

HENRI-CHARLES PUECH

Despre gnoză și gnosticism

Ediția a II-a

Traducere din limba franceză:
CORNELIA DUMITRU

EDITURA  HERALD
București

CUPRINS

PREFAȚĂ	7
PROVENIENȚA TEXTELOR	38
TIMP, ISTORIE ȘI MIT ÎN CREȘTINISMUL PRIMELOR VEACURI (1951)	40
NUMENIUS DIN APAMEEA ȘI TEOLOGIILE ORIENTALE DIN SECOLUL AL II-LEA (1934)	72
I	76
II	84
III	90
IV	99
POZIȚIE SPIRITUALĂ ȘI SEMNIFICAȚIE LA PLOTIN (1938)	114
PLOTIN ȘI GNOSTICII (1960)	156
DISCUȚIE	174
APENDICE	195
HERMES DE TREI ORI ÎNTRUPAT. DESPRE CÂTEVA MĂRTURII NEGLIJATE REFERITOARE LA HERMETISM (1946)	204
ÎNTUNERICUL MISTIC LA PSEUDO-DIONISIE AREOPAGITUL ȘI ÎN TRADIȚIA PATRISTICĂ (1938)	207
ÎN CE CONSTĂ PROBLEMA GNOSTICISMULUI? (1934)	241
I	245
II	255
III	262
IV	279
V	288

FENOMENOLOGIA GNOZEI	
(Collège de France, 1952-1957)	299
1952-1953	299
1953-1954	307
1954-1955	313
1955-1956	323
GNOZA ȘI TIMPUL (1952)	342
FRAGMENTE REGĂSITE DIN	
„APOCALIPSA LUI ALLOGENES” (1936)	421
APENDICE	454
I	454
II	459
III	461

*Eu merg să mă întâlnesc cu chipul meu,
Și chipul meu vine să se întâlnească cu mine.*

Ginză de Stânga, III, imnul 31

*Eu l-am recunoscut și am înțeles,
Că el este eul meu, de care am fost despărțit,
Și am mărturisit
Că propriul meu eu este acesta.*

Mani, în Pap. Colon. 4780, p. 24

*Să mă caut pe mine însumi și să aflu cine eram
și cine sunt pentru a deveni ceea ce eram.*

Faptele lui Toma, c. 15

PREFAȚĂ

Acest volum reunește diferite scrieri dispersate în mai multe publicații adesea puțin accesibile și alese dintre multe altele a căror listă a fost alcătuită până în 1973. Au fost eliminate lucrările de pură erudiție sau consacrate în special filozofiei grecești, patristicii, istoriei și dogmelor creștinismului primar. În schimb, fiind vorba despre o religie tipic „gnostică”, unele studii privind maniheismul și-ar fi putut găsi sau ar fi trebuit să își aibă locul aici: cu toate acestea, fiind prea numeroase, au fost separate și destinate să facă obiectul unei culegeri distincte.

Diferite prin natura lor, textele reținute sunt și mai diferite prin datele lor. Ele se eșalonează pe o perioadă de aproape patruzeci de ani (din 1934 până în 1972), compuse în cea mai mare parte pe marginea unor cursuri ținute la École Pratique des Hautes Études (Secția de științe religioase) și la Collège de France. Chiar dacă de la unul la altul s-ar descoperi un oarecare progres, ar fi totuși abuziv să vedem în ele etapele succesive ale unei cercetări împinse constant într-un sens unic sau părțile detașate ale unui ansamblu organic. La fel, ele nu sunt dispuse nici conform ordinii lor cronologice. Alegerea nu a fost totuși făcută la întâmplare, nici gruparea lor fără un fir conducător.



Dacă acest volum are o oarecare unitate – o unitate ideală și, în orice caz, relativă – aceasta se află în primul rând, ca și ordonarea lor, într-un obiect, dacă nu constant, cel puțin central: Gnoza. Nu ne vom referi la o „cercetare” a Gnozei, la o suită de demersuri care aspiră să atingă „Cunoașterea” absolută, o „știință” perfectă, plenară, supremă, capabilă să îl mântuiască prin ea înșăși pe cel care o dobândește și o posedă. Aici nu vom găsi relatată nici o experiență inițiativă, nici expusă o „gnoză” personală, un sistem particular de speculații cu alură ezoterică sau teozofică. Este vorba, mai exact și în principal, de o „anchetă”, de niște investigații asupra acestei mișcări, asupra acestui fenomen religios pentru care s-a convenit să fie distins și caracterizat prin termenul „Gnoză”, și care încearcă să descopere, prin manifestările ei concrete, natura și trăsăturile ei esențiale, să stabilească ceea ce, în ciuda diversității expresiilor ei efective și, de altfel, reiterabile, îi constituie tipul specific și realitatea permanentă.

