

Madeea Axinciuc (n. 1976), în prezent profesor universitar doctor la Facultatea de Limbi și Literaturi Străine, Universitatea din București, este director al programului interdisciplinar de *Studii Religioase – Texte și Tradiții* al Universității din București. A efectuat stagii de documentare și cercetare la Universitatea Ebraică din Ierusalim, Universitatea din Tel Aviv, Colegiul Noua Europă – Institut de Studii Avansate, Oxford Centre for Hebrew and Jewish Studies, Universitatea din Hamburg, Universitatea din Leiden. A susținut o serie de prelegeri și a publicat mai multe articole și studii de specialitate în domeniul filozofiei religiei și al religiei comparate. Este director fondator al Programului de Studii Iudaice și membru fondator al Centrului de Studii Medievale din cadrul Universității din București. Cel mai recent volum publicat este *Profetul și oglinda fermecată. Despre imaginație și profeție în Călăuza rătăciților de Moise Maimonide*, Humanitas, București, 2008.

MADEEA AXINCIUC

DESPRE IERARHIILE DIVINE

FASCINAȚIA UNULUI
ȘI LUMILE DIN NOI –
TEMEIURI PENTRU
PACEA RELIGIILOR

CUPRINS

<i>Abrevieri</i>	9
<i>Cuvânt înainte</i>	13
<i>Prima introducere</i>	21
<i>Precauții metodologice</i>	25
<i>A doua introducere</i>	29
 I. DESPRE SACRU	33
I.1 Distincții preliminare	35
I.2 Reprezentări axiale și reprezentări concentrice	43
I.3 Despre religii	54
I.4 Despre mișcare	72
<i>Intermezzo</i>	
Critica lui Robert H. Sharf	
sau <i>cum e cu putință studiul religiei?</i>	78
 II. DESPRE IERARHIE	83
II.1 Lumi și trepte	85
II.2 <i>De vinculis in genere</i> sau despre legături în general ..	92
II.3 Din nou despre Unu	100
II.4 Despre multiplu și armonia treptelor	102
<i>Intermezzo</i>	
Drumul spre centru	110
 III. DESPRE MONOTEISM	113
III.1 Excurs metodologic	115
III.2 Despre spațiu, timp și „saltul” cuantic	126
III.3 Despre cauzalitate	132

III.4 Despre monoteism ca relație	135
<i>Intermezzo</i> oameni și cărți	
În lăuntru cuvintelor	140
IV. LUMI ÎMPIETRITE: CHIP, PERSOANĂ, MEMORIE	143
IV.1 Obstinația chipului	145
IV.2 Despre <i>persoană</i>	149
IV.3 Despre memorie	153
<i>Intermezzo</i>	
Despre imposibilitatea de a fi apologetic fără a împrumuta chip divinului	160
V. DISCURS ȘI METODĂ:	
HERMENEUTICĂ CREATOARE ȘI PERSPECTIVISM	163
Preambul	165
V.1 Discurs și metodă	167
V.2 „Hermeneutică creatoare“	169
V.3 „Perspectivism“	182
Anexă: DESPRE ECUMENISM ȘI PACEA RELIGIILOR	185
<i>Bibliografie selectivă</i>	215

ABREVIERI

B.E.	Biblia Ebraică
BHS	lat. <i>Biblia Hebraica Stuttgartensia</i>
CNS	Cornilescu (trad.)
ebr.	ebraică (limba)
lat.	latină (limba)
N.T.	Noul Testament
san.	sanscrită (limba)
tib.	tibetană (limba)
V.T.	Vechiul Testament

I.1 Distincții preliminare Sacrul – ambiguitate și plurivocitate. Rudolf Otto și Mircea Eliade – prezentare critică a viziunilor despre sacru. Manifestările sacralui. Recontextualizare critică a ideii de sacru. Sacrul și structurile de cunoaștere ale omului.

