

BOGOMILISM ROMÂNESC? ASPECTE DUALISTE ÎN LITERATURA ROMÂNĂ MEDIEVALĂ

Georgian Sas

Romanian Bogomilism? Dualistic Aspects in Romanian Medieval Literature (Abstract)

This work's intention, by means of Ioan Petru Culianu's semiotics, is to identify those cognitive dynamic archetypes that convey a dualistic imaginary *topos* of a possible bogomilic extraction to a number of Romanian medieval manuscripts dated between the sixteenth and the eighteenth century.

The first two chapters tackle with the wide historical and ideological scope of bogomilism, both in respect of a methodological vantage point (see historicism and non-historicism) and of a chronological point of view (areas of attesting and of diffusion). Within the third chapter the "Romanian bogomils' case" is reopened by means of presenting the full record of research and subsequent pro and anti-bogomilic theories conceived by the Romanian intelligentsia of the end of the nineteenth century and beginning of the twentieth century. A historical and religious analysis is then carried out on number of texts found in Mahaciu (*Legenda Duminicii*, *Legenda Sf. Vineri*, *Legenda lui Avram*) and on the presumably bogomilic ones (*Legenda Sf. Sisinie*, *Călătoria Maicii Domnului la iad*, *Apocalipsul Apostolului Pavel*, *Cugetări în ora morții*) found in *Codex Sturdzanus*. In the present state of research, we can't ascertain the bogomilic nature of the upper mentioned texts (unless, of course, we follow the line of thought of historicism), we can only distinguish a series of dualistic patterns, which in themselves may not be of bogomilic extraction. It is unquestionable the fact that the bogomilic ideology had a major role in the diffusion of the apocryphal manuscripts and in the popularization of the legends and stories already containing dualistic structures, but this sect's decisive influence on the Romanian literary products is momentarily a controversial thesis.

Key words: bogomilic, dualism, apocryphal, historicist, invariant.

Obiectivul acestui studiu este de a identifica în articulațiile textuale ale manuscriselor considerate bogmolice, care au circulat în mediul monastic românesc între secolele XVII-XVIII, un set de invarianți dinamici de ordin cognitiv, care să permită circumscrierea aspectelor dualiste specifice. Voi face, în acest sens, distincția dintre noțiunea de *invariant* și noțiunea de *motiv* cultural paradigmatic. În linii mari, motivul cultural este definit ca *pattern* semantic minimal propriu unei configurații socio-culturale particulare, în timp ce invariantul dinamic reprezintă o caracteristică cognitivă pan-umană. Altfel spus, invariantul este un predicat logic atomic propriu gramaticii pe care se fundamentează limbajul narativ mitic. Legitatea sintaxei acestui limbaj este dată de un set de reguli de combinatorică discursivă. În funcție de invarianți și de gramatica cognitivă fundamentală, mentalul uman generează opțiuni narative. Astfel, principala finalitate a studiului de față de a reevalua teoria istoricistă asupra difuzării bogomilismului în Țările Române și de a o integra între parametrii unei abordări de tip sincretic, centrată esențialmente pe o analiză de tip cognitivist. Cu alte cuvinte, vreau să

ară că textele dualiste produse de tradiția scrisă nu sunt obligatoriu generate pe filieră doctrinară bogomilică, ci aparțin unei constante psihice umane care ierarhizează experiența la nivel cognitiv în funcție de binomuri antagonice duale.

Metoda care stă la baza analizei în această cheie cognitivă este dată de instrumentarul metodologic propus de Ioan Petru Culianu, prin termeni ca *transmitere cognitivă*, *lege fractalică*, *sistem*, *intertextualitate*, *tradiție culturală* și *abordare morfodinamică*. Această metodologie de tip cognitiv presupune decelarea într-un text a unui set de invarianți dinamici și, finalmente, raportarea acestora la invarianții identificați în textele produse într-un cadru socio-cultural similar. Aplicabilitatea acestei metode la culturi din spații geografice și cadre temporale diferite este posibilă, însă eu voi reduce spectrul analitic la un segment temporal limitat.

Sursele utilizate sunt câteva din *Codicele Sturdzanus*, copiat între 1580-1620, în satul Măhaciu și publicat de Hașdeu în *Cuvente den bătrâni*, volumul II. Acest compendiu narativ este alcătuit din două părți: textele mähăcene, care conțin *Legenda Duminicii*, *Legenda Sf. Vineri*, *Legenda lui Avram*, copiate de preotul Grigore în Măhaciu între 1580-1619, și textele bogomilice, care includ texte ca *Legenda Sf. Sisinie*, *Călătoria Maicii Domnului la iad*, *Apocalipsul Apostolului Pavel*, *Cugetări în ora morții*, copiate înainte de 1580 de un anonim și juxtapuse într-un volum cu textele mähăcene de preotul Grigore. Voi face unele trimiteri și la literatura orală, în special prin intermediul "textelor" culese de Elena Niculita Voronca și publicate în *Datinile și credințele poporului roman*, 1903.

§ 1. Accepții istorice și metaistorice ale conceptului de dualism

În istoria creștinismului, discursurile teologice legitimate ca valide și cimentate în dogme au fost confruntate dintru început cu variante alternative și interpretări uneori contradictorii ale textelor biblice, discursurile respective fiind taxate urgent ca heterodoxe sau eretice. Este decelabilă în acest sens o tradiție paralelă a unui creștinism alternativ de tip dualist, căci toate ereziile care vizau reinterpretarea textelor biblice în termeni diferiți de cei stabiliți de dogma aulică, își edifică hermeneutica pe o structură de tip binar. Cu alte cuvinte, toate ereziile "legitimate" ca atare în raport direct ideologic cu discursul creștin sunt considerate ca fiind dualiste, atât în termeni de identitate narativă cât și din perspectiva structurii de bază pe care se constituie esafodajul discursiv.

În ceea ce privește diferitele accepțiuni ale conceptului de dualism, istoria cercetării acestui aspect constitutiv al experienței religioase occidentale a urmat, în linii mari, două direcții metodologice esențialmente diferite: abordarea generică de tip istoricist, ale cărei fundamente teoretice au fost instituite de către Benedetto Croce și, și abordarea preponderent anti-istoricistă afiliată analizei sincronice a lui Rudolf Otto.

Deși contradictorii ca sintagme metodologice, aceste două orientări, cu variațiunile și nuanțările inevitabile oricărui demers integrat în istorie, nu se anulează reciproc, ci își imprumută terminologiile și instrumentarul pentru completări suplimentare la propriile ipoteze de lucru. Cu alte cuvinte, istoriciștii axați pe diacronie și tributari noțiunii supraumane hegeliene de Istorie, ca agent dialectic de constituire a temporalității, ajung în situații de blocaj analitic și, ca urmare, prin concesii făcute *in extremis*, adoptă instrumentarul orientărilor fenomenologice și integrează în evoluția diacronică arhetipurii și invarianții; în ordine inversă, abordările centrate pe structuri culturale și psihologice recurente și pe valori transumane nealterabile istoric acceptă, în situații similare de inoperabilitate, diacronia ca inamovibilă.

În urma unei prime schematizări și ca o clarificare pur teoretică, dualismul poate fi definit printr-un raport de adversitate dintre două principii, ca origini diferite a unor dimensiuni și care generează fiecare în parte creații în funcție de caracteristicile particulare

proprii respectivelor principii.

O propensiune constantă a cercetătorilor europeni ai dualismelor a fost cea a căutării monoculare a invarianților, care, în această ordine de idei, ar explica ocurența coincidentală a unor motive și teme mitice în perioade istorice diferite.

Un prim istoric al religiilor care și-a fundamentat întreaga hermeneutică pe decelarea invarianților în cadrul discursurilor narative dualiste a fost Ugo Bianchi. Într-o primă instanță, el circumscrie dualismul între limitele unor postulate prea rigide pentru a putea fi aplicate textelor gnostice cu o prea mare eficiență: "Sunt dualiste religiile și concepțiile de viață conform cărora două principii, coetern sau nu, întemeiază existența, reală sau aparentă, a ceea ce există și se manifestă în lume."¹

Această definiție, deși reduționistă, este operabilă în măsura în care statuează opoziția a două principii, opoziție validă în cazul oricărui dualism. Minusul analitic este mai mult decât evident dacă luăm în considerare numărul deconcertant de variante al miturilor dualiste cu nuanțele și devierile aferente acestora. Astfel, între parametrii aceluiași curent dualist, există alternative uneori contradictorii ale unei secvențe mitice, trama sau traiectul epic încorporând și eliminând diverse segmente într-un mod mai mult sau mai puțin arbitrar. De pildă, antisomatismul și anticosmismul nu constituie două trăsături eliminatorii ale discursului tipic dualist, ceea ce se poate traduce prin următoarea frază: dualismul poate fi anticosmic, anti somatic, atât anticosmic cât și antisomatic și, mai mult decât atât, poate fi simultan anticosmic și procosmic, respectiv antisomatic și prosomatic. Aceași toleranță ideatică se aplică și în cazul encratismului și, ca particularitate adversă, antinomismului promiscuu; cu alte cuvinte, deși codexul "legislativ" al unui curent dualist poate nega instituția familială și sexualitatea monocromă aferentă acesteia, în același timp, prin refuzul ontologic al ordinii cosmice, accepta ca trasatură evident anarhică libertinajul.

Ugo Bianchi, într-o definiție ulterioară dată dualismului, ignora *spectrul de toleranță* al textelor dualiste tocmai pentru a păstra intactă operabilitatea seturilor de invarianți; astfel, un text dualist care nu este anticosmic, de pildă, trebuie invalidat ca text specific dualist sau, în ultimă instanță, trebuie reinterpretat în lumina unor influențe socio-culturale care i-au modificat particularitatea viziunii negative asupra esenței universului: "Dualismul apare acolo unde două (sau mai multe) dintre ființele ('supraumane și preumane care guvernează lumea') sunt concepute ca antagoniste și rele prin natura lor intrinsecă, eventual și ca răspunzătoare de o creație sau de un domeniu care le este rezervat."²

Esențiale pentru Ugo Bianchi au fost tipologiile sale istorice, prin intermediul cărora a încercat să definească patternul specific dualismelor, renunțând astfel la o abordare mai flexibilă, centrată pe particularitățile manifeste ale textelor studiate. Într-o anumită măsură, patul procustian al tipologizărilor de orice natură oferă scheme domestice și soluții secularizate pentru o serie de fapte religioase prea complexe pentru a putea circumscrie la modul simplist. În ultimă instanță, metoda invarianților este programatic reduționistă.

Tipologiile istorice ale lui Ugo Bianchi, din perspectiva epistemologică a metodei de analiză a lui Culianu, sunt invalide ca instrumente de lucru fiindcă ignoră tocmai ideea de religie ca sistem, ceea ce, în ultimă instanță implică delimitarea respectivelor tipologii într-un cadru cvasi-diacronic; integrarea dualismelor în istorie nu e însă totală, analiza și tipologizarea realizată de Ugo Bianchi nefiind pur istoricistă. Cu alte cuvinte, deși tributari ideii de derivație și de răspândire în evoluția religiei, el stabilește cu suficientă claritate condițiile de operare a difuzionismului: "ca o anumită trasatură să fie moștenită, ea trebuie să fie prezentă atât în

¹ Ugo Bianchi, *Il dualismo religiose. Saggio storico ed etnologico*, Edizioni dell'Ateneo (II edizioni riveduta), p. 11.

² Ugo Bianchi, *Selected essays on gnosticism, dualism and mysterology*, Leiden, 1978, p. 8.

doctrina de origine, cât și în produsul de derivație.”³

Însă, lăsând la o parte minimele concesii făcute metodelor sincretice de abordare a dualismelor, Bianchi își fundamentează analiza pe o serie de invarianți grupați în “mănunchiuri de trăsături opozabile”⁴, abordare care, în ultimă instanță, e rigidă și limitată la căutarea de teme și motive comune tuturor dualismelor. Un astfel de set de invarianți include distincția dintre *păcatul antecedent* (eveniment care are loc înainte de creație) și *păcatul originar* al cuplului adamic (propriu creștinismului și iudaismului), dualismul anticosmic (gnosticism) și dualismul procosmic (platonism), *salvator salvandus* și *salvatus*, dualismul radical (maniheismul) și dualismul moderat etc.⁵

În urma interpretării textelor eretice și heterodoxe din unghiul invarianților, Ugo Bianchi trasează perechile eliminatorii de trăsături opuse identificabile în orice sistem dual: dacă, din perspectiva cosmogoniei, cele două principii asertate sunt coetern, atunci dualismul este etichetat ca fiind *radical*; în cazul contrar în care principiul Răului apare în urma unui păcat antecedent, dualismul este *moderat* sau *monarhian*; dacă în final principiul Binelui triumfă sau este restabilit, dualismul respectiv este *eschatologic* sau *linear*, iar în cazul advers în care traumele cosmice nu sunt soluționate și conflictul se repetă la infinit, dualismul este *dialectic* sau *ciclic*; ultima pereche de trăsături adverse problematizează atitudinea ontologică față de esența lumii și, în consecință, față de conduita și valorile care trebuie asumate în urma deliberării, astfel că dualismele care susțin că lumea este esențialmente rea sunt *anticosmice* iar cele care afirmă că lumea este bună sunt dualisme *procosmice*.