Examinarea Gnozei în sine, cu scopul de a încerca să determinăm ce este ea de fapt, ne obligă la o abordare nu numai istorică. Această cercetare se interesează mai mult de fenomenul luat în sine decât de geneza și extinderea sa. Cu toate acestea, la începutul și pe parcursul ei, cercetarea nu se sprijină într-o măsură mai mică pe documente, mărturii furnizate de istorie. În principiu, orice ansamblu de sisteme de gnoze apărute în timp este sau ar trebui să constituie baza și câmpul acestei abordări. În realitate, și din grija unei rigori mai stricte, nu au fost



reținute decât unele dintre acestea: e vorba de sistemele care, în primele cinci veacuri ale erei noastre, în Occident, în Egipt, în Orientul Apropiat sau Mijlociu, s-au format și dezvoltat în contact cu sau alături de creștinism și țin de ceea ce vechii ereziologi numesc „pretinsa Gnoză”, „Gnoza cu nume fals”, iar autorii moderni „Gnosticism”. Domeniu mai mult sau mai puțin bine delimitat în spațiu și timp, „clasic” în rest, dar deja depășit, lărgit și completat: la iudeo-creștinism (considerat sub unul dintre aspectele sale), la ofitism, la setianism, la doctrinele „marilor gnostici” (Basilide, Carpocrate, Valentin, Heracleon și alții), la mulțimea „erezilor” denunțate și enumerate de Irineu, de „Hippolyt”, de Epifaniu – la toate acestea, se adaugă în special gnozele numite „păgâne” sau „necreștine” (hermetismul, de exemplu, ezoterismul alchimiștilor, teozofia *Oracolelor caldeene*, „sabeismul”), mandeismul (viu și în zilele noastre în Irak și Iran), maniheismul mai ales, pe care originile, literatura, esențialul mesajului său îl asociază gnosticismului din cel de-al II-lea și de la începutul celui de-al III-lea secol și a cărei expansiune prodigioasă face ca cercetarea să se extindă la China, prelungindu-se până în secolul al XIV-lea, dacă nu și dincolo de el.

Fără să mai ținem seamă de faptul că, dacă materia nu este nouă, ea este, ca și tratarea ei, profund reînnoită mulțumită aportului sporit fără încetare al unor date și texte până acum neglijate sau necunoscute. În special două descoperiri, făcute ambele în Egipt, marchează acest fapt: după ce, spre 1930, au fost găsite la Medinet Madi, la sud-est de Fayum, mai multe culegeri de opere maniheene (*Omilii*, o *Psaltire*, *Képhalaïa* sau „Capitole-



le”, *Scrisorile lui Mani* etc.), traduse în coptă subakhmimică, „lycopolitană”, paisprezece ani mai târziu, în 1945, și în apropiere de Nag Hammadi (în Egiptul de Sus), un urciore care fusese îngropat la întâmplare și care conținea nu mai puțin de treisprezece volume în formă de *codex* (mai exact, așa cum apare astăzi, douăsprezece *codice* și rămășițele altuia), reunind în total, conform celor mai recente evaluări, cincizeci și trei de scrieri, în majoritate gnostice (îndeosebi valentinieni, „setieni” sau hermetice), redactate sau transmise în diverse dialecte copte, ca cel sahidic sau subachimic.

Prima dintre aceste descoperiri – al cărei conținut a fost în parte distrus în război sau nu este încă decât incomplet editat – se adăuga alteia, mai veche și tot atât de importantă, făcută la începutul secolului nostru în regiunea Turfan, în nord-estul Turkestanului chinez, și, în altă parte, la Kan-su, care a scos la lumină texte sau fragmente de texte și ele maniheene, compuse în trei dialecte iraniene, în uigură (turcă veche), în chineză, a căror publicare, începută în 1904, continuă încă.

Mai mult, după 1970, această serie de descoperiri este completată de un nou document de un interes major, provenind tot din Egipt: o povestire a tinereții lui Mani și a vocației sale religioase, tradusă direct din siriacă în greacă și consemnată într-un soi de „carte de buzunar” (*Papirusul 4780* al Universității din Köln, în curs de editare). La fel, la cea de-a doua descoperire se cuvine adăuga *Codex Berolinensis 8502*, achiziționat în jurul anului 1895, intrat în Muzeul Egiptean din Berlin, dar publicat doar în 1955: dintre cele patru lucrări (în



coptă sahidică) pe care le conține, una – *Apokryphon*-ul („Secretul” sau „Cartea secretă”) *lui Ioan*, figurează, de asemenea, în alte trei versiuni, în „biblioteca gnostică” de la Nag Hammadi.