I.2 Reprezentări axiale și reprezentări concentrice *Axis mundi* și reprezentările axiale. *Centrul* și reprezentările concentrice. Ilustrări. Secvențialitate și sincronicitate. Reinterpretare în cheie tridimensională: unitatea reprezentărilor.

I.3 Despre religii Despre egalitatea și unicitatea religiilor ca precondiții ale dialogului interreligios autentic. Despre supremația politică a religiilor abrahamice și utilizarea neadecvată a termenului „idolatrie“. Studii de caz: 1. Moise și vișelul de aur; 2. Pipa sacră și Marele Spirit. Despre religie și dimensiunea religioasă: nuanțări și redefiniri conceptuale. Despre ierarhiile divine – recontextualizare.

I.4 Despre mișcare Mișcarea circulară și mișcarea rectilinie. Despre mișcările sufletului. Unu ca centru: limanul circularității. Mișcare și schemă corporală. Mișcare și spațiu-timp. Secvențialitate și devenire. Sincronicitate și transfigurare.

Intermezzo Critica lui Robert H. Sharf sau *cum e cu putință studiul religiei?*

I.1 Distincții preliminare

Sacralul este, pe linia utilizării terminologice, o categorie instituită în domeniul studiului religiei, având, prin urmare, valoare preeminent conceptuală. Termenul este folosit ca instrument în abordarea și interpretarea fenomenului religios, rolul lui fiind mai degrabă *indicativ* decât descriptiv. Astfel se explică multiplele sensuri ale *sacralului*, teoretizate diferit și nu arareori ambiguu de către cercetători ai religiei.

Emblematic rămân, în acest sens, teoretizările lui Rudolf Otto și Mircea Eliade, care au fost apoi preluate și marchează până astăzi semnificativ înțelegerea și utilizarea conceptuală ori conceptualizantă a termenului.

Sacralul desemnează, plurivoc și aparent contradictoriu, deseori într-o manieră metaforizantă, deopotrivă o categorie *a priori* (în accepție kantiană), o dimensiune a experienței subiective, o relație, o zonă anume în geografia realului (ori un timp anume) sau realul însuși ca „prezență” ori „realitate ultimă”.¹

1. Pentru o succintă și riguroasă istorie conceptuală a „sacralului”, de la Schleiermacher, Otto și Van der Leeuw până la Eliade și Lonergan, vezi lucrarea lui J. Dadosky *The Structure of Religious Knowing: Encountering the Sacred in Eliade and Lonergan*, State University of New York Press, New York, 2004, pp. 7–43.

Iată și câteva ilustrări:

Respect pentru oameni și cărți

„Sacrul, în sensul deplin al cuvântului, este deci pentru noi o categorie compusă. Componentele ei sunt, pe de o parte, elementele ei raționale și, pe de alta, elementele ei iraționale. Privită în fiecare din aceste două componente ale ei – și acest lucru e de susținut cu toată tăria în fața oricărui senzualism și în fața oricărui evoluționism –, ea este o categorie *pur a priori* [s.n.].“¹

„Sacrul este înainte de toate o categorie de interpretare și de evaluare [s.n.] ce nu există, ca atare, decât în domeniul religios.“²

„Lucrul despre care vorbim și pe care vom încerca să-l indicăm oarecum, făcând, adică, să fie presimțit, este viu în toate religiile și constituie partea lor cea mai intimă. Fără el, nici una nu ar mai fi câtuși de puțin religie. [...] Formez pentru aceasta cuvântul *numinos* [...] și vorbesc despre o categorie numinoasă [s.n.] ca despre o categorie specială a interpretării și evaluării și, la fel, despre o stare sufletească numinoasă [s.n.] [...]. Întrucât această categorie este cu desăvârșire *sui generis*, ea, asemenea oricărui dat originar și fundamental, nu poate fi definită în sensul riguros al cuvântului, ci poate fi doar analizată [s.n.].“³

„Cititorul nu va întârzia să-și dea seama că *sacrul* și *profanul* sunt două modalități de a fi în Lume [s.n.], două situații existențiale asumate de către om de-a lungul istoriei sale.“⁴

1. Rudolf Otto, *Sacrul. Despre elementul irațional din ideea divinului și despre relația lui cu raționalul*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1992, p. 141.