Culianu desființează această teorie afirmând că, deși aplicabilă multor mituri și texte dualiste, recurența trăsăturilor antagonice e întâmplătoare și, mai mult decât atât, în cadrul variantelor aceluiași mit sau text se pot activa un număr nedefinit de variante în virtutea regulilor de generare proprii sistemului, astfel că o anumită trăsătură poate fi dublată în alte variante de o trăsătură contradictorie. “Analiza prin ‘mănunchiuri de opoziții’ se aplică la variantele miturilor gnostice a căror diversitate este concepută ca rezultatul unei concretizări a posibilităților logice conținute în fiecare secvență din fiecare versiune individuală a unui mit. În loc să stabilească invarianți ‘ideali’, ea se străduiește să definească spectrul sau raza de acțiune a gnosticismului prin cantitatea de opțiuni logice realizate *in concretu* în textele gnostice.”⁶ Minusul unei astfel de analize este că ignoră latențele conținute de secvențele în cauză, variantele potențiale fiind la fel de legitime ca și cele concretizate. Căci, pentru Culianu, nu sunt esențiale miturile și textele existente și, deci, activate ci panorama infinită de posibilități pe care le oferă “obiectele ideale”⁷. Cu alte cuvinte, spectrul de toleranță al gnosticismului, în acest caz, este prea vast pentru a fi se putea defini dualismul în cauză prin doar cateva seturi de trăsături. Ideea fundamentală implică, dinpotrivă, toate variantele posibile și toate trăsăturile continute de acestea, activabile în virtutea unor reguli simple de generare binară de opțiuni. Tipologiile lui Ugo Bianchi mai sunt deficitare metodologic fiindcă schematizările sale morfologice se articulează cu istoria la un nivel pozitivist, în sensul în care dualismele și variantele din cadrul acestora sunt analizate exclusiv diacronic, ignorându-se raporturile logice dintre speciile și subspeciile prezente în panoramicul dualist.

Claude Levi-Strauss, de asemenea, și-a fundamentat analiza pe invarianți, în acest caz însă printr-o apropiere metodologică de o disciplină lingvistică, fonologia. El a asertat că unitatea mitică minimală este *mitemul*, un construct narativ de baza al limbajului mitic, de la

³ *Ibid.*, p. 16.

⁴ *Ibid.*, p. 31.

⁵ Ugo Bianchi, *Il dualismo religioso*, pp. 45-46.

⁶ Ioan Petru Culianu, *Gnozele dualiste ale Occidentului*, Editura Nemira, București, 1995, pp. 84-85.

⁷ “obiectele ideale exista în spațiul lor logic, iar morfodinamica lor constituie modul corect de abordare pentru o înțelegere cuprinzătoare a istoriei.” (*Ibid.*, p. 38)

care pornesc toate dezvoltările ulterioare, asemenea fonemului. Altfel spus, mitemul este o structură logică de relații între mai mulți termeni. Însă, în măsura în care, din perspectivă culianescă, mitemul este valid doar ca sursă de generare a variantelor, acesta se dovedește a fi nefuncțional, fiindcă regulile de combinatorică fractalică aplicate pe mitem ar genera variante la modul malign. Situația ideală ar fi implicat ca generarea de opțiuni să se realizeze în cadrul mitemului, permutând logic raporturile relațiilor dintre termeni în același mod în care dualismele activează latențele din cadrul secvenței cosmogonice vetero-testamentare. O ajustare a ipotezei lui Levi-Strauss ar reduce mitemul nu atât la o secvență narativă, cât la un singur termen al relației. În cazul acestei analize, se ridică aceeași problemă a spectrului de toleranță prea mare, care “obligă” această abordare să fie funcțională doar între limitele circumscrise ale unor texte singulare.

Analizele prin invarianți sunt invalidate metodologic de Culianu fiindcă supralicitează un set definit de teme și motive care sunt susceptibile de a se repeta în diverse texte și mituri dualiste, ceea ce, din perspectiva sistemică a “obiectelor ideale” înseamnă un reductionism cras:

“Tendința care pare să se reliefeze din toate aceste tentative (...) este aceea de a renunța la investigarea invarianților pentru a studia în primul rând opțiunile logice pe care fiecare secvență mitică, fiecare situație și fiecare personaj le conțin în ele însele. Se înțelege de le sine că una singură dintre alternative se poate actualiza într-o versiune particulară a mitului și că spectrul real al opțiunilor, așa cum au fost ele codificate în scrierile gnostice sau ereziologice, poate fi inferior spectrului lor logic, adică virtualităților detectabile prin simpla deducție. Dar este tot atât de evident că opțiunile reale se suprapun întotdeauna peste opțiunile logice și că sistemul tinde să elimine distanțele dintre cele două, astfel încât odată pornit de la un manunchi de reguli simple, el tinde să se reproducă la infinit printr-o infinitate de soluții, combinații și aranjamente noi (...). În loc să căutăm invarianți, va trebui să stabilim pe de o parte diferențele dintre variantele mitului și, pe de altă parte, regulile simple care dau naștere mecanismului de generare în totalitatea lui.”⁸

Acest paragraf expune modalitățile de generare a opțiunilor în virtutea acelor reguli simple, pornind de la un număr definit de termeni. Combinatoria sistemică propusă de Culianu se bazează pe *opțiunile binare* de tip *fractal*: “Orice ramificație infinită care se conformează unei anumite reguli este un ‘fractal’”⁹.

Principalul concept de operare al analizei pe care o face Culianu textelor dualiste sau pseudo-dualiste (căci unele erezii etichetate oficial ca atare nu constituie abateri clare de la dogma) este cel de *sistem*¹⁰. Definind religia ca sistem, Culianu pune datele problemei într-un cadru sincron de tip aparent fenomenologic; această abordare sistemică include diacronia, căci datele sincrone ale unor fapte religioase sunt în continuu regândite și reinterpretate într-un continuum spațio-temporal:

“Datele religiei sunt sincronice și distribuția lor diacronică este o operație căreia poți să nu-i analizezi cauzele; sau, dacă te apuci, trebuie să te raportezi fără încetare mereu la dimensiuni noi ale unor fractali deosebit de complecși. În această perspectivă, religia nu are ‘istorie’ și istoria la un moment dat nu se poate defini printr-o religie, ci doar prin câteva ramăsite incomplete ale unei religii. Căci o religie este mai întâi un sistem infinit de complex și mai apoi partea din acest sistem care a supraviețuit în cursul istoriei sale; or, doar o particică

⁸ *Ibid.*, p. 78.

⁹ Ioan Petru Culianu, *Călătorii în lumea de dincolo*, Editura Nemira, București, 1994, p. 20.

¹⁰ “Viața mea este un sistem foarte complex de fractali, un sistem care se mișcă în același timp în mai multe dimensiuni. (...) În fiecare clipă a vieții mele, sunt alcătuit din toate aceste dimensiuni și din nenumărate altele care nici nu sunt definite (inca) de *Grand Robert* și ale caror combinații sunt practic infinite ca număr.” (M. Eliade, I.P. Culianu, *Dictionar al religiilor*, p. 15)

infinitesimală a acestui fractal este prezentă într-un moment dat ce poate fi numit ‘acum’¹¹.

Un concept esențial în înțelegerea adecvată a instrumentelor interpretative propuse de Culianu este cel de *transmitere cognitivă*, care presupune că există un set limitat de norme inamovibile care “generează în mințile oamenilor rezultate similare (nu identice) pe o perioadă de timp virtual infinită”¹². Regula cognitivă, în ciuda patinei de sincronie, integrează total desfășurarea cronologică, fiindcă variantele deja actualizate sunt în mod constant regândite și reevaluate, fapt care susține diacronic posibilitatea ca un număr cât mai mare de latențe să fie activate. Trebuie depășită, în perceperea acestui concept, apropierea sa de ideea de difuziune: dimpotrivă, transmiterea cognitivă este decelabilă cu mai mare acuratețe în cadrul culturilor orale, în care discursurile, mereu modificate de subiectivitatea individuală, ajung să fie variante mai mult sau mai puțin diferite de discursul original. În acest caz, nu se transmit uneori decât câteva reguli cognitive de generare sau “principii hermeneutice” în virtutea cărora procesul combinatoric generează noi opțiuni.

În ultimă instanță, se poate vorbi de o *ars combinatorica*, activată perpetuu la nivel cognitiv, care folosește în reorganizările sale logice câteva date fixe; aceste date, foarte importante pentru dezbateră tipului de deconstrucție aplicat de ereziile creștine, sunt secvențele narative din primele trei capitole ale Vechiului Testament. Toate aceste erezii nu fac altceva decât să preia respectivele secțiuni cosmogonice și să le schimbe ordinea logică sau pur și simplu să le reinterpreteze, iar punctele nevralgice ale textului vetero-testamentar, cele care sfârșesc în aporii sau se contrazic la nivel semantic și discursiv, sunt cele susceptibile în mod special de a fi modificate.

Un alt concept constitutiv al instrumentarului metodologic al lui Culianu este cel de *intertextualitate*, preluat din semiotică și uzitat pentru o semiotizare a religiei. Intertextualitatea definește textul ca “fiind un sistem de semne influențat de alte texte într-un mod complex”, ceea ce, în cazul analizei faptului religios, duce la o apropiere semantică a diferitelor constructe religioase în genere și, în special, a dualismelor. Firește, nu este vorba aici de influență în accepția clasică a termenului, ci mai degrabă de interschimbabilitate.

Mai mult decât atât, analiza prin invarianți a lui Levi-Strauss e exclusiv sincronică, ceea ce, pentru Culianu, înseamnă un uriaș deficit, având în vedere modul în care acesta din urmă articulează trăsăturile sincrone ale sistemului de obiecte ideale cu *istoria* prin conceptul de *morfo-dinamica*. Tocmai aici rezidă caracterul revoluționar al abordării lui Culianu, și anume în modul în care rezolvă două orientări majore ale cercetării faptului religios, orientări care s-au anulat reciproc în mod constant sau, în cel mai bun caz, și-au însușit metodologiile ca simple instrumente subsidiare de analiză sau, cu alte cuvinte, ca *epifenomene* interpretative. E vorba aici de tradițiile care marșează pe fenomenologie și cele care preferă abordările istoriciste.

În primul caz, fenomenul religios constituie o realitate transcendentă, cu propriile categorii și raporturi valorice, iar interacțiunea cu temporalitatea este întotdeauna de ordin sincron, abordările pe aceasta linie trecând de la morfologie la analize structuraliste ale unui fapt identic cu sine însuși în orice moment istoric. Aceste orientări sunt tributare, cel puțin la nivel de perspectivă generică, lui Rudolf Otto, care a încercat să circumscrie noțiunea de *sacru* ca realitate supra-naturală.

Pe poziții antagonice abordărilor hermeneutice, se află tradițiile istoriciste ale căror fundamente au fost stabilite de Benedetto Croce cu a sa “istorie absolută”¹³, și care, în linii mari, percep faptul religios ca pe un simplu epifenomen socio-cultural, decelabil în

¹¹ Mircea Eliade, Ioan Petru Culianu, *Dictionar al religiilor*, tr.ro., Humanitas, București, 1993, pp. 16-17.

¹² I.P. Culianu, *op. cit.*, p. 41.

¹³ B. Croce, *Teoria e storia della storiografia*, Laterza, Bari, 1917, p. 33.

modalitățile sale de funcționare printr-o continuă contextualizare și raportare la alte realități constitutive ale umanității; ceea ce nu înseamnă că istoricismul post-crocean este de natură pozitivistă, căci nu se auto-legitimează ca derivat științific iar instrumentele sale de lucru nu sunt rapoartele statistice.

O altă direcție de cercetare a dualismelor (gnosticismului în acest caz) pe care Culianu o invalidează ca fiind neproductivă științific este cea aflată într-o continuă “căutare a originilor”, a unui grad zero al lecturii faptului religios; această direcție se subdivizează în trei variante divergente metodologic: cea reprezentată de Wilhelm Bousset și care implică o decontextualizare a motivelor dualismului gnostic, istoricismul lui H. H. Shaeder și fenomenologia lui Hans Jonas, centrată pe invarianți.

Wilhelm Bousset, în *Hauptprobleme der Gnosis* propune o “vânătoare” decontextualizată de motive centrale, în sensul în care, această afirmă că textele dualiste se articulează pe un anumit număr finit de motive recurente, și, în acest sens, prin eliminarea textelor caracterizate prin carenta acestor pivoti narativi și, respectiv, prin augmentarea ponderii textelor care conțin motivele vâdate, se poate ajunge, în urma travaliului taxonomic, la *originea* miturilor dualiste. Cu alte cuvinte, pentru Bousset există o origine și o proliferare degenerescentă de variante care mută centrul geografic de greutate în funcție de variabile socio-istorice; decelarea originii ar duce ineluctibil la descoperirea sursei teritoriale a dualismelor. Finalmente, Bousset ajunge la concluzia că dualismele sunt de proveniență iraniană; această sentință este, însă, nedemonstrabilă și neaplicabilă, căci mituri de factură dualistă au fost descoperite în spații care nu au intrat în nici un fel de contact cu Iranul sau cu acei curenti difuzioniști mai mult sau mai puțin subterani.