Încerc să rezum, lăsând deoparte publicarea Scrierilor mandeene sau nenumărate contribuții de o valoare mai mică, care vor fi citate mai departe. Totuși, materialul oferit nu trebuie să ne frapeze doar prin marea lui abundență: chiar mai mult decât din noutatea lui, el își trage excepționala importanță din autenticitatea lui. Înainte, cercetarea era nevoită să se inspire în principal din surse de valoare inegală și adesea discutabile, să se întemeieze pe informații datorate unor martori exteriori și în general ostili, neavând de obicei acces, în ceea ce privește originalele, decât la un număr restrâns de citări, de texte scurte sau fragmentare transmise pe același canal sau, cel mult – începând cu sfârșitul secolului al XVIII-lea și lăsând la o parte *Corpus Hermeticum* –, la câteva tratate gnostice conservate în coptă, ca *Pistis Sophia*, cele două *Cărți ale lui Ieou*, scrierea anonimă numită „a lui Bruce”. Astăzi, cercetarea dispune de documente incontestabile, mult mai extinse și mai puțin incoerente, ieșite chiar din mediile care le-au compus sau folosit și ajunse până la noi direct, fără intermedierea unui excerptor sau a unui cenzor. Având acum în ele o bază incomparabil mai largă și mai sigură, cercetarea poate începe să le exploateze pentru ele însele după ce va fi stabilit și analizat conținutul exact, după ce va fi confruntat și unit datele cu cele ale vechilor mărturii pentru a le amplifica, a le preciza și a le verifica unele prin altele.

TIMP, ISTORIE ȘI MIT ÎN CREȘTINISMUL PRIMELOR VEACURI (1951)

Creștinismul este o religie *istorică* în dublul sens al termenului: nu numai că se naște într-un moment precis al istoriei, iar întemeierea ca și credința sa se bazează pe o persoană – cea a lui Iisus – a cărei istoricitate nu lasă loc de îndoială, în ciuda eforturilor „mitologilor” (W.B. Smith, A. Drews, J.M. Robertson, P.-L. Couchoud sau E. Dujardin), dar, și mai ales, într-un mod mai exclusiv decât mazdeismul sau chiar iudaismul, el dă timpului o valoare concretă și atașează dezvoltării sale, concepută ca uniliniară și ireversibilă, o semnificație soteriologică. Mai mult: el leagă de istorie propriile sale destine; se conține și se interpretează în funcție de o perspectivă istorică; mai mult sau mai puțin implicit, el aduce cu sine și elaborează foarte repede un soi de filozofie sau, mai bine zis, de teologie a istoriei. În această conferință, aș vrea, mărginindu-mă la creștinismul primelor patru sau cinci veacuri, să schițez principalele trăsături ale acestei teologii a timpului și a istoriei și să arăt în ce fel s-a constituit ea. În continuare, aș remarca succint că, dacă mitul nu a fost lăsat să fie, și el, unul dintre factorii gândirii creștine primare, el a fost nevoit, în acest caz, să intre în compu-



nere cu istoria și să îi confere, în urma acestui contact și a acestei fuziuni, o formă originală și specifică.

Să concepem sau chiar să trăim experiența timpului și a istoriei ca și când s-ar derula conform unei linii drepte de-a lungul căreia situăm, într-o ordine ireversibilă, o succesiune de evenimente trecute, prezente sau viitoare; să-i atribuim fiecărui eveniment un caracter unic, iar timpului o eficacitate și o direcție; să afirmăm că timpul contează, că el împlinește ceva și că se scurge într-un sens definit: toate acestea ne par atât de simple, atât de naturale, încât am vedea cu ușurință în ele un dat imediat, spontan, al sensibilității și al înțelegerii noastre. Pentru noi, occidentalii de astăzi, este și un fapt devenit banal, datorită manierei în care ne dispunem și ne orientăm cronologia, calendarul nostru.

La începutul unei lucrări recente, *Hristos și Timpul*, care privește îndeaproape tema noastră, domnul Oscar Cullmann insistă pe bună dreptate: începând din secolul al V-lea, sistematic după secolul al XVIII-lea, eșalonăm și numărăm anii pornind de la un punct central: nașterea lui Hristos. Din acest punct ne întoarcem înapoi la infinit în trecut (anul 1, 2, 3, 100, 1000, 2000 înainte de Hristos); din acest punct, progresăm la infinit spre viitor (anul 1, 2, 3, 1900, 1950 după Hristos sau *Anni Domini*). În alte cuvinte, „anii anteriori *descresc* de la cele mai mari valori până la numărul 1 și, invers, pentru anii posteriori lui Hristos, numerele *cresc* de la numărul 1 până la cele mai înalte valori”. Istoria totală a lumii este ordonată, în acest fel, în funcție de venirea lui Iisus, punct final



al întregii perioade anterioare și, în același timp, punct de pornire al întregii perioade noi și ulterioare.