2. *Ibid.*, p. 12.

3. *Ibid.*, pp. 14–15.

4. Mircea Eliade, *Sacrul și profanul*, trad. Brândușa Prelipceanu, Ed. Humanitas, București, 2000, p. 15.

„Când sacrul se manifestă printr-o hierofanie [s.n.] oarecare, nu se produce doar o ruptură în spațiul omogen, ci și revelația unei realități absolute [s.n.], care se opune non-realității imensei întinderi înconjurătoare.“¹

„Oricare ar fi contextul istoric în care se încadrează, *homo religiosus* crede întotdeauna în existența unei realități absolute [s. n.], *sacrul*, care transcende această lume, unde totuși se manifestă, sanctificând-o și făcând-o reală [s.n.].“²

Reiese, prin urmare, imposibilitatea desprinderii unui set de atribute care să ofere o definiție clară a termenului „sacru“. Mai degrabă, el este utilizat pentru a sugera și a surprinde o anume *calitate* și/sau *intensitate* cu privire la manifestarea divinului ori în relație cu divinul, acesta însuși neputând fi circumscris.

Scăpând oricărei încercări de schematizare cu pretenții de obiectivitate, sacrul este surprins și indicat, prin raportare la o anume dinamică inerentă, sub semnul *manifestării*. Sacrul nu este dat ca „obiect“, ci *este* (pentru noi) ca *manifestare* întotdeauna cu totul alta (de unde și imposibilitatea de a *persista* ca „obiect“). Aș numi această mobilitate, în același timp continuă și discontinuă în spațiu și timp, *emergență*. Teoriile emergentiste actuale³, proliferate mai ales în domeniul studiului sistemelor complexe, dar și în studii

1. *Ibid.*, p. 19.

2. *Ibid.*, p. 153.

3. Pentru evoluția teoriilor emergentiste și formularea diferențiată, în acord cu diferite domenii și metodologii de cercetare, a distincției dintre „emergența slabă“ (*weak emergence*) și „emergența tare“ (*strong emergence*), vezi Philip Clayton *et. al.*, *The Re-Emergence of Emergence. The Emergentist Hypothesis from Science to Religion*, ed. Philip Clayton și Paul Davies (Oxford University Press, Oxford,

monodisciplinare, cu miză explicativă, ori metadisciplinare, precum filozofia științei, ar avea cu siguranță mult de câștigat prin includerea studiului experienței religioase alături de celelalte studii de caz menite a justifica ori a ilustra diferite tipuri de urgență.

Otto și Eliade precizează, în moduri proprii, imposibilitatea de a defini sau de a surprinde esența sacrului. Ceea ce poate fi surprins stă sub semnul fenomenologiei sacrului, putând fi analizate doar multiplele moduri de manifestare ale sacrului în „lume“ sau „pentru noi“. Nu întâmplător, ambii autori au, în cele două cărți de referință pentru înțelegerea sacrului, câte un subcapitol intitulat „Manifestarea sacrului“.¹

„Una este să crezi în existența suprasensibilului și alta să îl trăiești, una este să ai ideea sacrului și alta să îl descoperi și să îl percepi ca pe un factor activ, operant, care se manifestă prin lucrarea sa.“²

Eliade preferă să introducă noțiunea de „hierofanie“, reorientând astfel privirea dinspre sacru către *manifestările* sacrului:

„Omul își dă seama de existența sacrului pentru că acesta se manifestă, se înfățișează ca un lucru cu totul diferit de profan. Pentru a reda actul acestei manifestări a sacrului, am propus termenul de

2006), Robert Laughlin, *A Different Universe: Reinventing Physics from the Bottom Down* (Basic Books, New York, 2005), Peter Corning, „The Re-Emergence of ‘Emergence’: A Venerable Concept in Search of a Theory“ (în *Complexity* 7 (6), 2002, pp. 18–30), Jeffrey Goldstein, „Emergence as a Construct: History and Issues“ (în *Emergence: Complexity and Organization* 1 (1), 1999, pp. 49–72).

