„ZAREA DINTRE ARBORI”.

ESHATOLOGIE ŞI FENOMENOLOGIE SPIRITUALISTĂ

Dorin ŞTEFĂNESCU

Abstract

Using as a pretext one of Hasdeu's poems, the study focuses it's investigation on his philosophical conception. In it's 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, phenomenoloty, Christianism, archtype

După propria-i mărturisire, Hasdeu a avut intuiţia supraorganismului spiritual şi, implicit, a unui început de dezmărginire, într-un vis pe care l-a transpus în limbaj poetic. Citǎm aceste versuri, (1) atrăgând atenţia, pentru început, asupra unor teme ce urmează a fi discutate: moartea ca prag de trecere înspre o nouă viaţă; revelaţia de o clipă; dedublarea eului în „eu” terestru, prizonier în trup, şi „eu” desprins din materie, a cărui viziune „de sus” reprezintă de fapt pluriconştiinţa ce rememorează ipostazele întrupărilor anterioare; transparentizarea şi spiritualizarea imaginii sufletului, energie pură alcătuită din abur şi lumină; vederea suprarațională ce deslușește tainele lumii şi ale gândului, dincolo de spaţiu şi de timp: „Şi am murit fără s-o ştiu; / Părea că-i adormire, / Căci nu eram nici mort, nici viu / Simţind o nesimţire; / Apoi o clipă n-a trecut / Şi 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 faţa-i de ţărancă; / Şi mă-ntrebam: cum de putui / Să-ndur, o, Doamne sfinte ! / Cincizeci de ani în pielea lui, / Eu – inimă şi minte ! // Dar ce sunt eu ? Şi 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 şi lumină ! // Ochirea-mi pătrundea uşor / Din zare până-n zare; / Citeam făţiş a tuturor / Ascunsă cugetare; / Eram stăpân să mânuiesc / Acel curent subţire, / Pe care oamenii-l numesc / Prevăz şi presimţire...”. Pornind de la acest text, adăugăm succintelor

BDD-A3015 © 2009 Universitatea Petru Maior
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-15 20:43:56 UTC)

observaţii preliminare trei excursuri în care vom încerca să nuanţăm câteva aspecte legate de semnificaţia simbolurilor eshatologice în fenomenologia spiritualistă hasdeiană.

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

„Este o eclectică fuziune între paganism şi creştinism în conştiinţa poporului. Şi 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 şi la popoarele cele mai eterogene – stă în divergenţă cu tradiţiunea creştină specifică asupra poziţiunii Paradisului. (...) Şi nu este greu de ghicit originea cea antropologică a acestor credinţe pagane generale. Imaginaţiunea popoarelor primitive, în orice epocă şi-n orice ţară, vede un intim paralelism între *moartea Soarelui*, când se isprăveşte, ziua, şi între *apusul omului*, când se curmă viaţa. Ochiul priveşte luminosul glob dispărând în undele oceanului. Tot într-acolo dară, spre o binecuvântată insulă din sânul depărtatului Occidinte, călătoreşte şi sufletul răposatului: « Ei vieţuiesc fără grijă în insula celor ferice / Lângă Oceanul adânc, cu valuri învolburate, / Neînfricaţii eroi. Acelora roada cea dulce / Brazda le-o dă, fără muncă, din an, în trei anotimpuri. » (Hesiod, *Op. et dies*, 165). Tot aşa la români, paradisul « în genoe în apusul soarelui » este un product indigen, un rest paganic, pe care creştinismul l-a găsit împietrit pe pământul Daciei, şi pe care nu numai n-a putut să-l răstoarne, dar a mai fost silit de a lăsa Occidintului caracteristicul nume de *sfinţit*". (2)

Referindu-se la *Legenda lui Avram*, scriere apocrifă bizantină, Hasdeu constată, pe de o parte, că paradisul creştin se află la răsărit, dovadă şi 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, înfăţişându-se imaginaţiei populare ca o „gură" a pământului, iar vechilor greci drept locuinţa fericiţilor, acolo unde apusul (atât cel al soarelui cât şi cel al omului) este *(a)sfinţit*, 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 *Migraţiunile postume ale sufletului* – şi textul unui bocet bănăţean (*Petrecerea mortului*): „Suflet despărţit, / De multe mâhnit, / Pleacă şi se duce / Marea o ajunge", marea la care ajunge sufletul mortului călătorind spre apus şi peste care trebuie să treacă în lumea cealaltă fiind Oceanul grecilor. (4) În sfârşit, în creaţiile populare, acea mare se numeşte Sorbul-pământului, care formează un hotar între cele două lumi: „Lumea noastră şi lumea cealaltă, către care moartea mână pe om, sunt despărţite prin « Sorbul-pământului », adecă printr-o adâncime care soarbe sufletele", aşa cum menţionează versurile bocetului: „Vine Marea mare, / Vine-n tulburare, / Greu urlând / Şi urducând, / Toată lumea spăimântând: / Unda sa aduce, / Lumea s-o îmbuce". (5)

BDD-A3015 © 2009 Universitatea Petru Maior
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-15 20:43:56 UTC)