Pe de altă parte, H.H.Shaeder rediscută problema originilor miturilor dualiste în contextul lor istoric. În timp ce Bousset opera o decontextualizare a textelor, Schaefer propune analizarea acestora în raport direct cu variabilele contingente care le-au alterat structura originală, fapt care nu aduce decât o optimizare minoră de perspectivă, căci finalitatea abordării lui Schaefer este tot aceea origine detectabilă în similaritățile miturilor dualiste.

Hans Jonas reprezintă un caz aparte în panoramicul istoricilor și hermeneuților care s-au ocupat de problema definirii dualismelor. Acesta își articulează metoda de analiză pe invarianți și, în consecință, se apleacă exclusiv de tranșarea sincronă a *tipurilor* de dualisme în virtutea apartenenței acestora la invarianții statuați ca fiind specifici, însă înserează în discursul științific note de filosofie existențialistă heideggeriană. Privită astfel, atitudinea existențialistă inerentă gnozelor dualiste ar fi, într-un anumit sens, similară cu cea teoretizată de Heidegger și, în această ordine de idei, Hans Jonas reduce oarecum dualismele la rolul invers de legitimare a existențialismului heideggerian, sau, altfel spus, filosofia acestuia din urma capătă validări suplimentare de la narațiunile mitice. Însă, ignorând această mică picanterie de perspectivă, traseul “deconspirativ” al lui Hans Jonas este și el deficitar, căci nu reușește să depășească cercul hermeneutic: “care te face să găsești în gnoza exact ceea ce ai pus în ea: în cazul respectiv, existențialismul primului Heidegger.”¹⁴

Din perspectiva lui Culianu, eroarea fundamentală pe care o comit metodele centrate pe identificarea originilor miturilor dualiste constă într-o problematizarea falsă, căci esențială nu este proveniența și sensul acestor discursuri mitice, ci modalitățile acestora de generare. Altfel spus, Culianu rediscută din perspectivă sistemică procesul computațional care activează diversele variante dualiste, ca soluții particulare istoric concretizate ale *obiectelor ideale*¹⁵, în

¹⁴ I.P. Culianu, *Gnozele dualiste ale Occidentului*, p. 81.

¹⁵ “... obiectele ideale sunt sisteme care operează într-o dimensiune logică și nu pot coborî sub premisele lor (în general cât se poate de simple).” (Ioan Petru Culianu, *Arborele gnozei. Mitologia gnostică de la creștinismul timpuriu la nihilismul modern*, tr.ro., Editura Nemira, București, 1998, p. 8.)

acest caz obiectul ideal fiind sitemul dualist de factură logică.

Supralicitarea ideii de origine pierde din vedere caracterul sistemic al faptului religios și acordă o pondere disproporționat de mare diacroniei. Cu alte cuvinte, nu există un *ground zero* al gnosticismului, așa cum nu există un *illo tempore* al nici unui fapt religios, exista doar sistemul care generează infinit opțiuni în virtutea unor reguli simple. A legitima o origine înseamnă a aserta concomitent o finalitate care, în cadrul unui sistem mental virtualmente infinit, nu este validă.

Urmând o altă filieră metodologică, din perspectiva unei fenomenologii a sacrului, Mircea Eliade conciliază, într-o anumită, masura sincronia cu diacronia, în sensul în care sacrul, ca realitate supraumană nealterabilă, este camuflat în profan și, în consecință, această entitate transcendentă este cognoscibilă doar prin medierea particulară a diverselor culturi și civilizații manifeste istoric. Hierofaniile și epifaniile prin care sacrul este temporar “deconspirat” sunt direct influențate și configurate de contingentul în cadrul căruia se manifestă. În această ordine de idei, Eliade afirmă că dinamica contemporană obnubilează din ce în ce mai mult sacralitatea și posibilitățile ei de manifestare și că, printr-un racursiu subversiv, aceasta se manifestă în cele mai aparent profane evenimente. Sacrul este văzut, în condițiile actuale, ca un curent subteran care se infiltrează în toate bresele laicului, producând forme hibride de religiozitate. Consecința acestei supralicitări a profanului este o inevitabilă prăbușire a crucei de valori mundane urmată de instituire a unei pan-sacralități originare.

Ajungem astfel la punctul nevralgic al discursului lui Eliade, și anume “nostalgia originilor”. În *Satana și Bunul Dumnezeu*, eseu publicat în volumul *De la Zalmoxis la Genghis-Han*, istoricul religiilor analizează din punctul de vedere al motivelor și al temelor două texte din folclorul românesc, în care se relatează anecdotică creației universului. Cele două texte sunt dualiste, în primul rând fiindcă statuează coparticiparea la actul demiurgic a două principii antagonice. Articulațiile analizei lui Eliade nu sunt relevante pentru dezbateră noastră, însă e de notat că, pornind de la motivul oceanic și trecând prin tema scufundării cosmogonice, Eliade desființează ideea unei influențe bogomile asupra folclorului românesc; mai mult decât atât, luând în considerare ocurența acestei narațiuni la popoare și culturi esențialmente diferite și necaracterizate prin proximitate geografică, fapt care anulează din start ideea difuziunii, cercetatorul român postulează un fel de identitate psihico-spirituală umană între limitele arhaice ale căreia sunt decelabile unele valori și propensiuni similare; ca o extensie teoretică, mai afirmă că ar exista un leagăn indo-european în creuzetul căruia s-au constituit niște secvențe mitice recurente în istoria religiozității umane.

Amendamentele pe care le aduce Culianu acestei teze a sacralității originare în funcție de care s-a constituit identitatea umană într-un mod inexplicabil, sunt de ordin metodologic. Teoria nu dă seama de religie ca sistem și nici de identitatea umană cognitivă cu mecanismele acesteia de generare. Critica adusă lui Eliade ține de acea statuare a unui sacru nedefinibil. Mai mult decât atât, sunt nedemonstrabile științific modulațiile și principiile de existență ale sacrului și raporturile acestuia cu profanul. La un nivel factice, apartenența celor două texte dualiste la o sursă narativ-mitică originară nu este nici ea demonstrabilă în termenii noțiunii de leagăn al religiozității, în ciuda similarităților deconcertante. Pentru Culianu, identitatea de structură a acestor texte care dau seama de creație prin plonjon cosmogonic este exemplul cel mai concludent al identității genetice a culturii, în sensul în care, principiile de generare a opțiunilor binare, în condiții similare actualizează variante similare ale unei secvențe mitice.

Culianu realizează o analiză exhaustivă a categoriilor dualiste și a modalităților acestora de manifestare. Astfel, într-o reevaluare de tip dualist, se pornește de la premisa că există două principii sau, în unele cazuri, unul singur, limita fiind aceasta, căci, în contextele istorico-religioase în care au proliferat erezii dualiste, nu s-a luat în considerare ideea de a nega totalmente instanța supra-umană. Pasul următor este crearea propriu-zisă a lumii,

executată printr-un joc logic al celor două principii, mai exact, prin combinarea acestora (Lumea creată de principiul Binelui, de principiul Răului, de ambele sau de niciunul); consecința evidentă a actului cosmogonic este asertarea prin experiență directă a condiției deplorabile, degradate și degradante a lumii create, mediu infuzat de principiul malefic: “Diavolul este o necesitate a primei reflecții asupra experienței Lumii”.¹⁶

Aceste etape incipiente sunt comune tuturor ereziilor dualiste, evoluția hermeneutică ulterioară cu tot aparatul sau terminologic, activând variante particulare în virtutea ipotezelor propuse de fiecare erezie în parte prin: “explicarea mitului iudeo-creștin al creației inversând exegeza literală (sau alegorizantă, în situația în care povestirea evidențiază contradicții insolubile) și activând liber alegeri multiple din fiecare secvență a fabulei de origine.”¹⁷

În acest sens, de pildă, gnosticismul (și într-o oarecare măsură bogomilismul) aplică pe textul cosmogonic un tip special de hermeneutică. Firește că această erezie este mult mai complexă și datele problemei variază în funcție de context, însă mă voi referi doar la un aspect al deconstrucției. Gnosticismul practică *exegeza inversă*, un anumit tip de interpretare care răstoarnă total sistemul valoric inserat în textul biblic, consecința fiind că ceea ce era considerat bun e acum afiliat agentului malefic, iar ceea ce era rău e considerat ca fiind de fapt benefic.

Astfel, Iahve este Arhonte, demiurgul cel rău, Satanail, prințul întunericului și îngerul expulzat din cer, și, urmărind aceasta idee, creația sa este esențialmente bolnavă și coruptă, motiv pentru care atitudinea gnosticilor este anticosmistă. Principiul Binelui, instanța supremă care în ordinea calitativă îl surclasează pe Satana, este un *deus otiosus*, un zeu retras, neimplicat în tribulațiile umane.

Aici trebuie făcută o distincție fundamentală între noțiunile de demiurg și de creator, între *demiourgos* și *poietes*. Distincția este legitimă în analiza aceluiași aspect cosmogonic din perspectiva bogomilimului. În linii mari, demiurgul este un arhitect, un proiectant cosmic care utilizează elemente existente în prealabil, pe când creatorul este cel care creează elementele din neantul inițial. În acest sens, Arhonte este un demiurg invalid, un zeu de ordin inferior care cladește un univers nefuncțional. Această idee susține întregul edificiu ideologic al bogomilismului, căci, în cazul acestei pseudo-erezii, de pildă ființele animate au fost *create de elementele însele* la ordinul direct al lui Satanail, el nefiind, în consecință, un creator. Mai mult decât atât Principiul Binelui este implicat în convulsiile lumii, motiv pentru care bogomilismul nu este considerat de Culianu ca fiind dualist, având în vedere faptul că Satanail este subordonat și tolerat de Principiul Binelui.

Abordarea metodologică a lui Culianu poate fi privită ca un ecumenism explicativ al faptelor culturale, în sensul în care, pornind de la aplicarea unui filtru hermeneutic pe miturile dualiste, s-a ajuns la validarea respectivului filtru ca legitim în analiza integrală a oricărui produs cultural uman.

“Idea sistemică transformă sistemul în *mathesis universalis*. Totul poate fi gândit ca un *mind game*, pentru că orice înțeles are o bază cognitivă.”¹⁸ Astfel, “metabolismul” psihicului uman, dacă e să extrapolăm instrumentarul analitic culianesc, funcționează în virtutea unui *mecanism de generare* care se raportează constant la un *set de reguli*, percepute ca un număr finit de predicții elementare. *Principiul de generare* este cel *fractalic*, în virtutea căruia proliferază *opțiuni binare* într-un mod arbitrar și doar adiacent conjugate cu tribulațiile istorice, în măsura în care unele variante devin manifeste nu în urma unei decizii valorice legitime ierarhic, ci ca efect colateral al fricțiunii cu evenimentele socio-istorice. Această

¹⁶ I.P. Culianu, *Arborele gnozei*, p. 29.

¹⁷ Id., p. 43.

¹⁸ H.-R. Patapievici, *Ioan Petru Culianu: o mathesis universalis*, postfata la vol. Ioan Petru Culianu, *Gnozele dualiste ale Occidentului*, Editura Nemira, București, 1995, p. 345.

idee capătă claritate în lumina teoriei *obiectelor ideale*, entități mentale sistemice care interacționează între ele exclusiv pe criterii logice, iar ceea ce, finalmente se concretizează este rezultatul influenței subiective a reprezentanților umanității. De exemplu, opțiunea pentru un mit sau chiar pentru o religie, în detrimentul alteia, nu are fundament ontologic sau transcendent valid, singurul criteriu de selecție fiind extrinsec sistemului; prin jocurile de putere, mecanismul neutru de generare a opțiunilor capătă o “coloratură etică”: “Blestemul rasei umane este că toate miturile ei sunt deopotrivă de adevărate. Numai puterea le face pe unele mai ‘adevărate’ decât altele, dar orice putere este până la sfârșit înlăturată de alta, mișcată de motivații mitice diferite (...) Aparaturile mitice se schimbă, rămâne în final instituția, ea însăși mitică, a puterii, care își păstrează locul un timp mai îndelungat.”¹⁹

Noua optică analitică a lui Culianu, printre altele, demolează un binom canonic osificat în teoriile explicative anterioare, și anume, raportul bivalent dintre filtrul hermeneutic, ca dimensiune “htoniana” a culturii, și cunoștințele de suprafață ale unei epoci. Altfel spus, mentalul uman colectiv este un vast depozitar cultural a cărui funcție preeminentă este de a oferi o continuitate identitară în raport cu diacronia unei societăți, în timp ce datele conștientizate și informațiile în virtutea cărora se articulează discursurile de orice natură, nu sunt altceva decât reflexe și fulgurații fragmentare ale unei conștiințe culturale pan-individuale. În acest sens, filtrul hermeneutic are configurația unei grile interpretative prin intermediul căreia individul relaționează cu informațiile și experiențele noi, sau, cu alte cuvinte, psihicul uman operează cu niște “presupoziții culturale” care, în fond, îi definesc asimilarea cunoștințelor și a experiențelor. Acest filtru interpretativ, sau fond cultural societal, este perceput și definit în termeni de obscuritate și de ambiguitate în măsura în care nu este definibil la un nivel științific, ci doar sesizabil sau intuibil.