Ambele concepții ne-au fost impuse de creștinism. Cea dintâi constituie elementul esențial al viziuni sale asupra lucrurilor și asupra destinului uman; cea de-a doua este reflexul exact al teologiei sale a timpului și a istoriei. Deși nu le mai percepem originalitatea, amândouă, confruntate cu ideile dominante din mediile în care s-au răspândit mai întâi, au fost noi, chiar revoluționare.

Ele contrastează îndeosebi cu atitudinea adoptată la modul cel mai general în privința acelorași chestiuni de către greci și de către spiritele formate de cultura elenistă. Pentru elenism, pe de o parte, derularea timpului este ciclică, nu rectilinie. Dominat de un ideal de inteligibilitate care asimilează ființa autentică și plenară cu ceea ce este în sine și rămâne identic cu sine, cu eternul și cu imuabilul, elenismul consideră mișcarea și devenirea ca trepte inferioare ale realității, unde identitatea nu mai este înțeleasă – în cel mai bun caz – decât sub formă de permanență și de perpetuitate și, astfel, de recurență. Mișcarea circulară care asigură menținerea acelorași lucruri repetându-le, aducându-le mereu înapoi, este expresia cea mai directă, cea mai cuprinzătoare și deci cea mai aproape de divin, a ceea ce, în punctul cel mai înalt al ierarhiei, este nemișcare absolută.

După faimoasa definiție platoniciană, timpul, care determină și măsoară rotirea sferelor cerești, este imaginea mobilă a eternității imobile, pe care o imită derulându-se în cerc. În consecință, devenirea cosmică în întregime, ca și durata lumii noastre de generare și



degenerare, se dezvoltă în cerc sau conform unei succesiuni indefinite de cercuri pe parcursul cărora aceeași realitate se face, se desface, se reface conform unei legi și unor alternative imuabile. Nu numai aceeași sumă de ființe se conservă în ea fără ca nimic să se piardă sau să se creeze (*eadem sunt omnia semper nec magis id nunc est neque erit mox quam fuit ante*), dar anumiți gânditori ai sfârșitului Antichității – pitagoreici, stoici, platonicieni – ajung să admită că în interiorul fiecăruia dintre aceste cicluri de durată, al acestor *aiōnes*, al acestor *aeua*, se reproduc aceleași situații care s-au produs deja în ciclurile anterioare și se vor produce din nou în ciclurile următoare – la infinit. Niciun eveniment nu este unic, nu se joacă o singură dată (de exemplu, condamnarea și moartea lui Socrate), ci s-a jucat, se joacă și va fi jucat perpetuu; aceiași indivizi au apărut, apar și vor reapărea la fiecare întoarcere a cercului asupra lui însuși.

Durata cosmică este repetare și *anakyklōsis*, eternă reîntoarcere. De aici, consecințe grave pentru studiul nostru. Pe un cerc, niciun punct nu este nici început, nici mijloc, nici sfârșit în sensul absolut sau toate sunt acest lucru, fără diferență. Punctul de plecare în care, de fiecare dată, printr-o mișcare care înseamnă atât regres, cât și progres, apocatastaza sau împlinirea „Marelui An” restabilește cursul lucrurilor, nu este niciodată decât relativ. În alți termeni, nu am putea vorbi la propriu despre un început și un sfârșit al lumii; lumea, mișcată dintotdeauna într-o suită infinită de cercuri, este veșnică: orice idee de Creație sau de Consumare a universului este de neconceput. Desfășurarea timpului nu poate fi reprezentată prin-



tr-o linie dreaptă limitată la începutul și sfârșitul ei de un eveniment inițial și un eveniment ultim.

În al doilea rând, dacă timpul are, prin succesiunea ciclurilor ce îl compun, un ritm, el nu ar putea avea o direcție și un sens absolut definite: la drept vorbind, nu are niciunul. După cum observă Aristotel, în punctul rotației cercului în care ne aflăm noi, putem spune că suntem posteriori războiului Troiei; dar cercul continuă să se rotească: el va aduce din nou, după noi, același război al Troiei și, în acest sens, putem spune, la fel de bine, că suntem anteriori acestui război. Nu există anterioritate și posterioritate cronologică absolută. În sfârșit, pentru că totul se repetă și se conservă identic, problema nouității în istorie nu se pune.