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 veşnice 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 sfârşit. (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 conştient", dobândind o formă de viață superioară, nemuritoare. (8) Câmpiile Elizee (termen ce provine de la *heliosis*, expus la soare) sunt un loc al noii vieți intrate în lumina veşniciei, „câmpie însorită", cum o numeşte Homer, care „creşte în razele soarelui". (9) Câmpii situate „la capătul lumii" sau „la marginile pământului", după Homer, adică locul până unde se întinde şi unde se opreşte 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 opreşte în zona selenară. Or, distanța dintre pământ şi acest spațiu lunar este un purgatoriu, o prăpastie (*genune* sau *sorb al pământului*) care trebuie depăşită. 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 şi viață (fericit muritor), sufletul simte ceea ce în materia trupului n-a putut niciodată simți, priveşte cu uimire, se vede *icoană* vie, destrupată, a manifestării sale corporale din trecutul convieţuirii cu materia. Nu e prin urmare spiritul pur, cel care părăseşte viața pământească de care nu îl mai leagă nimic, ci sufletul încă în raport cu lumea de care totuşi 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 şi luna". (11) Potrivit lui Macrobius, unii platonicieni aşezau luna la granița vieții şi a morții, spațiul supralunar (solar) fiind sălaşul sufletelor nemuritoare, în timp ce spațiul sublunar este cel al morții. Reluând teoriile expuse de Numenius, Cronius şi Porphirius, 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* şi 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 şi al vieții terestre. La Hasdeu, în contextul strămutării şi al transfigurării, eul încremenit *jos* este uniconştiința rămasă captivă în suborganismul trupesc, deja ex-om pentru celălalt eu, „inimă şi minte", ajuns *sus*, acolo unde e imagine destrupată, pluriconştiință întreţesută cu un supraorganism elastic, străveziu, urzit „din abur şi lumină".

BDD-A3015 © 2009 Universitatea Petru Maior
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-15 20:43:56 UTC)

Cu alte cuvinte: determinare procesivă a „jos"-ului mărginit în „rolul real" şi supra-determinare conversivă a „sus"-ului infinit în „rolul ideal". Ceea ce este pătruns „din zare până-n zare", prevăzut şi presimţit, e destinul înalt al sufletului, drumul pe care îi e sortit să se înalţe, răsucirea lui de jos în sus. (13) Devenit „icoană sfântă", (14) el se înalţă dincolo de sine, act de transcendere posibil prin iubirea sacră. Astfel încât, împărtăşindu-se *în sus* cu lumina diafană, iar *în jos* cu substanţa materială, al doilea eu (cel ocult, nemuritor) are acces la dezmărginire; ascensiunea lui reprezintă dimineaţa noii vieţi, care se des-face din chiar stingerea *in-solită* a trupului . Şi aceasta întrucât moartea soarelui, ca şi apusul omului, marchează momentul despărţirii de ziua lumească şi de viaţa exilului pământesc. Doar cel aflat jos poate renaşte, e prin urmare la asfinţitul unui ciclu, *sfinţit* în propriul său apus, predispus să guste sus din răsăritul veşniciei. „Cine se va înălţa pe sine se va smeri, şi cine se va smeri pe sine se va înălţa" (*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 înalţă 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 mişcare, în care inferiorul reprezintă condiţia de posibilitate a existenţei superiorului. (15) În sens riguros eshatologic, sufletului îi e dat sfârşitul pentru a putea primi la sine începutul, pentru a fi cu adevărat acest Început nesfârşit.

2. *Între dulceaţa trupului şi şovăirile sufletului*

Menţionând vectorii principali ai doctrinei bogomilice („eternul antagonism între principiul binelui şi principiul răului, între Paradis şi Infern, între Dumnezeu şi Satana"), Hasdeu adaugă: „Dar şovăirile sufletului omenesc între aceste două extreme nu se desfăşoară 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 însuşi". (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 ieşirii din scenă. Şi totuşi, îngerii îi asistă tragica singurătate, călăuzindu-i mustrător despărţirea: „Eşi, suflete din trup", îi spun ei – conform textului bogomilic citat de Hasdeu (17) – „să te mutăm din această lume". „Munca morţii" nu e decât această desprindere moşită angelic, „paharul de moarte amară" pe care sufletului îi e dat să-l bea (18) pentru a ieşi afară marcând părăsirea tuturor celor, acum, nefolositoare, precum iubirea ori „dulceaţa" trupului. Chiar dacă psiho-drama se desfăşoară în mod subiectiv, cum spune Hasdeu, ea presupune pe de o parte delimitarea de tot ceea ce înseamnă exterioritate mundană, de falsa „dulceaţă" a celor trupeşti, pe care doar „amarul" morţii o poate săvârşi;

BDD-A3015 © 2009 Universitatea Petru Maior
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-15 20:43:56 UTC)

pe de altă parte însă, „atunce când se va trage sufletul deîn toate încheeturile", el se va retrage din trup pentru a ieşi în afară, acest nou exterior nefiind de data aceasta cel al mundaneităţii, ci rodul transformării prin care interiorul se revarsă în exterior, devenind acum de necuprins, şi în care lumea însăşi rămâne exterioară. Sufletul „mutat" din această lume, asumându-şi o altă interioritate, deschisă de taina schimbării la faţă, intră în lumina adevăratei vieţi.(19)

Hasdeu remarcă faptul că, adăugându-se vectorilor fundamentali ai doctrinei bogomilice amintiţi mai sus, „metamorfozele cată să fi jucat şi 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 creştine 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 aşa-numita „baladă a metamorfozelor" (*Cucul şi 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 preţ să facă pe om. Corpul a ieşit cum a ieşit, dar nu se mişca, lipsind sufletul. Atunci demonul s-a decis a fura din cer un înger, pentru ca să-l bage în corpul cel ne-nsufleţit al omului". După care urmează scenariul binecunoscut al seducţiei.(21) Aşa cum se poate lesne remarca, textul în cauză nu se referă la ieşirea 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 însufleţească. Este firesc ca un astfel de suflet angelic, închis în corpul materiei demonice, să caute să iasă din el, căci nu viaţa pe care o insuflă acestuia e semnificativă, ci propria lui viaţă pe care trebuie să o elibereze. De aici şi antisomatismul declarat al doctrinelor ce subîntind astfel de mituri dualiste. Potrivit lui Hasdeu, „această legendă circula atunci între sectele dualistice, (...), cu diferite variaţiuni, 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 vieţei, 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 Ţării Româneşti, principe, artist şi filosof",(23) ale cărui *Învăţături către fiul său Theodosie* ar conţine un filon de extracţie bogomilică, mai ales ultimul capitol invocat de Hasdeu („Rugăciunea lui Ioan Neagoe voevod, care au făcut la eşirea sufletului său"), pe care îl vom discuta în finalul studiului, unde cărturarul vorbeşte despre trecerea sufletului „prin vămile cele înfricoşate" şi „prin vămile cele nefăţarnice". Hasdeu face referire la o problemă ce apare în două texte apocrife bogomilice pe care le aminteşte (*Pseudo-apocalipsa lui Ioan* şi *Apocalipsa lui Pavel*), şi anume la ceea ce el numeşte „*programa cea psihică*",(24) adică sufletul omenesc la ieşirea din corp şi după această ieşire. 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