Culianu anulează această dihotomie, considerând-o contraproductivă, fiindcă sistemul obiectelor ideale nu este compatibil cu noțiunile de adâncime și de suprafață, sau de acumulare subconștientă colectivă de informații și, respectiv, de determinism cultural. Filtrul hermeneutic este înlocuit de dinamica logică și perfect simetrică în raportul dintre termenii săi, iar zona de concretizare spirituală este considerată o manifestare arbitrară și nesistematică a unora dintre virtualitățile logice ale sistemului. Cu alte cuvinte, dinamica cognitivă de generare a opțiunilor binare funcționează în virtutea postulatelor sale logice, și ceea ce se manifestă ca succesiune diacronică reprezintă succesiunea de nișe prin care latențele se actualizează cvasi-independent de coordonatele contingentului.

În continuarea acestei teoretizări hermeneutice, este de reținut faptul că evoluția culturală, deși acceptată în dimensiunea ei fundamentală, este definită ca un proces de continuă regândire a aceluiași sentințe atomare pe care mecanismul computațional le reorganizează la modul infinit, prin intermediul transiterii cognitive a cel puțin unui principiu hermeneutic. Intertextualitatea și tradiția culturală reprezintă metoda și materia manifestă pe care se aplică mecanismul de generare. Însă Culianu nu clarifică modul în care transmiterea se efectuează și nici în ce măsură această funcție esențială este decelabilă la nivel științific. În acest sens, Culianu cade între parametrii unei aporii metodologice similare cele pe care a criticat-o în cazul incoștientului colectiv al lui Jung; pe scurt, instrumentarul sau conține piese și raporturi nedemonstrabile.

Pe scurt, subiectul uman și tradiția culturală validată systemic sunt interdependente, fiindcă “orice este gândit este experimentat și (...) orice este experimentat are un efect asupra a ceea ce este gândit”²⁰, sau, altfel spus, sistemul și omul se gândesc reciproc.

O consecință fundamentală a interpretării sistemice este cea a *identității genetice* a întregii culturi. Cu alte cuvinte, însăși istoria este rezultatul relativ și aleatoriu al unui proces

¹⁹ I. P. Culianu, *Gnozele dualiste*, p. 340.

²⁰ M. Eliade, I.P. Culianu, *Dictionar al religiilor*, p. 57.

compuțional executat în continuu între sistemele de obiecte ideale, sau, altfel spus, istoria este un joc al proceselor cognitive: “Unitatea a tot ceea ce e mental trebuie să stea în unitatea minții(...) Ceea ce înseamnă că religia, filosofia și știința (ca să ne oprim numai la ele) nu își construiesc obiectele în mod diferit... gnosticismul și creștinismul timpuriu sunt transformări reciproce...ale aceluiași sistem de generare. Prin urmare, din punct de vedere sistemic ele sunt identice. Acest rezultat poate fi generalizat la orice produs cultural uman, deoarece orice creație omenească poate fi în mod ultim înțeleasă ca fiind o prelucrare, prin procedee compuționale, a anumitor ipoteze foarte generale privind natura și existența. Evident că, pentru Culianu, unitatea umanității nu stă în soluții, ci în operațiile minții.”²¹

Însă metoda are un minus ireductibil, și anume transformarea diversității și specificității culturale într-un detaliu dispensabil, căci pentru Culianu nu sunt importante diferențele ci mecanismul identic cu sine la nivel global de generare a variantelor particulare. Aceasta perspectivă monocromă a metodei rastoarnă termenii ecuației și pune în prim plan identitatea cognitivă a umanității: “Or, în viziunea lui Culianu, *totul*, de la societate până la lume, este un sistem de obiecte ideale, dezvoltate după logica compuțională binară. Cum teza identității genetice susține că procesele de generare a tuturor sistemelor sunt, în minte, non-separabile, rezultă că orice modificare a unuia din procese va afecta imediat celelalte sisteme care, prin interacțiunea lor mutuală, fac împreună istoria. Acum, dacă admitem că religiile sunt un soi de program pe care îl rulează societatea umană, atunci e posibil să gândim religia ca fiind mesajul privilegiat la care societatea e capabilă să aibă un răspuns(...) Atunci, dacă pot fi efectuate schimbări în sfera religiei, viitorul societăților care rulează programul modificat poate fi reprogramat.”²²

O sentință care, la modul teoretic, propune modalitatea de a exhaustiva taxonomic virtualitățile societății umane este indisolubil legată de cunoașterea tuturor datelor integrate în sistem și în virtutea cărora funcționează mecanismul logic de generare. Cu alte cuvinte, o identificare pozitivistă a totalității informațiilor plusată de cunoașterea regulilor de generare ar putea oferi omului posibilitatea unei divinații matematice, a unei cunoașteri matematice oraculare multidimensionale, și, mai mult decât atât, “învăluirea” mnemotehnică a complexității sistemice interacționale ar putea fi în extremis gradul zero al acțiunii de modificare a diacroniei.

Din perspectiva lui Culianu, dualismul nu este o categorie istorico-religioasă sau o doctrină heterodoxă, ci un proces de gândire care, ca orice alt fapt cultural, funcționează ca un aparat compuțional. În acest sens, prin decontextualizare, se poate configura, la modul teoretic, desfășuratorul virtualităților dualiste prin simpla combinare logică a secvențelor narative care îl constituie sau de care se folosește pentru a se auto-legitima ca discurs religios: “Dualismul nu este pur și simplu o doctrină ce se poate moșteni, ci un *proces de gândire* care, odată pus în mișcare, produce de la sine o infinitate de variante perfect previzibile, plecând de la o simplă analiză logică.”²³

Vom aplica acest aparat metodologic propus de Culianu la mișcarea eretică bogomilică și la controversată influență a acesteia asupra literaturii române vechi. Înainte de a diseca producțiile literare susceptibile de a fi fost generate sau modificate de doctrina dualistă bogomilică, vom face un mic excurs istoric, care va scoate în evidență faptul că însăși atestarea istorică a acestei secte este incongruentă și ambiguă. Mai mult decât atât, se va vedea că prezența consistentă a acestei erezii pe teritoriul românesc este la rândul ei neclarificată, fapt care menține termenii analizei într-un fel de relativism științific.

²¹ H.-R. Patapievică, *Ioan Petru Culianu*, p. 375.

²² *Ibid.*, p. 377.

²³ I.P. Culianu, *Gnozele*, p. 67.

§ 2. Excurs istoric. Bogomilismul în contextul socio-politic european

Bogomilismul este poate cea mai controversată erezie dualistă, ambiguitățile, mistificările demonologice inchizitoriale și, în ultimă instanță, carența informațiilor fiind constitutive identității acestei erezii atât în ceea ce privește geneza sa cât și din perspectiva influențelor pe care această le-a exercitat asupra contextului religios și politic est-european. Deși în mod recurent unii istorici consideră că bogomilismul s-a născut pe teritoriul Macedoniei sau pe cel a Traciei, dovezile arheologice sau ereziologice sunt insuficiente și, în cea mai mare parte, stigmatizate de tendința de a modifica discursul descriptiv sau pur taxonomic în virtutea apartenenței ideologice.

Cert este că bogomilismul a fost pentru prima dată taxat ca deconstrucție eretică a dogmei creștine și astfel legitimat ca atare în mod oficial, pe teritoriul Imperiului Bulgar în secolul al X-lea, în timpul domniei țarului Petru (927-969). În această perioadă, Imperiul Bizantin își asertase deja suveranitatea pe teritoriul bulgar în urma convertirii hanului Boris la creștinism, în anul 864, sub numele de Mihail, consecința directă fiind un aflux constant de misionarism ortodox a cărui principală sarcină ideologică era de a desființa cultele păgâne de pe teritoriul bulgar și de a înlocui propensiunile pentru astfel de discursuri alternative cu precepte și valori ortodoxe.

În ciuda eforturilor depuse pentru ecumenizarea creștină a Imperiului Bulgar, curentele păgâne au fost deosebit de dinamice și de imune la diversele metode de anulare ideologică și culturală propuse de oficialii ecleziastici bizantini, și, drept urmare, activitățile heterodoxe au continuat să fie suficient de consistente pentru a reprezenta un pericol pentru religia oficială, iar ereziarhii au fost extrem de incisivi și de convingători într-o societate refractară, sau cel puțin indiferent, la discursul creștin. Această toleranță a conștiinței sociale și religioase bulgare care a favorizat proliferarea discursurilor eretice este explicabilă și prin calitatea Imperiului bulgar de teritoriu tampon, aflat la intersecția dintre Europa și Asia. Astfel, catolicismul occidental, ortodoxia creștină bizantină, zoroastrismul, islamismul, iudaismul și o serie de alte religii păgâne, printre care și unele vestigii culturale misterice, au configurat conștiința populațiilor balcanice în termenii unui gust specific pentru sincretism și pentru eclecticism religios și cultural și, într-o anumită măsură, această permeabilitate totală a fost condiția fundamentală pentru dezvoltarea discursurilor eretice.

În aceste condiții, un suveran creștinat ca Petru, considerat vârf de lance a creștinismului prin monasticismul conduitei sale și, în consecință, prin domnia sa de tip ascetic, s-a văzut confruntat în chiar esența supraumană a validității puterii sale de către o sectă ereziarhă foarte puternică și, mai mult decât atât, foarte populară. Astfel că, pus în fața acestui impediment religios, țarul bulgar trimite două scrisori patriarhului din Constantinopol, Theophilact Lecapenus, în care îl informează în legătură cu noua erezie din imperiu și îi cere ajutor, aceste două scrisori constituind primele surse documentare care atestă activitatea bogomilismului pe teritoriul Imperiului Bulgar.

Însă primul ereziolog al bogomilismului a fost preotul bulgar Cozma care, în "Predica împotriva ereticilor" (cca.967-972), realizează un rechizitoriu complet al practicilor și credințelor aferente acestei noi secte alternative. Această primă invectivă de anvergură oferă unele date importante privind doctrina și actele culturale ale bogomililor și, oricât de vagi și de modificate de ideologia creștină inchizitorială, pasajele descriptive reprezintă o sursă suficient de sigură pentru a decela caracterul specific dualist al ereziei. Cozma afirmă că mesajele pseudo-evangelice sunt codificate și transmise sub forma parabolilor și a alegoriilor, în structura simbolică profundă a cărora sunt camuflate sensurile autentice ale discursurilor. Preotul bulgar este frapat de ceea ce el consideră a fi pivotul doctrinar al ideologiei bogomile,

și anume sentința blasfemiatorie că Dumnezeu-Tatal a avut doi fii, Satanael și Iisus Hristos, exegeza eretică forțând potențialitățile canonului ortodox chiar mai mult, în sensul în care bogomilii erau de părere că Satanael este creatorul omului și al lumii, în timp ce Iisus ar fi suveranul dimensiunii celeste. Însă, urmărind direcția blamului ortodox, Cozma ignoră sau modifică datele culese pentru a demoniza specificitatea sectei, astfel că, din raportul sau ardent, nu este sigură succesiunea temporală a celor doi fii, uneori Satanael fiind considerat întâiul născut și Iisus urcat la rangul respectiv doar în urma decăderii “Prințului Întunericului”.

Deși abundă în neclarități și modificări deliberate, “Predica împotriva ereticilor” dă seama de caracterul monarhian al sectei. Dualismele moderate își centrează doctrinele pe ideea unui singur principiu etern aflat în conflict cu entitatea adversă de pe poziții net superioare, astfel că, în această ordine de idei, apartenența bogomilismului la dualismele monarhiene este evidentă, căci dogma lor alternativă asertează singularitatea principiului Binelui, față de care agentul mefient este subordonat și esențialmente inferior calitativ.

“Predica împotriva ereticilor” conturează de asemenea și spectrul etic al conduitei bogomililor prin descrierea unora dintre practicile acestora și prin efortul taxonomic al lui Cozma de a identifica valorile sacrale și existționale în jurul cărora se articulează identitatea sectei. Reiese cu suficientă claritate că membrii acestui curent dualist adoptă encratismul ca normă fundamentală, sunt anticosmici și antisomatici, neagă ierarhia ecleziastică și sunt iconoclaști, refuzând cu obstinație validarea simbolică a vestigiilor sfinte și a obiectelor culturale. În ceea ce privește atitudinea acestora față de codexul vetero-testamentar, Cozma consemnează că bogomilii refutează legea mozaică și desconsideră nota profetică a textului biblic.

Finalmente, singurele informații legitime oferite de preotul bulgar se referă la organizarea internă și la structura ierarhică a sectei. Bogomilii se subîmpart în două clase funciarmente diferite sub raportul apartenenței integrale la valorile sectei, astfel că există o clasă a elitelor, numiți și *perfecti*, și o clasă inferioară constituită din membrii anonimi și mediocrii. Ar fi de consemnat și existența unei subclase de neofiți sau de ascultători care își dobândeau statutul de membrii *pro bono* ai sectei în urma unui traseu inițiativ, finalizat printr-un botez spiritual, numit *consolamentum*, *baptisma* sau *teleiosis*. Cozma afirmă cu ireverență că acest botez secund avea rolul exclusiv de a anula validarea creștina și de a introduce novicii în sfera de acțiune a forțelor demoniace.