1. Rudolf Otto, *op. cit.*, pp. 172–183; Mircea Eliade, *op. cit.*, pp. 12–14.

2. Rudolf Otto, *op. cit.*, p. 172.

hierofanie, care ne este la îndemână, cu atât mai mult cu cât nu are nevoie de lămuriri suplimentare: el nu exprimă decât ceea ce este cuprins în conținutul etimologic, adică ni se arată ceva *sacru*.“¹

Dacă Otto subliniază caracterul cu totul diferit al nimenosului, ca diferență absolută, fără rest, prin raportare la tot ceea ce este mundan sau omenesc, Eliade transferă această discontinuitate la nivelul relației dintre sacru și profan. Pentru Eliade, sacrul se manifestă ca fiind radical diferit de profan. Această înțelegere, mult mai nuanțată, nu reușește, totuși, să se desprindă de postularea, chiar și ne-voită, a unei „obiectualizări“ a sacrului, care, în manifestările lui, poate fi decupat, spațial și temporal, interior și exterior, față de profan. În acest punct, asumarea proiectului fenomenologic de către Eliade nu este riguros consecventă, cedând ispitei de a institui sacrul ca instanță, diferită de profan.

În continuarea acestor demersuri de precizare și nuanțare a înțelesurilor sacrului prin raportare la manifestările lui și la ceea ce este diferit de el, propun o perspectivă înnoitoare, care să ducă mai departe firul problemei.

Mai precis, propun renunțarea la instanțierea, fie ea doar convențională, a sacrului și la polarizarea sacru–mundan, în cazul lui Otto, respectiv sacru–profan, în cazul lui Eliade, granițele fiind ambiguu trasate, deși delimitările se doresc a fi clare.

Otto așază sacrul într-un registru inaccesibil, însă cu valoare „obiectuală“, împrumutând totodată un chip mundan prin manifestările lui, cu care, însă, nu se identifică. „Obiectivizarea“ se produce în trei registre: nimenosul are „concretețe“ în transcendent, se manifestă în lumea percepută ca exterioritate sensibilă și reprezintă în același timp o

1. Mircea Eliade, *op. cit.*, pp. 12–13.

dimensiune inerentă, constitutivă umanului, în accepție transcendental-kantiană (deci vizând facultățile omului, prin prisma analizei critice a structurilor și condițiilor de posibilitate ale cunoașterii și experienței). Transgresarea cu naturalețe a acestor regimuri îl conduce pe Otto, după cum am văzut, la a afirma, în aceeași lucrare, că numinosul este o „categorie *pur a priori*”¹, dar și „o stare sufletească”², manifestându-se la nivelul sensibilității ca experiență.

Eliade va transfera ambiguitatea, instanțind diferit: interfața nu mai este constituită la joncțiunea dintre transcendent și imanent, respectiv dintre transcendental și experiențial, ci sacrul, prin manifestările lui, se delimitează de profan, fără ca aceste granițe, deși clar sugerate, să poată fi numite. Pe de o parte, reiese că aceste granițe sunt înstitute subiectiv, în funcție de capacitatea de percepție, înțelegere și interpretare a fiecărui om, individual, pe de altă parte, ideea camuflării sacrului în profan reinstituie sacrul ca fiind inerent manifestărilor din registrul profan, desacralizat, și reduce dimensiunea profană la incapacitatea omului de a percepe și a fi în legătură cu sacrul.