BDD-A3015 © 2009 Universitatea Petru Maior
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-15 20:43:56 UTC)

împletirii a două direcţii ireconciliabile, credinţele şi miturile ce alcătuiesc aşa-numita literatură populară şi corpus-ul doctrinar creştin ce hrăneşte gândirea teologică bizantină. Iar aceasta cu atât mai mult cu cât credinţele populare amintite nu sunt la rândul lor creaţii pure, ci, receptând influenţe aluvionate din toate zările spiritului, ele se prezintă drept un mare mozaic ce provoacă exegeza, solicitând noi şi noi orizonturi interpretative. Hasdeu însuşi e conştient de acest lucru atunci când afirmă că „sub raportul credinţelor poporane în genere, orice unilateralitate e periculoasă. Zecimi de secoli şi zecimi de neamuri concurg adesea, mai mult sau mai puţin, la formaţiunea unei singure asemeni credinţe. În acest mod, o explicaţiune este metodică numai atunci când lasă cu rezervă câte o portiţă deschisă pentru alte explicaţiuni ulterioare subordonate".(25) O astfel de *concurgere* vizează şi propria noastră interpretare, cu privire la tipul de dualism funcţional în *Învăţăturile* domnitorului, şi putem de pe acum subscrie la mărturisirea lui Hasdeu, deşi 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 (...) şi tot încă ar fi mult".(26) Prilej nimerit pentru o ultimă contextualizare.

3. *Asomatism versus trup îmbrăcat în nemurire*

Reducţie fenomenologică ori structură de palimpsest, mitul Bizanţului reprezintă un *ideologem* cultural definitoriu pentru memoria răsăriteană, o *paideuma* inconfundabilă sau un *arhetip* fecund al inconştientului colectiv. Un bizantinism nemuritor irigă încă de la început creaţiile culturale româneşti, atât pe latura spiritualităţii creştine, cât şi pe cea a sensibilităţii estetice, aşa cum se întâmplă cu *Învăţăturile* lui Neagoe Basarab.(27) Aflăm aici un *topos* bizantin încă funcţional în sensul împletirii a două tendinţe, *aulică* şi *populară*. Fie că sunt expresia unei arte monahale şi populare ori hieratice şi dinamice, aceste tendinţe îmbină în esenţă religiosul şi 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 iniţial ca temă de prim plan, e împins în fundal de o temă concurenţială (*i. e.* interferenţele 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 întreţesere. M. Muthu observă că „ideologia dominantă, fără a avea o structură granitică, dar intrată în tiparul consacrat de retorica predicilor creştine, se alătură lumii fermecate a « romanelor » populare, concretizându-se astfel dualismul esenţial, acela dintre aulic şi popular, sacral şi terestru, hieratic şi dinamic – dualism ce caracterizează cultura Bizanţului 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 sensibilităţii laice la problematica religioasă. O netă opoziţie fiind practic

BDD-A3015 © 2009 Universitatea Petru Maior
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-15 20:43:56 UTC)

imposibilă, un denominator comun ar putea fi neoplatonismul, corectat prin învățătura creştină origenistă şi evagriană. Dar nici în această situaţie – aşa cum vom nuanţa mai jos – nu am putea susţine că „antropocentrismul *Învăţăturilor* 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 creştinarea elenismului), problematica omului cunoaşte şi ea o concomitentă mutaţie 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 şi, prin aceasta, a posibilităţii de îndumnezeire a omului elimină căutarea raţională, efortul intelectual, dezvoltarea „categoriilor" aristotelice (este chiar miezul polemicii Sf. Grigorie Palama împotriva lui Varlaam şi, implicit, împotriva „învăţăturii de afară").

În partea întâi a *Învăţăturilor* sale, Neagoe impune atenţiei „dumnezeieştile taine ale lui Hristos, care cu adevărat sântu trupul şi sângele fiului lui Dumnezeu", taine care – pentru om – reverberează în actul euharistic prin care darurile cu care suntem hărăziţi „au urcat firea noastră cea omenească mai deasupra decât toate puterile cele cereşti". Adevărata piatră de încercare în deslușirea contextului bizantin ce hrăneşte meditaţiile domnitorului este tocmai antropologia teocentrică amintită, dezvoltată – prin filieră patristică şi 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 şi nu pre pământu şi într-amândoao desăvârşit", aceeaşi desăvârşire este întipărită prin har în natura omenească: „Aşijderea au tocmit şi firea fiinţii noastre ceii omeneşti şi ne-au dat minte şi cuvântu şi suflet *îmbrăcate* (s. n.) în trup". Să reţinem deocamdată imaginea trupului-îmbrăcăminte, ale cărei semnificaţii se vor limpezi pe parcurs. Atunci când Neagoe enumeră părţile trupului care toate ne-au fost date, el le subsumează de fiecare dată funcţiei lor *comune*: de slăvire a creatorului lor. De aceea, trupul nu e dat spre pângărire şi pieire, ci spre curăţie şi păzire: „de te vei nevoi să-ţi păzeşti trupul (...), cu curăţie (...), tu te vei face de vei fi *şi cu trupul şi cu sufletul* (s.n.) biserică Duhului Sfânt".(32) În bună tradiţie isihastă, trupul participă la nepătimirea (*apatheia*) divină; omul îndumnezeit – spune Sf. Simeon – „e aprins de Duhul şi se face cu totul foc în sufletul său, împărtăşind şi trupului strălucirea sa (...) şi sufletul se face pentru trup ceea ce s-a făcut Dumnezeu pentru suflet", „omul creat de Dumnezeu după chipul Său şi învrednicit să fie dumnezeu este Dumnezeu, *suflet şi trup*" (s.n.).(33) „Ruga curată" de care vorbeşte Neagoe, rostită „şi cu trup şi cu suflet", este cea a omului „curat cu inima şi cu sufletul", curăţit de păcate,(34) ale cărui nevoi nu sunt decât avuţiile nemuririi pentru care „se va nevoi cu milostenie": „Căci unde iaste avuţiia voastră, acolo va fi şi inima voastră", citează Neagoe din *Luca* 12, 34.