Raporturile de forțe dintre Imperiul Bulgar și cel bizantin se schimbă drastic în momentul încoronării ca țar a lui Samuel Cametopul, în anul 997, urmat de mutarea centrului politico-administrativ în Macedonia; în linia mari, acest suveran bulgar a resuscitat demnitatea imperială și, într-o perioadă scurtă de timp, a reușit să revigoreze agresivitatea militară a vechiului imperiu. Cu toate acestea, nici Samuel și nici succesorii săi, Gabriel-Radomir (1014-1015) și Ivan Vladislav (1015-1018), nu au reușit să-i facă față monarhului bizantin, Vasile al II-lea (976-1025). Drept urmare, în anul 1018 Imperiul Bulgar este învins și readus la statutul de vasalitate. Pentru a ameliora tensiunile și adversitățile ideologice dintre bulgari și bizantini, Vasile al II-lea inițiază un “proiect” de inter-mariaje între casele nobiliare, facilitând astfel libera trecere a ideologiei bogomile în cadrul elitelor culturale și ecleziastice bizantine prin intermediul corespondenților bulgari, în marea lor majoritate convertiți sau cel puțin antrenați intelectual în dogma sectei. În urma acestei transmutări, doctrina bogomililor suferă modificări și adăugiri care țin în mare parte de tradiția misticismului bizantin.

Contextul cultural și religios al Imperiului Bizantin în secolul al x-lea este caracterizat printr-un reviriment de amploare a interesului ecleziastic și intelectual pentru Antichitatea clasică și pentru valorile eline, preopențiuni plusate de un gust extensiv pentru dezbaterile teologice, fapt particular care a dus inevitabil la persecutarea ereziarhilor. În acest sens, se poate observa o proliferare a discursurilor heterodoxe și, în ciuda unor anatimizări și execuții ca acelea ale lui Nilus Calabrezul și preotului Blachernites, exegezele eretice au avut

o pondere destul de mare în dinamica politico-religioasă a imperiului.

Cel mai vechi izvor care atestă existența pe tărâm bizantin a bogomilismului este o scrisoare trimisă călugărului Euthymie din Manastirea Maicii domnului din Constantinopol, numită și *Epistola Invectiva* care, printre altele, conține și o descriere sumară a miturilor care circulau în cadrul infrastructurii ideologice a sectei.

Sursa cea mai extensivă a credințelor și practicilor bogomile o reprezintă, însă, *Panoplia Dogmatica*, scrisă de Euthymios Zigabenos, considerat o autoritate în materie de cazuistică dogmatică și însărcinat de Alexius I Comnenus (1081-1118) să identifice și să desființeze aflusul deconcertant de erezii din imperiu. În linii mari, rechizitoriul lui Euthymios conține o expunere detaliată a tuturor discursurilor heterodoxe identificabile, însă o secțiune esențială este dedicată procesului conducătorului bogomililor, Vasile. Anecdotică, influențată și de prozelitismul filial al Annei Comnena, susține că tatăl ei, însuși monarhul bizantin, dorind să știe în detaliu doctrina bogomolilor pentru a o putea combate punctual, l-a chemat pe Vasile pe motiv ca vrea să se inițieze în noua ideologie. Astfel că, în timp ce liderul bogomil expunea fundamentele ereziei, în spatele unor perdele, un secretar nota discursul acestuia. Este foarte probabil că Euthymios Zigabenos s-a inspirat tocmai din această stenogramă care a constituit capul principal de acuzare. În consecință, textul acestuia nu face decât să confirme identitatea ideatică și de structură socială a sectei bogomililor, în ciuda veridicității inegale a mărturiilor.

În timpul domniei împăratului Manuel Comnenus (1143-1180) a fost lansat un edict imperial îndreptat direct împotriva ereziei bogomilice. În urma persecuțiilor, unii membri ai sectei s-au convertit la ortodoxie iar cei care au refuzat dogma oficială au fost exilați, mulți dintre aceștia ajungând pe teritoriul Serbiei.

În 1180, la puțin timp după moartea lui Manuel Comnenus, Stefan Nemanja a recucerit independența Serbiei, și printre primele sale edicte s-a numarat cel care interzicea activitatea ereziei bogomile pe teritoriul sarb. Confruntat cu o neașteptată popularitate a sectei în rândurile populației, liderul sârb a fost obligat să întreprindă acțiuni armate pentru a elimina erezia. Fiul lui Stefan Nemanja, Sfantul Sava, cel care a întemeiat biserica autocefală sârbă, a continuat acțiunea de eradicare a sectei, astfel că, efortul laic al împăratului conjugat cu cel ecleziastic al fiului său au anulat aproape complet activitățile alternative ale bogomililor, în asemenea măsură încât până la sfârșitul secolului al XIV-lea pe teritoriul sârb bogomilismul a devenit doar un detaliu în dinamica politico-religioasă.

Ca urmare a persecuțiilor continue și a tenacității oficialilor ecleziastici în a elimina complet orice nuanță eretică, bogomilismul și-a mutat centrul de activitate în vestul Balcanilor, în Dalmația și Bosnia, unde, începând cu secolul al XII-lea, comunitatea dualistă a început să se organizeze în jurul unor "Biserici", dintre care cele mai importante au fost *Ecclesia Drugunthiae* și *Ecclesia Slavoniae*. Aceste nou formate comunități care-și fundamentau ideologia pe discursuri creștine alternative, au fost deosebit de importante în geneza mișcărilor dualiste din Franța și din Italia.

În jurul dualismului radical de tip *Drugunthiae* s-au stârnit numeroase controverse, unii cercetatori afirmând că particularitățile doctrinare ale acestei "biserici" nu trimit la ideologia bogomila, ci la extremismul eretic al paulicienilor. În această ordine de idei, dualismul moderat al bogomililor a fost reinterpretat în termenii unui pseudodualism constitutiv, în măsura în care articulațiile ideatice al doctrinei bogomile sunt heterodoxe la limită, caracterul alternativ al sectei fiind dat mai degrabă de atitudinea membrilor acesteia. Iconoclasmul și anticlericalismul bogomil se poate, în ultimă instanță, integra discursului dogmatic ortodox fără prea mari inadvertențe de gen.

Lasând la o parte aceste controverse, este clar că mișcarea bogomilica a avut un impact deosebit de puternic în dinamica istorico-religioasă a Europei, și influențele doctrinei dualiste promovate de această sectă sunt identificabile pe mai multe paliere, începând cu cel

religios și finalizând cu dimensiunea culturală. Mai mult decât atât, bogomilismul a dat dovadă de o vitalitate extraordinară, căci ultimele atestări istorice ale acestei erezii au loc în secolul al XVII-lea.

Atestarea elementelor bogomile în spațiul carpato-dunărean este ambiguă, auto-transmutarea acestora în alte spații, în urma persecuțiilor suferite în Bulgaria, fiind un fapt istoric care a suscitât numeroase controverse:

“... refugiații bogomili s-au deplasat în proaspăt creatul principat al Țării Românești, la nord de Dunare, iar din acest moment datele despre activitatea lor în Bulgaria dispar aproape cu totul din documentele scrise. În 1365, când regele Ungariei, Ludovic cel Mare, ocupa unele părți din nord-vestul Bulgariei, el aduce câteva grupuri de misionari franciscani în scopul convertirii la catolicism a numeroși patarini și ‘manihei’”²⁴

Data fiind aversiunea bogomililor față de orice obiect cultural, identificarea concretă a prezenței lor la nord de Dunare este dificilă. Cu toate acestea, săpăturile efectuate de G. Cantacuzino aduc unele clarificări arheologice în acest sens; deși insuficiente pentru a aserta decisiv prezența mișcării bogomilice în spațiul românesc, descoperirile lui Cantacuzino corelează particularitățile unor morminte din Bosnia și Herțegovina cu morminte similare din nordul Dunării, problematizând în special poziția antebrațului celui înmormântat și lipsa relativă a sicriului și a oricăror obiecte de cult.

O posibilă trimitere documentară la activitatea bogomililor în spațiul românesc conține una dintre memoriile franciscanului Bartolomeu de Alverna, vicar al Bosniei, care atrage atenția asupra influențelor negative operate de ereticii “paulicieni” asupra popoarelor nord-balcanice. După cum știm, chiar și bogomiliile au fost considerați pavlichieni, această tendință de subsumare a sectelor particulare sub denumirea unui singur termen fiind o practică relativ comună a oficialilor ecleziastici.

Un alt document care sugerează o influență bogomilică în Oltenia este corespondența dintre Sf. Eftimie, ultimul patriarh de Tirnovo, și Sf. Nicodim, ctitorul manastirilor Vodita și Tismana:

“Relația Bine-Rau, episodul căderii îngerilor ca urmare a mândriei și ambiției exponentului Răului – sunt probleme care, conform acestui schimb de scrisori, preocupă pe ieromonahul Nicodim. Iar drept cauză nu ar putea fi decât infiltrarea unor elemente bogomile în regiunile păstorite de el. În aceeași sferă se înscriu și celelalte întrebări: despre lupta diavolului cu arhanghelul Mihail, despre întruparea Domnului Iisus Hristos, existența și lucrarea îngerilor, cinstirea sfintei cruci ș.a.m.d. – sunt probleme pe care bogomiliile le puneau și le considerau conform erezii lor.”²⁵

Singurele trimiteri explicite la bogomili se găsesc în literatura apocrifă. În ceea ce privește influența doctrinei acestei secte asupra literaturii orale, controversele prelungite nu au clarificat dacă nuanțele dualiste decelabile în folclorul românesc au preexistat apariției bogomilismului sau au fost influențate de acesta. Este cert că propagandiștii sectari au contribuit la răspândirea legendelor și a poveștilor cu caracter dualist și că, eliminând sau modificând subtil textele deja existente, și-au integrat doctrina în corpusul literar autohton. Cu alte cuvinte, având în vedere activismul canonizant ortodox, bogomilismul a fost sublimat în producțiile folclorice. Chiar și în cultura paremiologica este sugerată o posibilă infiltrare ideologică bogomilică, luând în considerare ponderea uriașă a diavolului.

În continuare vom trece în revista cele mai importante teorii critice ale cercetătorilor

²⁴ Yuri Stoyanov, *Traditia ascunsă a Europei. Istoria secretă a erezii creștine în Evul Mediu*, Editura Polirom (col. “Historia”), Iași, 1999, p. 170.

²⁵ Serban Marin Basarab, *Prezența și propaganda bogomilică la nord de Dunăre (II)*, în revista “Erasmus”, Editura Artemis, București, 1997, p. 28.

care s-au ocupat de literatura veche, orală și scrisă. Se va vedea că, deși fiecare în parte aduce argumente mai mult sau mai puțin solide pentru a susține sau a nega influențele bogomilice, nici una dintre aceste teorii nu reușește cu adevărat să aducă lumina în acest domeniu centrat pe ambiguități fundamentale.

§ 3. Ponderea bogomilismului în literatura română. Teorii pro și contra

Istoriografii și cercetătorii care s-au ocupat de literatura română veche și de producțiile folclorice autohtone și-au stabilit două direcții ideatice prin intermediul cărora demersurile lor interpretative încercau să legitimizeze autenticitatea sau, dimpotrivă, statutul de produs secundar sau influențat al "textelor" arhaice românești. O orientare statua existența evidentă în literatura orală a unui puternic substrat primitiv de religiozitate precreștină, centrat pe pluralitatea sacră decelabilă în dinamica contingentului. Urmărind acest postulat, respectivii critici literari susțin că, în ceea ce privește fundamentul mitico-simbolic al structurii producțiilor folclorice, constantele contacte cu discursurile ortodoxe sau eretice nu au operat modificări majore și că, în consecință, elementele aferente ideologiei creștine sau heterodoxe identificabile în legende sau basme, sunt derizorii și irelevante. Pe de altă parte, orientarea adversă argumenta caracterul heteroclit al folclorului roman, trasatură esențială a acestuia fiind sincretismul în cadrul cărora valorile creștine sau, în unele cazuri, cele de origine eretică fiind preeminente. Sentința acestor cercetători era că religiozitatea autohtonă arhaică a fost iremediabil alterată și că reminiscentele păgânismului proto-istoric sunt cele vetuste și irelevante.

Astfel, în ceea ce privește ponderea doctrinei bogomilice în geneza literaturii orale române, cele două direcții analitice au ajuns, evident, la concluzii contrare prin deconstrucția și analiza punctuală a segmentelor problematizate, cercetătorii ambelor confesiuni generând discursuri argumentative aplicabile pe textele care relevau ambiguități semantice sau trimiteri subtile la valori alternative. Cert este că bogomilismul a ajuns pe teritoriul roman și aportul doctrinar al acestuia este asertat cu insurmontabilă claritate, însă punctul nevralgic al controverselor îl reprezenta tocmai caracterul dualist al unor legende autohtone, considerat de unii propriu mentalității arhaice, în timp ce alții îl descalificau ca notă constitutivă a ethosului românesc.

Un reprezentant notoriu al orientării care statua influența definitivă a doctrinei bogomilice asupra tradiției folclorice române este Moses Gaster, care, în *Literatura populară română* și în *Ilchester lectures on Greecko-Slavonic literature*, aplică extensiile practice ale acestei teorii pe câteva legende și segmente narative populare române.

