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Întrebări și răspunsuri*, 67, în *Filocalia*, 2, Ed. Humanitas, București, 1999, p. 238.
49. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, 4, în ed. cit., p. 47.
50. Sf. Grigorie Palama, *Cuvânt pentru cei care se liniștesc cu evlavie*, 2, 5, în *Filocalia*, 7, Ed. Humanitas, București, 1999, p. 233.
51. Sf. Simeon Noul Teolog, *Capete teologice, gnostice și practice*, 3, 37, în *Filocalia*, 6, Ed. Humanitas, București, 1997, p. 63.

52. „Sufletul să se sfătuiască cu trupul în ce privește mântuirea comună”, povățuiește Tertulian în *Către martiri* (apud Mitropolit Nicolae Corneanu, *Actualitatea literaturii vechi creștine*, Ed. Învierea, Arhiepiscopia Timișoarei, 2007, p. 29).
53. *Ibid.*, 2, 19, în ed. cit., p. 53. Nu spunea Hasdeu, în poemul pe care l-am citat la început, „Căci nu eram nici mort, nici viu / Simțind o nesimțire” (s.n.), prefigurând aceeași liniștire a tuturor zvonurilor lumii materiale, într-o stare de absolută non-sensibilitate față de ireversibila trecere mundană ?
54. Sf. Simeon Noul Teolog, *Discursuri etice*, 4, în ed. cit., p. 213.
55. În același poem hasdeian, trupul se absoarbe în icoana sufletului, „plăpândă, străvezie”, „elastica”, „neînchipuit de fină”.
56. Sf. Simeon Noul Teolog, *op. cit.*, 15, în ed. cit., p. 386.
57. Cf. J. Meyendorff, *Teologia bizantină*, ed. cit., p. 105.
58. Ioan Scărarul, *Scara rainului*, treapta 27 (Migne); P.G. 88: 1097 AB.
59. Și aceasta întrucât, în primul rând, singurele apocrife bogomilice atestate ca autentice sunt *Interrogatio Jobannis* și *Vedenia lui Isaia* (cf. CB, pp. 536-537, n. 113, 115). În al doilea rând, cercetările au stabilit că nu se poate vorbi de o răspândire a bogomilismului în Țările Române. Vorbind despre încercările de interpretare a acestor „legende balcanice ca fiind expresia credințelor bogomilice”, M. Eliade îl amintește pe Dem. Russo care criticase ipoteza lui Hasdeu și arătase precedentele și paralelele patristice ale textelor populare pe care Hasdeu le considera ca eretice și mai ales bogomilice (cf. *De la Zalmoxis la Genghis-Han*, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1980, p. 99).
60. *Cugetări în ora morții*, în CB, p. 316 ș. u.
61. Dumitru Stăniloae, *Ascetică și mistică creștină sau Teologia vieții spirituale*, Casa Cărții de Știință, Cluj, 1993, p. 104.
62. „La om e ochiu-n suflet, privind ce nu se vede”, spune Hasdeu în poemul *La casa de nebuni*; „sufletul are ochii săi” (*Sic cogito*, ed. cit., p. 85).
63. *II Paralipomena* 33, 12. „Strâmtă este poarta și îngustă este calea care duce la viață” (*Matei* 7, 14).
64. Un pasaj dintr-un text „bogomilic” citat de Hasdeu ilustrează tocmai speranța în mântuirea sufletului laolaltă cu cea a trupului: „Avram zice: Doamne, spune-mi, cine ești tu ? Arhanghelul zise: eu sunt arhanghelul Mihail, și sunt trimis să iau sufletul tău. Avram zise: Doamne ! să fiu dus cu trupul la Domnul, Doamne ! Atunci îngerul sui în cer, și cu frică grăi către Domnul. Și-i porunci Domnul să-l ia pe Avram cu trupul” (*Cuvânt despre viața și moartea lui Avram, cum a venit arhanghelul să ia sufletul lui*, în CB, pp. 157-158).
65. D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 151.
66. *Rugăciunea regelui Manase* 11.
67. Cf. Ioan Petru Culianu, *Gnozele dualiste ale Occidentului*, Ed. Nemira, București, 1995, p. 257.
68. „În esență – spune el – , religia creștină reprezintă o învățătură de cea mai înaltă spiritualitate. Predica ei sfântă constă în renunțarea la trup, viața cu Dumnezeu, adică gândul, cuvântul și fapta cu el. În această învățătură superioară constă taina « victoriei care a supus lumea » (Ioan, V, 4): ea a acționat asupra laturei interioare, spirituale, veșnice a omenirii. Ea a cucerit pe oameni numai pentru a-i face la rândul lor să cucerească latura exterioară, materială, perisabilă” (*Giambattista Vico*, în B. P. Hasdeu, *Mapa V*, ms. 2, Biblioteca Academiei; apud B. P. Hasdeu, *Scriseri filosofice*, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1985, pp. 267-268).
69. *Tratat de istorie a religiilor*, Ed. Humanitas, București, 1992, p. 46, n. 1.
70. *Istoria critică a românilor*, (1875), vol. II, Ed. Minerva, București, 1984, p. 513.