BDD-A3015 © 2009 Universitatea Petru Maior
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-15 20:43:56 UTC)

Ilustrative sunt în acest context câteva pasaje din capitolul intitulat *Pildă din Evanghelie*. Vorbind despre faptul că prin păcat „ne-am spurcat haina noastră cea sufletească, carea ne-a o ţesut Dumnezeu", Neagoe reia un loc de referinţă central în teologia bizantină. Sf. Maxim Mărturisitorul deosebeşte între cămaşa interioară, cea a virtuţilor sau firea celor netrupeşti şi spirituale („cugetarea noastră potrivită şi adecvată Cuvântului sau harul omului nou, al celui după asemănarea lui Hristos") şi cămaşa din afară sau firea cea trupească („lumea sensibilă", „creaţiunea văzută", ruptă la răstignire).(35) La fel, Neagoe îndeamnă ca fiecare „să cugete şi 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". „Cămaşa spurcată de pe trup" (*Iuda* 1, 23) este cămaşa necurată, a trupului desprins de chipul divin; „cămaşa mânjită este viaţa întinată de multele greşeli ale patimilor trupului", spune şi Sf. Maxim.(36) Dimpotrivă, „cămaşa curată este a nestricăciunii" sufletului care nu poate fi împărţit; doar trupul poate fi veşmânt desfăcut şi răstignit.(37)

Punându-şi o problemă asemănătoare, Platon porneşte de la aceleaşi premise, dar soluţia este total diferită. A se îngriji de sine (*tò epimeleisthai*) înseamnă pentru om a-şi ocroti sufletul, moşindu-i înfiriparea, supraveghindu-i înariparea. Îndemnul lui Socrate adresat, înainte de moarte, discipolilor este „să aveţi grijă de voi înşivă".(38) Dintr-un alt dialog apare însă întrebarea: „În ce fel am putea avea grijă de noi înşine ?".(39) Răspunsul lui Socrate se referă la îngrijirea sufletului, şi 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" iniţiatică: „să-i dezbrăcăm mai degrabă sufletul şi să i-l privim *înaintea* (s.n.) trupului",(41) ceea ce înseamnă că doar trupul aparţine 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 şi cu aprecierile noastre din primul excurs). Dezbrăcarea sufletului corespunde cu trezirea lui, cu desfacerea aripilor şi cu accesul la „câmpia adevărului".(42)

Am recurs la acest scurt exemplu doar pentru a evidenţia enorma diferenţă faţă de viziunea teologică bizantină asumată de Neagoe.(43) Dacă pentru (neo)platonism dezbrăcarea (sufletului de trup) înseamnă renaştere şi izbăvire, pentru doctrina creştină – spune Neagoe – „*îmbrăcarea* iaste viaţa", adică în-truparea, sălăşluirea sufletului în casa unui trup *curat*: „Şi numai de te-ai putea dăschide uşa minţii să vezi cugetele şi sufletele lor şi împodobirile lor cele dinlăuntru, tu ai cădea jos pre pământu, că n-ai putea răbda să vezi frumuseţea sufletelor lor şi lumina şi 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 vorbeşte Sf. Simeon.(44) Nu „om îmbrăcat în haine moi", căci „viaţa e mai mult decât hrana şi trupul decât îmbrăcămintea" (*Luca* 7, 25), ci acela care cunoaşte „cum e răstignit şi dezbrăcat Domnul în noi",(45) care

BDD-A3015 © 2009 Universitatea Petru Maior
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-15 20:43:56 UTC)

înţelege cu inima (*Ioan* 12, 40), îmbrăcându-se în slava Trupului răscumpărat şi înviat; acela – spune Neagoe – „va lăcui şi va vieţui cu acela ce să potriveşte întru toate trupului său".