Fundamentele pur teoretice ale discursului sau pivatează în jurul procesului morfodinamic prin intermediul căruia o tradiție culturală minoră este modificată și resemantizată de discursul unei culturi majore, în acest caz fiind vorba de influența decisivă a creștinismului și a discursurilor alternative aferente acestuia asupra ethosului popular autohton. În linii mari, Moses Gaster definește resemiotizarea unei culturi în termeni de amalgamare, de reconfigurare semantică și de juxtapunere, modalitățile metamorfotice care se centrează inițial simbiotic pe organismul original. Cu alte cuvinte, discursul ortodox de proveniență bizantină și, concomitent, apologiile și exegezele bogomilice au proliferat pe teritoriul românesc adaptându-se și reconfigurând valorile păgâne ținând seama de expectativele societății: "Popoarele își aveau credințele, obiceiurile și instituțiile proprii, care s-au dezvoltat prin mitologia lor, din adorațiunea lumii inconjurătoare, potrivit cu firea fiecărui popor. Creștinismul s-a suprapus lor, s-a amalgamat cu dânsese, a adoptat unele, aprefăcut altele, iar

altele au fost cu desăvârșire stârpite. Pe noi ne interesează în special fenomenul *amalgamării* sau *prefacerii* credințelor și obiceiurilor vechi, pagane, în credințe și obiceiuri creștine.”²⁶

De exemplu, motivul *dracului*, deosebit de important pentru mentalitatea românească, este raportat la ponderea uriașă pe care o avea figură satanică în cadrul ideologiei bogomilice, sentința lui Moses Gaster fiind că s-a operat o juxtapunere procesuală între figura arhaică a balaurului, identificabilă între parametrii literaturii orale române, și cea demoniacă al lui Satana, termenul uzitat fiind cel de alipire. În acest caz nu este vorba de o resemantizare totală a unui termen autohton, ci de o simbioză simbolică, motivul primitiv al balaurului, cu toate valențele sale negative, fiind relativ facil integrabil celui de proveniență creștină.

În opinia lui Moses Gaster, modalitatea principală de inoculare a simbolisticii noi între coordonatele osificate ale unei mentalități de tip arhaic este adaptarea discursului străin la structura formală de propagare a valorilor validată în cadrul societății respective, în cazul nostru fiind vorba de ponderea pe care o avea povestea în cadrul ethosului român: “Și ceea ce caracterizează activitatea sectelor eretice, în genere, este fabricarea sau prefacerea povestelor orientale, asimilându-le cu acele ce se aflau deja în popor.”²⁷

În linii mari, cercetătorul român afirmă că doctrinele eretice au ca sursă ideatică literatura ebraică veche și unele secvențe mitico-narative asiatică care țin exclusiv de particularitățile dualiste ale constructului religios. Ca urmare a acestor împrumuturi, este asertabilă proliferarea legendelor apocrife și a pseudo-epigrafelor- texte atribuite unor personaje biblice- care practică exegeze alternative ale narațiunilor vetero testamentare. Doctrina bogomilismul, considerat o erezie născută din paulicianism și maniheism, reprezintă o astfel de exegeză inversă a textului biblic. Ideea principală a lui Moses Gaster este că ideologia bogomilică a pătruns pe teritoriul românesc prin intermediul importului cultural bulgar, societate deja convertită sau cel puțin marcată de această erezie: “În general, este observat că tocmai literatura religioasă română, mai toată, are la bază literatura slavică. Mai pentru ficare poveste și legenda, ba chiar pentru cărți de noroc, gromovnice, trepetnice, doftorii taumaturgice etc., găsim un prototip slav.”²⁸

Astfel că, de pildă, apocriful *Povestea despre Adam și Eva*, care reconfigurează narativ propensiunea hermeneutică patristică de a identifica în textul vetero-testamentar semne ale Mântuitorului, a avut o influență importantă pentru producțiile orale române; distinctiv în acest text este modificarea raportului dintre cuplul adamic și Satana, imediat după consumarea păcatului originar, în sensul în care influența agentului mefient continuă să fie definitorie traiecului post-edenic al primilor oameni. Este asertată în acest text apartenența lumii vizibile la esența negativă a Prințului Întunericului și delimitarea spațiului acestuia de cel celest și invizibil al lui Dumnezeu, motiv specific bogomilic. În măsura în care acest apocrif poate fi considerat o introducere la *Legenda despre lemnul crucii*, text considerat creație a insuși preotului Bogomil, activitatea satanică din jurul cuplului adamic poate fi pusă în raport direct de continuitate cu episodul care explică originea lemnului din care a fost făcută crucea pe care a fost răstignit Iisus Hristos; *Legenda despre lemnul crucii* conține secvența narativă în care lemnul respectiv este adus din rai de către “draci”, motiv de proveniență bogomilică- acestia negând simbolistica crucii și considerând-o obiect de tortură cristică.

Concluzionând demersul argumentativ, Moses Gaster emite o sentință fără drept de apel: “Proveniența bogomilică este mai presus de îndoială pentru literatura slavică, prin urmare și pentru cea română.”²⁹

B.P. Hasdeu reevaluează teoria lui Moses Gaster, confirmând argumentativ influența

²⁶ Moses Gaster, *Literatura populara romana*, Editura Minerva, București, 1983 (ed.I: 1883), p. 173.

²⁷ *Ibid.*, p. 173.

²⁸ M.Gaster, *op. cit.*, p. 177.

²⁹ *Ibid.*, p. 178.

exercitată de bogomili *via* Bulgaria. Acesta, în *Cuvente den batrani*, publicată în 1879, analizează legende apocrife din *Codicele Sturdzanus* și le împarte în “texte mahacene”, “texturi bogomilice” și adaugă la această listă o producție literară considerată de el completamente bogomilică, *Cugetări în ceasul mortii*, scrisă de preotul Grigore.

Elena Niculiță Voronca, la rândul ei, aderă la această teză istoricistă a difuziunii bogomilismului pe filieră slavă. În *Studii în folclor*, 1912, prezintă câteva legende populare române, considerate de factură dualistă, și, comparându-le cu textele bogomilice “canonice”, postulează originea lor eretică. Este cazul unor legende ca *Visului Maicii Domnului*, *Zapisul lui Adam* și *Legenda busuiocului, răsărit din crucea lui Isus*.

Pe de altă parte, Stefan Ciobanu, în *Istoria literaturii romane vechi*, critică ipoteza lui Hașdeu despre propagarea bogomilismului *via* ruși, susținând validitatea unui relativism doctrinar: “Doctrina bogomililor n-a putut fi stabilită cu precizie, bogomilismul având particularitățile lui în fiecare țară.”³⁰

Pe o poziție mai puțin radicală, Alexandru Piru, în *Istoria literaturii române de la origini până la 1830*, operează o critică sumară a tezelor bogomiliste susținute de Hașdeu și M. Gaster. În acest sens el lansează ipoteza influenței reduse a bogomilismului asupra literaturii române, “patrunzând în momentul când chiar țara de unde ne-a venit se află pe cale de dispariție. El n-a avut la noi, ca în alte țări, sensul unei mișcări cu caracter social și n-a pricinuit conflicte de acest fel, nefiind consemnat ca atare de vreun document contemporan (despre emigrările bulgare peste Dunare în secolele XVII-XVIII există rapoarte ale misionarilor catolici către scaunul papal). (p. 194) În această ordine de idei, el susține ipoteza originii dualiste iraniene (via sudul Rusiei) a legendelor cosmogonice maniheiste, fara amestecul bogomilismului: “O singură legendă despre creațiunea omului din lut și suflet, prin colaborarea celor doi demiurgi antagonici, Dumnezeu și Satana, este autentic bogomilică, fiindcă o găsim expusă în cartea lui Euthimie Zigabenos, *Panoplia Dogmatica*.”³¹

Dem. Russo, în *Studii bizantine*, 1907, și în *Studii critice*, 1910, critică ipoteza bogomilică a lui Hașdeu și identifică paralelele patristice ale textelor populare pe care Hașdeu le consideră eretice și mai ales bogomilice.

Ca o contra-ofensivă științifică la teoriile bogomilice, Emil Turdeanu descoperă în literatura apocrifă anterioară apariției bogomilismului unele credințe pretinse bogomilice, fapt care trimite la o tradiție dualistă autohtonă. Însă Turdeanu studiază doar literatura apocrifă, ignorând bogăția semantică a producțiilor populare. N. Minissi, în *La tradizione apocrifa e le origini del Bogomilismo*, 1954, considera interpretarea lui Turdeanu cam prea rigidă.

Neavând suport documentar concret și în lipsa dovezilor istorice insurmontabile, toate teoriile care au încercat să delimiteze cadrul exact al influenței doctrinei bogomilice exercitate asupra ethosului popular român sunt deficitare și operează cu date incomplete și ambigue. În ultimă instanță, tezele explicative propuse pot fi privite ca niște simple speculații cvasi-științifice bazate pe premise abstracte. Firește, nu sunt puse la îndoială intențiile și pregătirea acestor cercetători, însă carența informațiilor este suficientă pentru a reduce demersurile lor analitice la stadiul de simple ipoteze de lucru, căci până în acest moment istoriografia nu a adus mai multă lumină în ceea ce privește câmpul de influență al bogomilismului.

³⁰ Stefan Ciobanu, *Istoria Literaturii romane vechi*, Editura Eminescu, București, 1989 (ed.I: 1947), p. 19.

³¹ Alexandru Piru, *Istoria Literaturii romane de la origini pana la 1830*, Editura Stiintifica si Enciclopedica, București, 1977, p. 194.

§ 4. Analiza textuală în cheie culianescă

“Această carte arată muncile creștinilor, ce le-a arătat arhanghelul Mihail Preasfintei Nascatoarei de Dumnezeu, ca să văză unde se muncesc creștinii cu sufletele. Și zise Maica Domnului: Spune-mi, Mihaile, câte munces sunt? Iară Mihail zise: ce voi spune, fără număr sunt! Atuncea deschiseră îngerii iadul, și văzură acolo mulțime de suflete muncindu-se, noroade multe, bărbați și muieri, și era plânsuri și chiote mari; și zise Maica Domnului: ce le sunt păcatele acestora? Și zise Mihail: aceștia sunt făcătorii de rele, și cari n-au crezut în Dumnezeu, și așa se vor muncii în veci; iară Maica Domnului plânse cu jale mare. Și văzură în Tartar întunerec mare, și zise Maica Domnului: Mihaile, ce le sunt păcatele acestora, de se muncesc într-atât întunerec? Mihail zise: aceștia nu s-au temut de Dumnezeu, și păcate au făcut, și trupul lui au răstignit; și zise Mihail: nu e învățatura la aceasta munca sa se ridice întunerecul sa vezi, ca sunt de Tatal nevăzuți(*sic*), și i-au băgat aicea ca să nu văză lumina lumii. Și se milostivi Maica Domnului, și căută la cer, și se rugă Fiului și Duhului Sfânt; atuncea se ridică întunerecul, și văzură acolo mulțime de suflete muncindu-se și țipând; iară Maica Domnului plânse și zise către ei: oh! Sărăcilor, ce ați stricat de v-au bagat aicea? Iară îngerii cari păzeau această muncă, ziseră: căci nu răspundeți Maicei Domnului? Iară ei ziseră către Maica Domnului: Doamnă, n-am văzut de când am venit aicea, și nu putem căuta în sus, că fierbe rășina și seul pre noi; și lăcramară și ziseră către Maica Domnului: oh, Maica Domnului milostivă, cum ne-a venit! cum n-au venit Avram, nici apostolul Pavel, nici Ioan Botezatorul să grăiască cu noi! Atuncea zise Maica Domnului către Mihail: acestora ce le sunt păcatele, de sunt întru atâta muncă de rășină și de smoală cu foc? Și răspunse Mihail: aceștia n-au crezut în Sfânta Troiță, și cuvintele proorocilor n-au ascultat că vei naște pre Hristos din tine. Și lăcramă Maica Domnului și zise: oh!, săracilor, cum v-ați înșelat de n-ați crezut că voi naște pre Hristos din mine! Și atuncea iară căzu întunerecul pre dânșii. Și zise Mihail: Doamnă, merge-vom la răsărit sau la moiazanoapte, unde-ți este voia? Si o luara ingerii si o dusera spre miazazi. Si vazu iesind raul de foc, si sta in el noroade multe, barbati si muieri, unii pana la grumaz in foc, iara altii pana la brau, iara altii pana la crestet. Și plânse Maica Domnului, și zise către Mihail: ce sînt aceștia, cari sînt în foc până la brâu? Mihail zise: aceștia sînt ceea ce și-au blestemat parinții, și așa se vor muncii în veci. Dar aceștia până la grumaz? Zise Mihail: aceștia sînt curvarii, și așa se vor muncii în veci. Dar aceștia până la creștet? Aceștia sînt cari au mâncat carne de om. Zise Maica Domnului: cum au mâncat carne de om? Mihail zise: muierea când își omoară pruncul în pantece sau dacă-l face, și ce-l ce pirăște pre altul de-l pierde, aceia așa se vor muncii în veci. Și iară văzu Maica Domnului o muieră spânzurată de unghii, și zise Maica Domnului: aceasta ce a făcut? Aceasta a ascultat pe la ferestrele altora, și a învrăjbit pre alții de s-au omorât, și așa se va muncii în veci. Și plânse Maica Domnului și zise: mai bine de nu s-ar fi născut să văză așa! Și zise Mihail: încă nu ai văzut muncele cele mari și amare! Și se duseră la apus; și văzu Maica Domnului un nor alb și luminat și mare, și în mijloc și pre laturi zăcea mulțime de muieri, și umbla șerpi peste ei, și focul ardea peste ei; și întrebă Maica Domnului: dar acestora ce le sînt păcatele? Zise Mihail: aceștia n-au vrut să se scoale duminică să se ducă la biserică, și așa se vor munci în veci. Și zise Maica Domnului: dar de vor fi bolnavi și n-or putea ieși? Mihail zise: de va fi bolnav cât să se apzrinză casa pe el și de nu va putea ieși, ci-l vor scoate alții, acel om va fi iertat. Și iară văzu Maica Domnului într-alt loc scaune de foc, și ședeau pre ele oameni mulți, bărbați și muieri; și zise Maica Domnului: ce le sunt păcatele acelora? El zise: aceștia nu s-au sculat înaintea preoților când au venit de la besereca și au slujit liturghie, și așa se vor munci în veci. Și într-alt loc văzu Maica Domnului un copaciu mare, și avea dinți de fier, și de dinți erau bărbați și muieri spunzurați de limbi; și lăcrama Maica Domnului și întreba pre Mihail: acestora ce le sunt păcatele? Aceștia au fost volnici de s-au sfădit frate cu frate și vecin cu