Propun în cele ce urmează recontextualizarea ideii de sacru, pornind de la o observație simplă: dacă expresia „manifestarea sacrului” este îndeobște acceptată și, de aceea, des întâlnită, nu la fel stau lucrurile în privința formulei posibile „manifestarea profanului”. Cu alte cuvinte, premisa de la care se pornește, în cazul lui Eliade (dar și în cazul lui Otto), este aceea că se consideră de la sine înțeles binomul sacru–manifestarea (sau manifestările) sacrului, reversul neavând aceeași legitimitate: profan–manifestarea (sau manifestările) profanului.

1. Rudolf Otto, *op. cit.*, p. 141.

2. *Ibid.*, pp. 14–15.

Doresc să ilustrez prin acest exercițiu presuposițiile necritice ale demersurilor celor doi autori, pe baza cărora se clădește întreg eșafodajul privitor la sacru și la înțelesurile lui.

Cu alte cuvinte, se pot recunoaște cel puțin două trepte de inadecvare, ambele izvorâte din propensiunea pentru împietrirea în „obiect”, regăsită la nivelul limbajului în multiplicări și disocieri terminologice.

Cele două „obiectivări” forțate, nelegitime din perspectiva unui discurs religios propriu unei tradiții autentice, sunt următoarele:

1. instanțierea sacrului, prin utilizarea acestui termen cu pretenția că el circumscrie *ceva*, de natură obiectuală sau obiectivabilă, într-un registru transcendent sau transcendental (la rândul lui, fals obiectivat); în discursul religios autentic, principiul nu este și nu poate fi, prin natura sa, „localizabil”, neavând chip și neputând fi regăsit *undeva*;

2. instanțierea manifestărilor sacrului, pe de o parte, ca modalități de expresie ale unui sacru instanțiat deja prin diferență absolută, iar pe de altă parte, ca „obiecte” ale percepției delimitate de „instanța” sacrului.

Așa cum instituirea profanului ca principiu pentru manifestările profane este un joc de limbaj, tot astfel stau lucrurile și în privința disocierii artificiale între sacru și manifestările lui.

Interpretând viziunile lui Eliade și Lonergan, Dadosky ajunge la concluzia că sacrul este înțeles mai degrabă ca „structură de cunoaștere religioasă” (*structure of religious knowing*):

„Într-o serie de prelegeri susținute la Boston College în 1968, Eliade a precizat: «când discutăm despre sacru, întotdeauna revenim la a-l vedea ca pe o structură a conștiinței umane (*a structure of the human consciousness*) mai degrabă decât ca pe un set de date istorice». Aceasta nu înseamnă că Eliade reduce sacrul la

structura conștiinței umane; ci, mai precis, el pretinde că sacrul este «parte a structurii conștiinței umane». Totuși, Eliade nu a dezvoltat niciodată mult în sensul unei teorii a conștiinței (*a theory of consciousness*).¹

Utilizarea conceptuală a termenului „sacru” în filozofia religiei, istoria ideilor religioase sau în religie comparată rămâne imprecisă și problematică, așa cum imprecisă și problematică este, în general, orice încercare de conceptualizare a religiei.

„Sacru, în calitate de concept scolastic în studiul religiei, ar trebui reevaluat în conformitate cu ultimele descoperiri privind rolul categoriilor în limbaj și cunoaștere.”²

Decupările conceptuale ale treptelor și registrelor au și miză explicativă, însă, în măsura în care ele conferă obiectivitate și obiectualitate fragmentelor convențional instanțiate, se depărtează de calea și miza înțeleghătoare a intenției lor.

Demersurile de a analiza fenomenul religios în manieră scolastică deschid cu siguranță perspective noi de abordare, însă rămân inevitabil limitate la nivelul și la capacitatea de reprezentare și redare ale autorilor. De aceea, numai o lectură critică poate continua gestul creator al înțelegerii vii, care nu transformă cuvintele în pietre și idoli.