Pe de altă parte, contrar creștinismului și a ceea ce a fost spus (W. Nestle în special), elenismul nu a ajuns niciodată să elaboreze o filozofie și, mai puțin încă, o teologie a istoriei. Cel mult – destul de târziu de altfel, odată cu Polibiul și Diodor – a ajuns să explice o anumită convergență a faptelor istoriei universale (concepută ca formând un corp unic) prin acțiunea în întregime naturală, „fizică”, a lui *Tychē*, Fortuna sau Hazardul, sau să încerce să reducă fie devenirea istorică, fie evoluția regimurilor politice, la un ritm, și acesta ciclic. Sau, odată cu Platon, de exemplu, a făcut speculații asupra modelelor sau schemelor ideale de state sau de constituții sociale, din care se deduce o succesiune necesară, atemporală sau aplicabilă oricărei deveniri, iar legile astfel degajate sunt „mai degrabă legi ale decadentei decât ale dezvoltării” (É. Bréhier): acestea supun devenirea unei degradări, pornind de la o stare



ideală primară, concepută în forma unui mit; constituțiile nu cresc, ele se degradează, iar istoria guvernărilor este cea a unei decadente. Aici apare fondul sentimentului pe care îl încearcă grecul în privința timpului: timpul este degenerescență. Cu atât mai mult el nu ar putea fi progres continuu. Ar putea fi altfel pentru o concepție pentru care perfecțiunea, expresia supremă și totală a ființei, este dată o dată pentru totdeauna într-o lume a Esențelor sau a Modelelor inteligibile care transcend timpul?

În ansamblu, incapacitatea spiritului elen de a formula o autentică filozofie a istoriei se explică destul de ușor având în vedere ceea ce am constatat mai devreme. Singularul, individualul, contingentul nu îl interesează pe filozof; acesta nu constituie materie pentru știință, care din realitatea sensibilă nu ia în considerare decât aspectele generale sau care pot fi reproduse. Dar, mai ales, dat fiind că, pentru el, evenimentele se repetă sub forma unui cerc ale cărui puncte sunt fără distincție început, mijloc și sfârșit, și în care nu există de la unul la altul nici anterioritate, nici posterioritate absolută, grecul nu poate dispune de un punct central de referință prin raportarea la care ar putea defini în mod total și ar putea ordona un trecut și un viitor istoric. Pentru el nu există un eveniment unic, întâmplat o dată pentru totdeauna, care să-i furnizeze acest reper indispensabil și să-i permită să orienteze într-un sens unic cursul istoriei – în acest caz, ireversibil.

Fără îndoială, îi este îngăduit să se folosească de mit pentru a articula timpul și a-i da o anumită semnificație. Neputând să intru în amănunte, mă mulțumesc să remarc o trăsătură semnificativă a interpretării pe care



filozofii antichității târzii, ca Plotin, Proclus, împăratul Iulian, Salustius sau Olimpiodor, o dau mitului. Departe de a fi răsfrânt asupra timpului, mitul este tratat aici ca o expresie înșelătoare sau pur și simplu comodă, convențională și simbolică a atemporalului. Este o fabulă, o „istorisire”, nu un lucru ce ține de istorie. Prin metoda alegorică, sunt descoperite în el – sub simboluri sensibile, sub imagini împrumutate din lumea de aici jos –, realități fizice permanente sau adevărurile imuabile ale Lumii de Sus: el se resoarbe în atemporal. În fond, mitul nu face decât să exprime, într-un mod discursiv și conform unei suite de diviziuni cu aparență temporală, o simultaneitate ontologică: el simulează o geneză, o devenire, acolo unde în fapt nu este decât eternitate, ca și timpul, care transformă în succesiune și multiplicitate ceea ce, în lumea transcendentă, este totalitate și unitate. Așa sunt miturile din *Timaios* sau mitul lui Attis. Referitor la acesta din urmă, Salustius spune:

Aceste lucruri nu s-au întâmplat niciodată; ele sunt așa din toată veșnicia, dar, dacă inteligența le vede mereu împreună, cuvântul le exprimă făcând din unele lucruri primare, iar din altele lucruri secundare.

O viziune și o apreciere cu totul diferite ale timpului, o teologie a istoriei – iată, dimpotrivă, ce vom întâlni în creștinism. O asemenea teologie este conaturală cu esența creștinismului și, după cum a arătat Cullmann, ea este deja prezentă în scrierile Noului Testament.