Capitolul imediat următor din *Învăţături* este inspirat din literatura populară: *Poveste a fericitului Varlaam şi a lui Ioasaf*, text despre care Hasdeu spune că e „o carte poporană foarte răspândită peste toată Europa, unde au patronat-o deopotrivă ereticii şi biserica ortodoxă",(46) prin eretici făcându-se referire – aşa cum am menţionat – în special la bogomili. Vom vedea că problematica interpretată anterior continuă fără fisură, concentrându-se în jurul aceloraşi teme, de data aceasta însă accentul fiind pus mai puţin pe abstracţiuni de ordin teologic, bogat ilustrate biblic, şi mai mult pe aspecte de viaţă pilduitoare al căror tâlc se adresează astfel mai uşor înţelegerii. Tema veşmintelor (a îmbrăcării şi a dezbrăcării) se conjugă din nou cu cea a raportului dintre exterioritate şi interioritate, ca şi cu rolul pe care îl joacă trupul, atât în relaţie cu sufletul, cu mintea şi cu inima, cât şi cu privire la componentele sale, în ceea ce s-ar putea numi o adevărată anatomie duhovnicească. Apariţia oamenilor „îmbrăcaţi în haine sparte şi întinate", „că li să topise trupurile şi să veştejise", în contrast cu „chipul cel îmbrăcat în haine scumpe şi frumoase" a celor „îmbrăcaţi în ruşine", stă mărturie a valorizării apofatice prin care tot ce se oferă vizibilităţii mundane nu apare decât pentru a eclipsa lumina vieţii harice. Hainele ponosite sunt hainele acestei lumi supuse păcatului; cei care le poartă trebuie să fie nearătoşi, nevăzuţi 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 vedeţi cele dinlăuntru", îndeamnă Neagoe, „cunoscând cu ochii cei dinlăuntru ai înţelegerii mele curăţirea sufletelor lor şi a lor strălucire". Interioritatea nu e văzută propriu-zis; ea însăşi se oferă vederii, se face vizibilă, în nevederea exteriorităţii, în această secularizare efectivă a mundaneităţii. „A privi trupeşte", cum spune Sf. Simeon Noul Teolog, înseamnă a rămâne în nevedere sau în falsa vedere a exteriorităţii aparente, unde practic nu e nimic de văzut. De aceea, purtarea unor „obiale rele, slabe şi proaste" înseamnă, pentru om, „să nu caute, nici să ia aminte către cele denafară" şi „a păzi (...) haina care i-o au curăţit cu neputrejune şi curată şi nestricată". Căci „chipurile cele denafară" sunt doar imagini fără asemănarea cu ceea ce le însufleţeşte, înşelătoare reflexe ale lumii trecătoare. „Omul din afară trece, cel dinăuntru însă se înnoieşte din zi în zi" (*2 Cor.* 4, 16). Ceea ce nu trece este haina de dedesubt, „cămaşa virtuţilor", care în teologia bizantină înseamnă lumina harică, „îmbrăcarea slavei", după Sf. Simeon care, vorbind despre oamenii desăvârşiţi, spune că ei „se îmbracă (*Ga.* 3, 27) cu tot trupul şi în întegime în Lumina, Care este Însuşi Hristos Dumnezeu, şi se văd pe ei înşişi împodobiţi cu o slavă negrăită şi cu un veşmânt dumnezeiesc strălucitor".(47) Îndemnul Sf. Pavel („Îmbrăcaţi-vă cu toate armele lui Dumnezeu", *Efes.* 6, 11) răzbate nu doar în hermeneutica de factură teologică, ci în mediul larg al spiritualităţii religioase, infuzând contextul cultural al epocii. Prin urmare, nu e de mirare că atunci când vorbeşte despre „tocmirea trupului" din patru stihii care se vor risipi

BDD-A3015 © 2009 Universitatea Petru Maior
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-15 20:43:56 UTC)

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 nestricăciune şi acest (trup) muritor să se îmbrace în nemurire" (*1 Cor.* 15, 53), dar el reia o temă dogmatică dezbătută şi explicată în felul următor de Sf. Maxim Mărturisitorul: haina de deasupra, „fiind în patru colţuri, cum e lumea din patru elemente, arată că trebuie să ne îmbrăcăm în contemplaţia naturală, încât să nu mai privim cele ce se văd".(48) „Haina din afară, adaugă sfântul bizantin, este lumea sensibilă, împărţită în patru stihii, pe care o rup, ca pe haina lui Iisus, în patru bucăţi, cei ce răstignesc în noi, în chip spiritual, pe Domnul".(49) Este, pentru Neagoe, „chipul cel îmbrăcat în haine frumoase" al lumii, creaţia văzută a celor patru stihii primordiale care e sfâşiată atunci când ea e pură exterioritate ruptă de esenţa ei nevăzută, desprinsă din unitatea ei intimă cu haina lăuntrică neputrezită şi nemuritoare.

Ceea ce conduce spre o altă luminare a trupului însuşi. Pe de o parte, trupul e „chipul cel denafară", exterioritate a aparenţei vizibilului care trebuie să se „topească" şi să se „veştejească", 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 şi peste care trecem cu vederea. Pe de altă parte, dacă ajunge în această stare, dacă se şterge şi se goleşte de orice urmă a vizibilităţii, trupul e curat, pregătit să primească mântuirea, fiindcă, spune Neagoe, „Dumnezeu n-are alt lăcaş nici altă casă mai dragă decât trupul omului". Doar sărăcit, despuiat şi gol, „trupul vostru este templu al Duhului Sfânt" (*1 Cor.* 6, 19), unit cu sufletul. Căci sufletele curate sunt „dimpreună cu trupurile", lucrarea harică fiind „întru luminarea şi sfinţirea sufletelor şi a trupurilor". „Este necesar, afirmă Sf. Grigorie Palama, să liniştim acele simţuri care sunt mişcate de cele din afară, când ne întoarcem spre cele dinlăuntru", iar trupul, „când se răzvrăteşte să-l oprim, dar când se lasă călăuzit cum trebuie, să-l primim".(50) Dezbrăcat de „hainele cele împărăteşti" ale puterii temporale, împăratul din *Pildă pentru ceia ce fac milostenie, şi pentru viaţa lumii aceştia. Din cartea lui Varlaam*, află, astfel golit, deşertăciunea acestei lumi. A feri „trupurile şi sufletele curate" înseamnă nu doar îmbrăcarea în lumină, ci participarea trupului la nepătimirea divină. Este, conform Sf. Simeon, trupul mort acestei lumi, „de nemişcat pentru păcat", „străin de dorinţa cea rea".(51) Trup deja în comuniune cu sufletul (52) şi cu mintea golită de gânduri, „ca unul ce s-a ridicat la unirea mai presus de înţelegere şi se odihneşte acolo unde nu mai e vreo lucrare a minţii. (...) Iar odihna aceea e nemişcarea non-simţirii fericite".(53) Este ceea ce Neagoe numeşte „răpaosul trupului", în opoziţie cu trupul care „osteneşte". De aceea, moartea lumii se consumă în „moartea trupului care ne robeşte"(54); trupul nu mai face ecran între Dumnezeu şi suflet, nu e corp al lumii vizibile, el se topeşte, devine transparent, un veşmânt străveziu întreţesut cu sufletul care se străvede.(55) E trupul odihnit şi liniştit, dezbrăcat de lume şi îmbrăcat „în blândeţe şi în nemânie, în tăcere şi în lipsă şi în sărăcie, în curăţie şi în mintea cea întreagă, întru înţelepciunea cea plecată şi în linişte". Este chiar *bucuria* stării de linişte (*hesychia*),