1. *Op. cit.*, pp. 1–2, tr. n.

2. V. Anttonen, „Rethinking the Sacred: Notions of ‘Human Body’ and ‘Territory’ in Conceptualizing Religion”, în *The Sacred and Its Scholars: Comparative Methodologies for the Study of Primary Religious Data*, eds. T. Idinopulos & E. Yonan, Brill, Leiden, 1996, p. 38.

I.2 Reprezentări axiale și reprezentări concentrice

Diferitele reprezentări ale parcurgerii treptelor, așa cum se regăsesc îndeobște în discursul religios, aduc în prim-plan fie ideea *centrului*, fie ideea axei ca *axis mundi*, cu valorizarea accentuată a punctului *terminus* (centrul, respectiv „vârful”, „cerul”, „susul” etc.).

Ierarhia se va desfășura fie circular, în jurul centrului, fie pe verticală, în jurul axei instituite între „sus” și „jos”.

Reprezentările „imaginal”¹ vor urma cele două tipuri de percepție, sugerând fie mișcarea spre centru, fie ascensiunea.

1. Utilizez termenul „imaginal” în accepția lui Henry Corbin (vezi „Mundus imaginalis ou l’imaginaire et l’Imaginal”, în *Cahiers internationaux de Symbolisme* 6, 1964, pp. 3–26, sau *En Islam iranien: Aspects spirituels et philosophiques*, vol. 4, Gallimard, Paris, 1972, p. 335f). „Au existat în principal trei motive pentru care Corbin a utilizat termenul imaginal. În primul rând, a căutat să îl diferențieze de cuvântul «imaginar», care, potrivit lui, era echivalent cu «semnificarea irealului, ceva ce rămâne în afara ființei și a existenței, pe scurt, utopic». În al doilea rând, era nerăbdător să descrie în termeni spațiali orizontul reprezentativ al imaginației creatoare, așa cum apărea în teozofia iraniană. În al treilea rând, a căutat să sublinieze funcția noetică și cognitivă aparte a acestei «ordini» imaginative, o funcție care s-a înfățișat ca funcție ce spiritualizează și este deopotrivă creatoare. În acest sens, imaginalul se referă la un «organ de percepție» al cărui obiect este o *imago terrae*, o topografie subtilă. Este o lume intermediară sau «a opta vămă» situată dincolo de cele «șapte vămi» ale lumii fenomenale, între perceptibil și inteligibil. De aceea, poate fi localizat doar într-o cartografie sacră. Organul subtil care percepe această realitate «psihospirituală» este, potrivit lui Corbin, «conștiința imaginativă» sau «imaginația cognitivă». (A. Shariat, „Henry Corbin and the Imaginal: A Look at the Concept and Function of the Creative Imagination in Iranian Philosophy”, în *Diogenes*, <http://dio.sagepub.com/>, 39/83, 1991, p. 84 [31 mai 2008], tr. n.)

Polaritatea este, la rândul ei, sugerată diferit: centru și periferie, respectiv sus și jos.

Iată și câteva exemple:

Reprezentări axiale

1. „Iacov a plecat din Beer-Șeba, și și-a luat drumul spre Haran. / A ajuns într-un loc unde a rămas peste noapte, căci asfințise soarele. A luat o piatră de acolo, a pus-o căpătâi, și s-a culcat în locul acela. / Și a visat o scară [s.n.] rezemată de pământ, al cărei vârf [s.n.] ajungea până la cer. Îngerii lui Dumnezeu se suiau și se pogorau [s.n.] pe scara aceea. / Și Domnul stătea deasupra ei [s.n.], și zicea: «Eu sunt Domnul, Dumnezeul tatălui tău Avraam, și Dumnezeul lui Isaac.» Pământul pe care ești culcat, ți-l voi da ție și seminției tale.”¹