vecin, și așa se vor muncii în veci. Și văzu Maica Domnului într-alt loc oameni spânzurați de unghii și de limbi, și erau toți legați, și le ieșea foc din gure și nu puteau zice: ‘ Doamne, miluește-ne’; și zise Maica Domnului: ce le sînt păcatele acestora? Și zise Mihail: aceștia nu s-au închinat icoanelor, ci au rîs de ele, și de biserică n-au gândit; și cum au făcut, așa și plată își iau. Și zise Mihail către Maica Domnului: Să mergem să vedem unde se muncesc preoții. Și merșeră, și văzură preoții spânzurați de limbi și de degete, și dedesupt îi ardea focul. Și zise Maica Domnului: ce au făcut acești preoți? Mihail zise: aceștia au spurcat liturghia, și le-au căzut firimituri printre degete pe pamânt, și așa se vor muncii în veci. Și văzu Maica Domnului într-alt loc un om de-l mîncea o gădină mare, cu aripi și cu nouă capete; cu două capete era pre ochii lui, iară cu patru era pre gura lui, și cu trei capete îl sugea de țîță. Și întrebă Maica Domnului: iar acestuia ce sînt păcatele? Mihail zise: aceștia sînt cărturarii, cari au cetit la evanghelie, și cuvintele lui Hristos n-au ascultat cum a spus la cărți, și-i va mîncea gădina aceea în veci. Și iară văzu Maica Domnului un cărturar muncindu-se, și zise: dar acesta ce a greșit? Acesta n-a spus cum este scris în cărți, ci a spus alte minciuni, și așa se va muncii în veci. Și zise Mihail: să mergem, Maica Domnului, unde se muncesc frații apostolilor. Și ieși într-alt loc, și văzu Maica Domnului mulțime de oameni, și-i mîncea viermii cei neadormiți, și zise Maica Domnului: dar aceia ce au greșit? Și zise Mihail: aceștia sînt patriarhii, cari s-au purtat ca apostolii, și în cinul lor nu s-au chemat preoți pe pamânt, și n-au purtat cinurile lor al călugariei [?], și au făcut cum n-a fost la legea lor, pentru aceea așa se vor muncii în veci. Și iară văzu Maica Domnului într-alt loc muieri multe, și le mîncea viermii cei neadormiți, și le ieșea vâpaie din guri, și strigau: miluește-ne, Maica Domnului, ca ne muncim mai rău decât toate sufletele! Și plânse Maica Domnului către Mihail și-l întrebă: dar acestora ce le sînt păcatele? El zise: acestea sînt preotesele cari, când le mor preoții, ele iară se mărită, pentru aceea așa se vor muncii în veci. Și iară văzu Maica Domnului într-alt loc muieri multe, și le mîncea viermii cei neadormiți și se munceau foarte mult; și zise către Mihail: dar acestea ce au greșit? Mihail zise: acestea sunt calugarițele cari au făcut curvie pe pamânt, și pentru aceea așa se vor munci în veci, amin. Și iară văzu Maica Domnului o pară de foc, și erau oameni mulți spânzurați; și întrebă Maica Domnului: dar acestora ce le sînt păcatele? Mihail zise: aceștia sînt curvarii și cei ce jură strîmb, și toți cari n-au vrut să facă voia lui Dumnezeu, sau săracul sau bogatul sau iubitorul de argint și care n-a vrut să facă milă. Și zise Maica Domnului: oh, vai de voi, cum v-a înșelat lumea cea deșartă și trecătoare! Și iară văzu Maica Domnului într-alt loc, unde se munceau domnii și ardeau în foc ziua și noaptea; și lăcrama Maica Domnului pentru creștini, și zise către arhanghelul Mihail: dar acestora ce le sunt păcatele? Mihail zise: aceștia sînt domnii și judecătorii pămîntului cei nemilostivi, cari au judecat în fătărnicii, și așa se vor munci în vecii vecilor, amin.”³²

Acest text este o rescriere modernă a apocrifului publicat de Hașdeu în *Cuvente den batrani*, sub titlul *Epistolia Maicei Domnului*, care, alături de alte două apocrife, a constituit principala sursă pentru o compilație redactată în secolul al XIX. O altă redactare a textului apocaliptic a fost realizată în secolul al XVI-lea, însă cea mai veche variantă a katabazei este o traducere română din secolul al XII-lea a unui original slavon. Investigațiile comparative operate pe marginea textului au relevat ca modelul acestei narațiuni urcă până în secolul VIII și este de proveniență bizantină.

Voi încerca să aplic pe acest text o interpretare în cheie culianescă a modalităților de generare a secvențelor narative. Principalul meu obiectiv este să descompun semantic articulațiile discursive ale textului și, în conjuncție interpretativă cu o serie de alte texte similare, să arăt ca o posibilă influență bogomilică pe filieră slavă este nedemonstrabilă și, mai mult decât atât, irelevantă, căci, din perspectiva ipotezelor asertate de Culianu, acest text

³² Hașdeu, B. Petriceicu, *Cuvente den bătrâni*, vol. II, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1984, pp. 197-199.

reprezintă concretizarea uneia dintre variantele posibile propuse de un sistem cognitiv de combinare logică a unor propoziții atomare.

Pivotul anecdotic al acestei narațiuni îl constituie coborarea Maicii Domnului în infern și, în jurul acestui predicat secvențial se articulează întregul discurs epic. Trebuie remarcat aici, și doar din perspectiva ipotezelor de lucru în cheie culianescă, următorul fapt: motivul katabazei infernale nu are relevanța unui invariant cultural, ci a unui invariant dinamic de natură cognitivă. Altfel spus, katabaza infernală poate fi privită ca un predicat logic atomar în funcție de care mecanismul de generare a variantelor narative se manifestă într-o direcție sau alta. Dacă, din punctul de vedere al unor abordări statice ai constiuenților culturali, o sintagmă semantică este integrată într-o paradigmă și în schemele unei mentalități, din perspectiva morfo-dinamicii, orice secvență narativă ireductibilă la alte subsecvențe reprezintă sursa cognitivă primară în jurul căreia se articulează orice gen de discurs.

În ceea ce privește katabaza Maicii Domnului, se pot face numeroase trimeri interculturale la o întreagă "cultură" a motivului *descensus ad inferos*. Mentalitățile care au proliferat în regiunile mediteraneene au dovedit o propensiune pentru astfel de valorificări semantice ale predicatelor logice. Există un suflet principal diferit de corpul-receptacol, există mai multe lumi configurate în funcție de diverse premise și cu modalități alternative de manifestare și, nu în ultimul rând, există divinități atribuite fiecărei fațete cosmice. Pornind de la aceste postulate epistemologice arhaice, principiile cognitive de generare au permutat și au combinat termenii fundamentali pentru a genera opțiuni narative plauzibile. Legitimarea unei virtuale variante narative se realizează pe baza unor reguli simple care alcătuiesc sintaxa limbajului mitic.

Astfel, în mitologia greacă este consemnată coborarea *Persefonei* în *Hades*, iar în Mesopotamia un foarte popular episod mitic este cel al coborării zeiței *Ishtar* în infernul patronat de *Ereshkigal*, pentru salvarea păstorului *Tammuz*³³. Lista acestor acte katabazice feminine este consistentă și acoperă un cronotop extrem de divers. O ipoteză probabilă ar fi cea a transmiterii unui principiu hermeneutic care, în raport semantic cu propozițiile elementare precizate mai sus, ar genera episoade narative similare între coordonate socio-culturale și istorice diferite. Firește că, urmărind aceasta direcție analitică, nu trebuie oculați termeni gnoseologici ca diacronia, difuziunea și influența. Procesul cognitiv de generare este integrat în istorie și este completat și susținut la nivel dinamic tocmai prin contactul temporal cu alteritatea și, în linii mari, cu afectele și marea ideologică tranzitorii ale umanității.

Excludem ca ipoteză de lucru difuzionismul absolutizant. Este adevărat că manuscrisele bogomilice au influențat cultura orală română și că, la rândul lor, premisele doctrinare ale sectei au fost modificate de contactul cu atle mișcări eretice ș.a.m.d, însă aceste fapte interculturale reprezintă doar un segment din dinamica intertextuală care a generat diverse variante ale unei teme. Deși similare în structura lor sintactică, miturile și legendele katabazice au ca numitor comun tocmai *principiul hermeneutic*, sau gramatica limbajului discursiv.

Un alt predicat atomar, susceptibil de a fi etichetat ca motiv cultural, este cel al *zapisului* încheiat între Dumnezeu și Satana, între Adam și Satana sau între diferitele entități supraumane angelice și agentul mefientei supreme.

Deosebit de important în economia culturii orale române este acest zapis al lui Adam care, pornind de la un manuscris tradus în mediul monastic, a generat o panoplie eteroclită de producții populare cu diverse finalități sociale.

"Adam, gonit din rai, șade în preajma raiului și plânge cu amar greșeala sa. Noaptea, el vede în vis că Eva va naște pe Cain și Avel, și Avel va fi omorât de către Cain. Ingerul îl

³³ Victor Kernbach, *Mituri esentiale*, Editura stiintifica si enciclopedica, București, 1978, p. 177.

oprește însă de a spune Evei ceea ce a văzut în vis. Adam trăiește după aceea 970 de ani și se îmbolnăvește; atunci se strâng toți oamenii în jurul Evei și o întrebă: de ce boalește tatăl nostru? Eva le povestește ca Dumnezeu, dându-le toate pe mâna lor, i-a oprit numai de a mânca din pomul ce stetea în mijlocul raiului. Diavolul însă, sub chipul unui înger stralucitor și prin mijlocirea șarpelui, o ademenea să mănânce din roadele aceluia pom. În minutul acela căzura frunzele tuturor pomilor raiului, afară de cele ale pomului din ale cărui roade mâncaseră. Apoi dete Eva lui Adam de mânca și el din pomul oprit; atunci se coborî Dumnezeu și se așeză pe tron în mijlocul raiului și porunci îngerilor de scoaseră afară din rai pe Adam și pe Eva. Adam și arhanghelul Ioil se rugară în zadar înaintea lui Dumnezeu. Înaintea raiului stătu Adam și Eva 15 zile și începură a căuta ceva hrană, dar peste tot pământul nu gasiră altceva decât scaieți. Întorcându-se iar la rai, s-au rugat lui Dumnezeu să le dea cel puțin o floare spre pomenire și Dumnezeu le dete tamâie și 'livan' și 'ladan'. Totodată le dete arhanghelul Ioil, în urma poruncei lui Dumnezeu, a șaptea parte din rai, iar pe toate dobitoacele ce trăiau pînă atunci în rai îi scoaseră afară.

Când voi Adam să are pământul, veni diavolul și-l opri zicînd cum că pământul e al lui; numai atuncea îi va da voie, când Adam i se va închina lui și îi va făgădui și copiii lui. Adam zise ca el și copiii lui să fie aceluia a căruia e pământul, știind bine că Dumnezeu se va coborî odată pe pământ; diavolul ceru ca Adam să-i dea acea făgăduială în scris și Adam i-o dete după cum îl învățase diavolul, adică puse mâna lui pe o piatră și urma ramase întipărită pe acea piatră. Diavolul o luă apoi și o duse la 400 de draci să o păzească zi și noapte. Apoi zise Eva să se căiască de faptul lor și Adam îi zise să stea patruzeci de zile în apa Tigrului, iar el va sta tot atîta vreme în apa Iordanului; Eva însă să nu se lase să fie ademinită de măcar cine va veni. Diavolul se încercă într-adevar s-o ispitească pe Eva, sub diferite chipuri, ea însă nu se lăsă pînă când se sfârșise vremea hotărîtă și veni Adam de o scoase; și astfel îi scăpa Dumnezeu de diavolul. După aceea locuiră în Madiam. Acolo născu Eva pe Cain și Avel, și Cain omorî pe Avel.³⁴

În această legendă, publicată de Moses Gaster în 1883, este decelabilă o serie de invarianți dinamici care configurează identitatea de structură a textului. Prima sintagmă narativă identificabilă este acel *lamentatio* al lui Adam, imediat următor expulzării din rai. Jelirea este o constantă religioasă pan-umană, fiindcă marchează consumarea unui *hybris* și repercursiunile punitive ulterioare, astfel că, în această ordine de idei, statuarea unei teze difuzioniste care să explice ocurența acestui motiv în spații culturale diferite este nedemonstrabilă și reduționistă. O ipoteză plauzibilă care ar putea să explice universalitatea acestui *lamentatio* este cea a transmiterii cognitive a unor principii hermeneutice, care, în spații diferite organizează materialul cultural particular în scenarii similare.