BDD-A3015 © 2009 Universitatea Petru Maior
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-15 20:43:56 UTC)

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

Cât despre o posibilă influenţă bogomilică a cărei coexistenţă cu influenţa isihastă a infuzat spiritualitatea epocii lui Neagoe, doar o interpretare aplicată pe text ar putea-o scoate în evidenţă. Iar aceasta, cu toate că, aşa cum am văzut, pretinsul bogomilism ce hrăneşte *Învăţăturile* 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 eşirea sufletului său*, considerându-l o dovadă în sensul răspândirii bogomilismului (şi, pe această filieră, a ideilor gnostice) în mentalul epocii.(60) Or în textul invocat, complexul semnificant al temelor creştine discutate de noi anterior rămâne acelaşi, 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 evidenţă mai degrabă substratul isihast.

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

BDD-A3015 © 2009 Universitatea Petru Maior
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-15 20:43:56 UTC)

se elibereze de cele neziditoare din om, lepădându-se de neantul celor nepăzite şi ca atare săditoare de grijă. Grija de lume (*îngrijorarea*) îl înlănţuie de ceea ce lumea nu e decât ca moarte a chipului lui Dumnezeu, „înşelăciunea aceştii lumi amăgitoare", cum o numeşte Neagoe, „această lume mincinoasă". Dimpotrivă, grija de mântuire (*îngrijirea*) este redobândire a acestui Chip, păzire a lucrării nealterate a harului, puritatea şi cultivarea credinţei, curăţie atât a trupului cât şi 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 împătimire, a dobândit nepătimirea. Spre eliberarea aceasta ţinteşte purificarea, nu ca să ne elibereze de grija de Dumnezeu".(61) Astfel încât existenţa creştină nu înseamnă o fugă de lume (precum în complexul ideatic neoplatonician ori gnostico-bogomilic) – căci stă chiar în esenţa omului să fiinţeze în lume – , ci o *distanţare* ori o *detaşare* lăuntrică faţă de pătimirile lumii şi de ciclul manifestării, faţă de ceea ce am putea numi mundaneitatea lumii, ca trup al suferinţei sau chip trecător al lucrurilor: „priviiam spre lucrurile cele trecătoare şi spre slava cea deşartă a lumii (...), iată acum că apuseră, şi altă privire dobândii". *Acum*, în pragul trecerii spre cele nelumeşti, lumea apune în propria sa deşertăciune, iar aceasta conform sensului eshatologic al *apusului*, discutat de noi în primul excurs; în privirea însăşi 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 şi de trupul lumii, să realizeze o distanţă fenomenologică în raport cu ceea ce nu apare prin sine: „sufletul mieu acum să dăsparte de la voi", spune Neagoe, „sufletul mieu încă va merge unde-şi va fi gătit", adică „cu dor mare (...) înaripat către Dumnezeu". Unde-şi va fi gătit înseamnă însă intrarea în pre-gătire, trecerea „prin uşa strâmtării", pe calea îngustă, abia văzută, a despărţirii dintre trup şi suflet. „În strâmtorarea sa" – precum în smerirea lui Manase (63) – sufletul se smereşte către linişte, îmbrăcat în grija cea bună a mântuirii, în răgazul trecerii sale nepătimitoare spre binele veşnic: „şi veţi trece către linişte cu bine şi cu blândeţe, unde să vor unge trupurile voastre, (...), iar sufletele vor dobândi sufletescul bine cel de veci". Dar înaintea sufletului care pre-găteşte ungerea purificatoare a trupului, „mintea cea curată se urcă mai pe deasupra cerurilor şi soleşte dreptăţile sufletului şi ale trupului".(64) E vorba de „mintea trează", de „mintea cea bună" căreia îi e dat să păzească în noi ceea ce e mai presus de noi. Paza minţii e astfel „o depănare necontenită a numelui lui Dumnezeu în minte, cu căutarea inimii, adică cu concentrarea minţii în ea însăşi".(65) E un moment de supra-convertire sau de întoarcere mântuitoare, de închinare rugătoare, aşa cum acelaşi Manase îşi pleacă „genunchii inimii", rugând bunătatea şi mila divină,(66) şi 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 influenţă directă dinspre nucleul tare, doctrinar, al ereziei cu pricina, care, ca orice dualism de tip gnostic (pe filieră cathară), cel puţin aşa cum rezultă din corpus-

BDD-A3015 © 2009 Universitatea Petru Maior
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-15 20:43:56 UTC)