2. „Ierarhia [s.n.] este, după mine, o sfințită rânduială și știință și lucrare asemănătoare, pe cât e cu putință, modelului dumnezeiesc și înălțată [s.n.] spre imitarea lui Dumnezeu prin luminările date ei de la Dumnezeu pe măsura ei. [...] Scriptura a făcut cunoscute toate ființele cerești prin numiri descoperite (cf. Ef. 1, 21; Col. 1, 16; Iud. 9) în număr de nouă [s.n.]. Pe acestea dumnezeiescul nostru tâlcuitor al celor sfinte le înfățișează ca pe trei ordine întreite [s.n.]. [...] revelația Sfințelor Scripturi ne-a predat că Tronurile preasfinte și cetele cu ochi mulți și cu multe aripi, numite în limba ebraică Heruvimi și Serafimi, sunt așezate nemijlocit în cea mai înaltă apropiere în jurul lui Dumnezeu. [...] Al doilea grup zice că este cel compus din Stăpânii, Domnii și Puteri. A treia și cea din urmă dintre treptele ierarhiilor [s.n.] cerești spune că este cea a Îngerilor, a Arhanghelilor și a Începătoriilor.”²

1. B.E./V.T., *Geneză* 28:10–13, CNS.

2. Pseudo-Dionisie Areopagitul, *Despre Ierarhia Cerească*, în *Opere complete*, trad. Dumitru Stăniloae, Ed. Paideia, București, 1996, pp. 19, 23.

3. „Platon propovăduia că, pentru a coborî din cer pe pământ și pentru a se înălța de la pământ la cer [s.n.], sufletele trec prin planete. Persanii reprezentau aceeași idee în misterele lui Mitra. Ei au un simbol ce reprezintă cele două mișcări care au loc în ceruri, adică mișcarea stelelor fixe și cea a planetelor și o alta care definește călătoria sufletului prin corpurile cerești. Acest din urmă simbol este o scară înaltă cu șapte porți (*heptapylos*) și o a opta poartă deasupra celorlalte [s.n.]. Prima poartă [s.n.] este făcută din plumb, a doua [s.n.] din cositor, a treia [s.n.] din cupru, a patra [s.n.] din fier, a cincea [s.n.] dintr-un aliaj, a șasea [s.n.] din argint și a șaptea [s.n.] din aur. Ei îi atribuie prima poartă lui Saturn, iar plumbul sugerează încetineala acestei planete; a doua poartă îi este atribuită lui Venus, de care amintește maleabilitatea cositorului; a treia, care, fiind făcută din cupru, nu poate fi decât dură, îi este atribuită lui Jupiter; a patra îi este atribuită lui Mercur, pe care oamenii îl consideră un lucrător neobosit și rezistent, ca fierul; a cincea, care, fiind compusă din diferite metale, este imprezvizibilă și variată, îi este atribuită lui Marte; a șasea îi este atribuită Lunii, albă ca argintul; iar a șaptea poartă îi este atribuită Soarelui, ale cărui raze amintesc de culoarea aurului. Această dispunere a planetelor nu este întâmplătoare, ci este conformă cu anumite relații muzicale.”¹

4. „În mijlocul firmamentului există o deschidere care corespunde acelei deschideri din palatul celest [s.n.], iar sufletele plutesc de la deschiderea de jos la deschiderea de sus, cu ajutorul stâlpului [s.n.] care este fixat în grădină, până la acea deschidere. În cerul dinlăuntrul deschiderii, adică în mijlocul cerului grădinii, pătrund trei culori de lumină, care sunt înțelese ca una singură și iluminează culorile aceluia stâlp [s.n.]. Atunci stâlpul scânteiază [s.n.] și devine incandescent în numeroasele culori pe care le încălzește până la incandescență. Iar [sufletele] cele drepte sunt iluminate în permanență de acea

1. Origen, *Contra Celsum* 6, 2, *apud* Ioan Petru Culianu, *Călătorii în lumea de dincolo*, Ed. Nemira, București, 1994, p. 214.