Un alt invariant este cel al visului premonitoriu pe care care îl are Adam în legătură cu fratricidul savârșit de Cain. În legătură cu acest pivot cognitiv, este de remarcat faptul că divinația onirică acționează, la nivel discursiv, ca o rampă de lansare a tramei și, în majoritatea narațiunilor de factură religioasă, visul oracular susține eșafodajul intrigii. E adevărat că în cazul acestui text, visul lui Adam este nesemnificativ în termeni de organizare a fabulei, însă este constitutiv concepției arhaice care susține că mediul cel mai propice pentru contactul dintre om și entitățile supraumane este cel oniric; în acest sens, este suficientă trimiterea la visul lui Iacob și la dezvoltarea hierofanică articulată în jurul scării axiale. Mai mult decât atât, irelevanța acestei teme fundamentale în economia anecdotică poate fi privită ca un argument în plus în favoarea plauzibilității teoriei transmiterii cognitive; astfel, avem de-a face în acest caz cu o propoziție logică atomară care nu a fost valorificată, nu din motive paradigmatică, ci în virtutea caracterului aleatoriu al generării opțiunilor narative.

³⁴ Al.Piru, *Istoria literaturii...*, p. 190.

Este de consemnat procesul de autumnizare a paradisiului în urma transgresării limitelor impuse de către instanța supremă; “în minutul acela căzură frunzele tuturor pomilor raiului, afară de cele ale pomului din ale cărui roade mâncaseră” este un predicat logic în funcție de care mentalul uman construiește scenarii mitice pe baza acelor reguli simple de combinatorică. În continuarea logică a acestui deces organic al raiului se structurează condițiile fizice între parametrii cărora cuplul adamic este obligat să acționeze. Paradisiul devine un spațiu sterp și ostil iar Adam și Eva nu au altă soluție decât să apeleze la mizericordia divină.

În acest punct al povestirii este decelabilă o caracteristică pur dualistă. În momentul în care Adam vrea să are pământul, Satana i se arată spunându-i că materia concretă, “antemizată” și blestemată în urma păcatului originar, este domeniul său. Dualismul identificabil în acest episod este unul moderat, sau monarhian, căci nu se afirmă că Satana ar fi creat pământul și, în ultimă instanță, nici că acesta ar avea statutul de principiu. El este doar o entitate angelică degenerată și calitativ inferioară lui Dumnezeu. Acesta este momentul în care are loc zăpășul încheiat între Adam și Satana. În privința acestui motiv al contractului, este de remarcat faptul că, în toată cultura manuscrisă și orală construită în jurul unor teme creștine, zăpășul încheiat fie între Dumnezeu și Satana, fie între Satana și Adam sau oricare dintre urmașii acestuia, are un rol decisiv în dezvoltarea epică și ideatică a textului. Legământul sau contractul presupune existența a doi termeni care se raportează unul la celălalt și, în cazul producțiilor literare de factură creștină, acești doi termeni sunt întotdeauna antagonici. Actul lustral al cuplului adamic, imediat următor încheierii zăpășului, are un corelativ atestat istoric în penitența acvatică practică de secta sabeilor în apele Iordanului. Ca fapt divers, în dezvoltările mitice ulterioare, Iisus, la botezul în apa Iordanului, se va așeza pe caramida cu zăpășul și o va sfârâma.

În toate scenariile care conțin încheierea unui zăpăș, o constantă logică a acestora este anularea contractului în detrimentul agentului mefient. Statutul de act tranzitoriu al zăpășului se constituie la rândul lui într-un invariant dinamic care influențează decisiv structura narativă.

O mare parte din aceste teme și motive de ordin cognitiv reprezintă materia primă a gramaticii limbajului mitic universal și, în ceea ce privește studiul nostru, invarianți ca adversitatea de fond, zăpășul sau coborârea în spațiile infernale au fost esențiali în generarea literaturii de inspirație creștină.

O variantă de acest gen este *Povestea lui Satanail, cum s-au trufit împotriva zăpășitorului Dumnezeu cu gândul și cum au căzut din ceriu de s-au făcut din înger luminat... drac*, semnalată de N. Cartoian și dată, “poate din sec. al XVII-lea”: “Satanail, gelos pe slava acordată omului de Dumnezeu, adună cetele de îngeri, veșmîntul, stema și steagurile zăpășitorului și-și așează tronul deasupra norilor. Dumnezeu cheamă pe arhanghelul Gavril și-i poruncește să meargă împotriva lui Satanail. Speriat de puterea lui Satanail, arhanghelul Gavril ezită, și atunci zăpășitorul trimite în locul lui pe arhanghelul Mihail. Acesta își ia spada sa de 40 de coți și bucinind puternic coboară pe pământ. Satanail auzind și el buciul își ia și el spada, arcul și săgețile și se gătește și el de luptă, însă Mihail spune că a venit să-i admire creațiunile. Satanail, liniștit, îl așează pe tron lângă el, dar Dumnezeu deschide porțile raiului și dă drumul unui soare de șapte ori mai înfierbîntat ca de obicei, care incendiază întreg pământul. Satanail și Mihail se duc la mare și după ce Satanail ia jurământul de credință al lui Mihail se aruncă în iezerul răcoros din fundul mării. Atunci Mihail pune mîna pe podoabele raiului răpitate de Satanail și zboară la cer. Satanail vrea să iasă din adîncuri ca să-l prindă, dar Dumnezeu îngheață apa pe o adîncime de 200 de coți. Satanail roade gheața cu dinții, se ridică în văzduh și ajunge pe Mihail în momentul în care se apropia de cer. Îl apucă de o mînă

și de un picior, dar arhanghelul îl izbește cu spada și-l prabușește înapoi în fundul mării.³⁵

Este de reținut că Satanail este numit aici și Lucifer. Legenda este prototipul colindelor pe tema *prada in rai*. Înainte de toate, avem în acest text motivul conflictului transuman care subliniază antagonismul identitar dintre forțele care acționează decisiv la nivel cosmic. Auto-legitimarea lui Satanail ca oligarh absolut al universului mundan, jaful însemnelor “regale” divine și, finalmente, returnarea lor de către o entitate angelică și de-tronarea violentă a îngerului decăzut, sunt în chiar esența lor semantică episoade fundamentale în cadrul oricărei rescrieri genezice.

Motivul zăpisului este prezent și aici, prin intermediul acestuia sugerându-se imensa forță luciferică împotriva căreia chiar și un arhanghel ca Gabriel, validat ca membru exponențial al cohorței divine, bate în retragere. Acest episod trimite indiscutabil la caracterul dualist al narațiunii. Mediarea repercursiunii divine prin agenți angelici poate fi explicată prin acea față proprie zeităților omnipotente, care “se retrag” în autosuficiența propriei lor cratofanii continue și devin ceea ce se numește *dei otiosi*. În consecință, dinamica concretă a universului este influențată de entități supraumane cu forțe reduse și susceptibile de a eșua, cu alte cuvinte dimesiunea forțelor cosmice este populată de ființe antropomorfe sau, mai exact, de entități cu chip uman. Zăpisul încheiat între Satanail și arhanghelul Mihail se înscrie în liniile aceleiași sintaxe care a generat zăpisul lui Adam. În acest caz, de asemenea, contractul este în cele din urmă anulat.

Urme de “bogomilism” întâlnim și în *Învățătură când s-au pricit Satana cu Dumnezeu și candu-s posti fiu lui Dumnezeu în 40 de zile și 40 de nopți, după aceea să sui în mägura Eleonului*.

Modelul acestei legende se află în Evanghelia după Matei (4: 1-11), unde Diavolul îl ispitește pe Iisus, flamânzit de post, să prefacă pietrele în pâine și să se arunce de pe un templu, pentru a-și valida divinitatea, făgăduindu-i toate împărățiile lumii, dacă i se va închina. Mântuitorul îi răspunde pe rând că omul nu trăiește numai cu pâine, ci și cu hrană spirituală, că nu trebuie să ispitești puterea lui Dumnezeu și că nu se cade să te închini decât lui.

În legenda bogomilică textul este dezvoltat în direcție epică:

“Diavolul, stingherit de prezența mântuitorului pe pământ, adică în împărăția sa, îi cere să se urce la cer, în împărăția tatălui său. Cristos refuză și atunci Satana se retrage pe un munte vecin, unde, adunându-și dracii, se pregătește de luptă. Cristos se roagă, pământul începe să se cutremure și un nor negru, învăluind pe Satana, dă posibilitatea îngerilor să-l prindă și să-l spînzure de roarta cerului cu capul în jos. Diavolii se ascund prin văgăunile pământului, iar Satana, captiv, se roagă de iertare, făgăduind că va îndemna și el pe oameni să asculte cuvîntul lui Dumnezeu. Cristos îl eliberează, dar, ajuns pe pământ, Satana nu-și ține promisiunea. Amenință pe Cristos că va interveni să fie rastignit. Iisus, care știa mai dinainte ce se va întâmpla cu el, răspunde că va mîntui prin moartea sa pe cei drepti, apoi va învia și la judecata de apoi va arunca pe Satana și pe toți ai lui în focul Gheenei”³⁶

Regăsim în acest text antagonismul funciar dintre Satana și Dumnezeu, primul fiind considerat rău, în unele cazuri, auto-proclamându-se stăpân pe “împărăția” pământului. Zăpisul este încheiat și în acest caz între Satana și un exponent divin, Iisus Hristos, și, în final, este anulat prin viclenia îngerului damnat. În acest sens, este de remarcat o trăsătură psihologică constitutivă entității luciferice, și anume inconstanța etică și tendința de relativizare morală; această particularitate inerentă ființei degenerate a lui Satana este, semantic vorbind, un predicat logic indispensabil gramaticii cognitive în funcție de care se

³⁵ Nicolae Cartoian, *Istoria literaturii române vechi*, Editura Minerva, București, 1980² (1940-1945¹), p. 114.

³⁶ N. Cartoian, *op. cit.*, p. 115.

produc narațiunile mitice.

Ceea ce transpare din analiza textelor produse în cadrul culturii manuscrise, este că mentalul care le-a generat a folosit tocmai aceste sintagme semantice pentru a fundamenta eșafodajul epic. Cu alte cuvinte, invarianții dinamici de genul zapisului sau al antagonismului au constituit sintaxa acestor texte, iar, în ciuda valorii identice a motivelor cognitive în raport structural intern, unele secvențe au fost valorizate în timp ce altele au ramas în stare latentă sau embrionară.

§ 5. Epilog

Această lucrare reprezintă doar o primă etapă a unei cercetari mai ample, care vizează și sursele folclorice, atât pentru că ethosul autohton conține în însăși structura sa semantică nuanțe dualiste care nu au fost suficient de clar explicate până acum, cât și pentru a continua demersul comparativ de delimitare justă a ponderii pe care a avut-o bogomilismul în cadrul dezvoltării literaturii populare.

În acest sens, nu putem afirma caracterul bogomilic al textelor comentate (decât dacă suntem prizonierii unei metodologii strict istoriciste), ci doar decela o serie de *pattern*-uri dualiste, care nu trebuie în mod necesar să fie bogomilice. Este indiscutabil faptul că ideologia doctrinară bogomilică a avut un aport considerabil în difuzarea manuscriselor apocrife și în popularizarea legendelor și a povestirilor care conțineau deja structuri dualiste, însă influența decisivă a acestei secte în producțiile literare românești este o teză deocamdată de nesuștinut.

Cultura manuscrisă, care în extremis ar fi putut influența într-o oarecare măsură cadrul cultural monastic, reprezintă doar un segment minuscul al dinamicii culturale. Adevăratele metamorfoze și revalorizări semantice au loc între parametrii oralității. În cadrul acesteia, este necesară doar transmiterea unui singur principiu hermeneutic, în virtutea căruia mecanismul cognitiv de generare produce ad infinitum variante ale unui dat narativ. Firește că importanța istoriei nu este diminuată, ci integrată corect într-un panoramic amplu centrat pe mecanismele cognitive computaționale. Astfel, diacronia capătă valențe noi, căci tradiția culturală este cea regândită în continuu prin intermediul principiilor hermeneutice. Tradiția culturală însăși este secțiunea concretizată istoric al virtualităților narrative propuse de mecanismul cognitiv.

Cu alte cuvinte, credem că accentul pus tenace pe importanța bogomilismului în producția literară populară este nefondat. Ceea ce pare mai plauzibil este validitatea unei structuri mentale umane articulate pe o gramatică fundamentată pe binomuri antagonice duale și care, în consecință, generează limbaje cu caracter specific dualist, indiferent de dinamica istorică.