ul intitulat *Interrogatio Johannis*, prin asomatismul declarat, nu putea pătrunde ca atare într-un text însufleţit la tot pasul de dogma creştină ortodoxă, aşa cum am încercat să arătăm în acest ultim excurs. Dacă luăm totuşi în considerare un posibil filon concurenţial, el este mai degrabă de natură estetică, irigând structura textuală cu valori şi teme ce aparţin literaturii populare. Este şi motivul în virtutea căruia – în *Învăţăturile* lui Neagoe – retorica isihastă dominantă pare „umanizată" de o tradiţie populară saturată de bogomilism, dar deloc profană, şi a cărei laicitate e relativă. Oricum, repetăm, stadiul ipotetic al afirmaţiilor nu poate fi depăşit decât printr-un considerabil efort hermeneutic, ţinând cont şi de observaţia lui I. P. Culianu cu referire la originea intelectuală şi nicidecum populară a bogomilismului.(67) Prin tot ceea ce am spus, nu dorim să punem defel la îndoială creştinismul 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 spiritualităţii umane, ci în esenţă ireconciliabile. Pe de altă parte însă, aşa cum observă Mircea Eliade, „s-ar putea încerca, în perspectiva creştinismului, salvarea hierofaniilor care au precedat miracolului întrupării, valorizându-le ca o serie de prefigurări ale acestei întrupări. Prin urmare – departe de a considera modalităţile « păgâne » ale sacrului (fetişurile, idolii etc.) drept etape aberante şi degenerate ale sentimentului religios al umanităţii decăzute prin păcat – ar putea fi interpretate ca tentative disperate de a prefigura misterul întrupării. Toată viaţa religioasă a umanităţii – viaţă religioasă exprimată prin dialectica hierofaniilor – n-ar fi, din acest punct de vedere, decât aşteptarea lui Cristos".(69) Ceea ce rămâne din această inedită fenomenologie spiritualistă e tocmai efortul de revalorizare a acestor – să zicem – *hierofanii incomplete*, prolegomene pre-creştine 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 îndemnului adresat de Hasdeu însuşi posibililor săi detractori: „Demonstraţi prin ştiinţă acolo unde va fi rătăcit ştiinţa autorului. Îndreptaţi prin bunul simţ ceea ce bunul simţ al autorului va fi putut să nu observe. Examinaţi cu iubirea de adevăr punturile, în care iubirea de adevăr a autorului nu va fi răzbătut prin toate dificultăţile unui nămol de probleme".(70)

NOTE ŞI REFERINŢE 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, Bucureşti, 1986.
2. B. P. Hasdeu, *Cuvente den bătrâni*, II, Ed. Didactică şi Pedagogică, Bucureşti, 1984, p. 168. Vom cita în continuare această lucrare sub sigla *CB*.
3. *CB*, pp. 166-167.
4. *Ibid.*, pp. 495, 499.

BDD-A3015 © 2009 Universitatea Petru Maior
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-15 20:43:56 UTC)

5. *Ibid.*, pp. 494, 496.

6. *Odiseea*, IV, 560.

7. *Cf.* Erwin Rohde, *Psyché*, Ed. Minerva, Bucureşti, 1985, pp. 77, 97.

8. *Ibid.*, pp. 78, 96, 100.

9. Porphirius, în Stobaeus, *Eclog. physic.*, 49, 61. Poate fi mitica insulă Syrie (*Odiseea*, XV, 403 ş. u.), aflată în drumul soarelui, departe în *vest*, unde soarele se întoarce spre a-şi relua călătoria, dincolo de hotarele lumii (*cf.* E. Rohde, *op. cit.*, p. 78).

10. *Cf.* Felix Buffière, *Miturile lui Homer şi gândirea greacă*, Ed. Univers, Bucureşti, 1987, p. 392.

11. Iamblichos, *Viaţa lui Pythagora*, 82.

12. *Cf.* F. Buffière, *op. cit.*, p. 396.

13. „Orişicare « eu », spune Hasdeu, trebuie să se dezvolte de jos în sus" (*Sic cogito*, ed. cit., p. 109), căci – aşa cum citim în poemul *Aşteptând* – „sus mi-e duhul". Conform înţelegerii „cardiace" (sau cordiale), omul „suişuri 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 naşte şi ţâşneau sufletele întocmai ca nişte stele căzătoare", important fiind totuşi pentru ele să se ţină mereu „de drumul cel de sus" (*Republica*, 621, b, c). Chiar dacă e formulată într-un alt context, observaţia Danei Shishmanian, din studiul *Le soleil, la lune et l'anticosmisme dans un mythe populaire et dans l'herméneutique biblique cathare*, este valabilă şi în acest punct al cercetării noastre: „Ceea ce este muritor şi divizat e necesar eliberării a ceea ce este nemuritor şi 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 morţii*, în *CB*, p. 315.

17. *Ibid.*, pp. 324-325.

18. „Sufletul din apă bea, / Şi el lumea o uita", aşa cum apare în bocetul *Petrecerea mortului*, citat de Hasdeu (*C.B.*, p. 498). Aceeaşi virtute amnezică o are apa băută din râul Nepăsării şi al Uitării, în mitul lui Er: „cel care bea, de fiecare dată uita totul" (Platon, *Republica*, 621 a).

19. Aceeaşi „textură" bogomilică citată de Hasdeu prezintă darurile şi frumuseţea celor drepţi la ziua Judecăţii: „Lumina-va faţa lor ca stelele în cer. Unii vor fi luminaţi, alţii şi mai luminaţi (...); unora le va fi faţa ca lumina lunii, alţii ca lumina zilei..." (în *loc. cit.*, p. 329).

20. „Între albigenzi şi bogomili – continuă el – nu era aproape nici o diferenţă pronunţată. Cât pentru pauliciani şi mai cu seamă manihei, ne ajunge a aduce aminte imaginaţiunea orientală şi 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 şi în cel al Evei, corpuri pe care el însuşi le-a modelat din noroiul pământului. „Îngerii plânseră îndelung văzându-se acoperiţi cu acest înveliş muritor în forme divizate", umiliţi de condiţia bipartiţiei sexuale, despărţiţi de rădăcinile lor cereşti, nevoiţi 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 morţii*, în *CB*, p. 316.

24. *Ibid.*, p. 322.

25. *Ibid.*, p. 495.

BDD-A3015 © 2009 Universitatea Petru Maior
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-15 20:43:56 UTC)

26. *Ibid.*, p. 322.

27. *Învăţăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Theodosie*, Ed. Minerva, Bucureşti, 1971. Citatele fără altă menţiune aparţin acestei ediţii.

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., Bucureşti, 1996, p. 11.

31. *Cf.* Sf. Simeon Noul Teolog, *Discursuri etice*, 6, în *Discursuri teologice şi 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-şi poartă trupul în curăţie, iară cu inima roagă pe Dumnezeu, că Duhul Sfânt pe acela odihneşte şi scaunul lui Hs. într-inima aceluia este ! că acel trup se cheamă biserică" (*CB*, p. 335). Aşa cum e prezentată aici, condiţia 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 depăşit ceea ce, în chiar fiinţa omului, ar putea fi impur, imund, nu în sens moral, ci în sens existenţial, ontologic. (...) Cei care au dobândit sau au atins inima curată îl văd, aşadar, pe Dumnezeu" (*Experienţa spirituală şi limbajele ei*, Ed. Humanitas, Bucureşti, 2008, pp. 72, 73).

35. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, 4, în *Filocalia*, 3, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1999, p. 47.

36. *Ibid.*, 12, în ed. cit., p. 62.

37. *Cf.* Dumitru Stăniloae, în *Filocalia*, 3, ed. cit., p. 48. Aşa cum, la răstignire,cămaşa lui Iisus „era fără cusătură, de sus ţesută în întregime", cu neputinţă de sfâşiat (*Ioan* 19, 23-24). Ea reprezintă – după Sf. Ciprian al Cartaginei – „unitatea care vine de sus, adică de la cer şi de la Tatăl", de care cel care o primeşte nu se poate despărţi în veci (*De unitae 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 creştină ca dualismul platonic, care concepea omul ca pe un spirit (sau un suflet) încarcerat în materie, desigur, nemuritor, aspirând la o existenţă supramaterială" (*Sfântul Grigorie Palamas şi mistica ortodoxă*, Ed. Enciclopedică, Bucureşti, 1995, p. 139).

44. *Cf. Cateheza* 9 (303-367).

45. Sf. Simeon Noul Teolog, *Discursuri etice*, 4, în *op. cit.*, p. 218.

46. *Migraţiunile postume ale sufletului*, în *CB*, p. 494.

47. Sf. Simeon Noul Teolog, *op. cit.*, p. 215.

48. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Întrebări şi răspunsuri*, 67, în *Filocalia*, 2, Ed. Humanitas, Bucureşti, 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 liniştesc cu evlavie*, 2, 5, în *Filocalia*, 7, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1999, p. 233.

51. Sf. Simeon Noul Teolog, *Capete teologice, gnostice şi practice*, 3, 37, în *Filocalia*, 6, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1997, p. 63.

BDD-A3015 © 2009 Universitatea Petru Maior
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-15 20:43:56 UTC)

52. „Sufletul să se sfătuiască cu trupul în ce priveşte mântuirea comună", povăţuieşte Tertulian în *Către martiri* (*apud* Mitropolit Nicolae Corneanu, *Actualitatea literaturii vechi creştine*, Ed. Învierea, Arhiepiscopia Timişoarei, 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 / Simţind *o nesimţire*" (s.n.), prefigurând aceeaşi liniştire a tuturor zvonurilor lumii materiale, într-o stare de absolută non-sensibilitate faţă de ireversibila trecere mundană ?

54. Sf. Simeon Noul Teolog, *Discursuri etice*, 4, în ed. cit., p. 213.

55. În acelaşi poem hasdeian, trupul se absoarbe în icoana sufletului, „plăpândă, străvezie", „elastică", „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 raiului*, treapta 27 (Migne); *P.G.* 88: 1097 AB.

59. Şi aceasta întrucât, în primul rând, singurele apocrife bogomilice atestate ca autentice sunt *Interrogatio Johannis* şi *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 Ţările Române. Vorbind despre încercările de interpretare a acestor „legende balcanice ca fiind expresia credinţelor bogomilice", M. Eliade îl aminteşte pe Dem. Russo care criticase ipoteza lui Hasdeu şi arătase precedentele şi paralelele patristice ale textelor populare pe care Hasdeu le considera ca eretice şi mai ales bogomilice (*cf. De la Zalmoxis la Genghis-Han*, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1980, p. 99).

60. *Cugetări în ora morţii*, în *CB*, p. 316 ş. u.

61. Dumitru Stăniloae, *Ascetică şi mistică creştină sau Teologia vieţii spirituale*, Casa Cărţii de Ştiinţă, 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 şi îngustă este calea care duce la viaţă" (*Matei* 7, 14).

64. Un pasaj dintr-un text „bogomilic" citat de Hasdeu ilustrează tocmai speranţa în mântuirea sufletului laolaltă cu cea a trupului: „Avram zice: Doamne, spune-mi, cine eşti tu ? Arhanghelul zise: eu sunt arhanghelul Mihail, şi sunt trimis să iau sufletul tău. Avram zise: Doamne ! să fiu dus cu trupul la Domnul, Doamne ! Atunci îngerul sui în cer, şi cu frică grăi către Domnul. Şi-i porunci Domnul să-l ia pe Avram cu trupul" (*Cuvânt despre viaţa şi 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, Bucureşti, 1995, p. 257.

68. „În esenţă – spune el – , religia creştină reprezintă o învăţătură de cea mai înaltă spiritualitate. Predica ei sfântă constă în renunţarea la trup, viaţa cu Dumnezeu, adică gândul, cuvântul şi fapta cu el. În această învăţătură superioară constă taina « victoriei care a supus lumea » (Ioan, V, 4): ea a acţionat asupra laturei interioare, spirituale, veşnice 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, *Scrieri filosofice*, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1985, pp. 267-268).

69. *Tratat de istorie a religiilor*, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1992, p. 46, n. 1.

70. *Istoria critică a românilor*, (1875), vol. II, Ed. Minerva, Bucureşti, 1984, p. 513.

BDD-A3015 © 2009 Universitatea Petru Maior
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-15 20:43:56 UTC)