

ONIRIC ȘI ORACULAR: FUNCȚII ALE DIVINAȚIEI ONIRICE

CARLA-FRANCESCA SCHOPPEL

Oneirical and oracular: functions of oneiric divination. This paper deals with the role of oneiric divination in Ancient Greece. To shape prophetic meanings of dreams and how they are integrated into the collective mentality, the paper will discuss the ritualistic activity that involves incubation, observation and interpretation of dreams. According to this approach, the social, political and medical function of dreams will emerge. A dream entailed the human access into the sacred space of the gods, thus, a well done ritual managed to adjust the human activity, according to messages received in the dream.

Keywords: dream, incubation, antiquity, ritual, prophecy.

În spațiul antic grec, elementul religios reprezintă un criteriu semnificativ pentru înțelegerea evenimentelor, fie că este vorba despre cele trecute, fie că se speculează asupra viitorului. Tragicul domină experiența umană, astfel că slăbiciunea și fatalitatea amenință continuu destinul omului. Această atitudine generează frica față de necunoscut. Totuși, individul nu caută neapărat să înțeleagă cauzele nenorocirilor care se abat asupra vieții sale. Pentru el, atât suferința, cât și întâmplările favorabile se datorează zeilor omniprezenți. Din acest motiv, omul încearcă să înduplece forțele supranaturale sau rămâne pasiv în fața evenimentelor pe care le primește. Multe dintre acțiunile zeilor se oglindesc în activitatea muritorilor, iar raportul nu este întotdeauna unul corect: „două butoaie se află-n Olimp pe podeaua lui Zeus./ Unu-i butoiul cu rele, celălalt e butoiul de bunuri.”¹

Miza prezentului articol este aceea de a contura semnificațiile divinației onirice. Dată fiind valoarea acestui tip de divinație, se va evidenția modul în care sunt integrate semnificațiile imaginarului în gândirea colectivității. Vom observa că, la nivel cultural, activitatea ritualică asigură conservarea realității onirice. Fiecare cultură care utilizează divinația face o distincție între aparență și realitate, motiv pentru care oracolul devine o cale de a depăși aparența pentru un alt tip de cunoaștere².

Atunci când am în vedere oracolul, mă refer atât la profeție, cât și la lăcașurile de cult în preajma cărora erau consultați zeii cu privire la viitor. Odată invocate forțele supranaturale, rațiunea este suspendată, în favoarea contactului cu

¹ Homer, *Iliada*, XXIV, 519–520, trad. G. Murnu, Editura de Stat pentru Literatură și Artă, București, 1955.

² Mary Douglas, *Implicit Meanings: Selected Essays in Anthropology* (2nd edition), Routledge, Londra, p. 119.

lumea de dincolo. Astfel, angoasa se diminuează, iar omul își găsește liniștea: „Aproape niciunul dintre greci, fie el filosof sau analfabet, n-a părăsit credința că zeii și duhurile intervin în viețile oamenilor, (...) că se răzbună când sunt jigniți, și că-și fac cunoscute – prin oracole și felurite alte mijloace – dorințele și intențiile.”³

1. ACTIVITATEA RITUALICĂ

1.1. Interpretări și valoare culturală

Atunci când ne referim la *cultură*, în sens etnografic larg, ne referim la compusul care include cunoașterea, credința, arta, etica, obiceiurile și îndeletnicirile pe care omul, ca membru al societății, le deprinde și le dezvoltă. Această definiție a culturii a fost formulată inițial de Edward Tylor, care nu distingea organizarea socială sau instituțiile sociale din conceptul general al culturii. O altă definiție a fost conturată de Franz Boas și Bronislaw Malinowski, care au subliniat că modelul comportamental este bazat pe valorile grupului, adăugând structuri sociale pentru a defini relațiile dintr-o comunitate. Științele socio-umane, preocupate de narațiunile, atitudinile și comportamentele indivizilor din diverse culturi, au evidențiat deopotrivă aspectul complex și funcțiile ritualului, astfel că din cercetări reies atât asemănările, cât și deosebirile de la nivelul culturilor.

Important pentru acest studiu nu este să definim cauzele din care decurge activitatea ritualică. Dimpotrivă, se cer conturate consecințele și modificările care apar în experiența umană, ca urmare a manifestării de tip cutumiar. Termenul *ritual* derivă din latinescul *ritus* („ceremonie sau cult religios”), căruia i se adaugă sufixul *-ālis*, *ritualis* cuprinzând tot ceea ce se referă la rituri religioase, deci la ceremonii sau obiceiuri care se respectă în cadrul unei comunități, în vederea desfășurării procesiunilor cu acest caracter. Ceea ce caracterizează ritualul variază de la tradiționalism, formalism și simbolism sacru, până la modurile de reprezentare și sancțiuni. Importanța ritualului rezidă tocmai în faptul că are puterea de a organiza și de a restabili un anumit confort lăuntric, lucru care mută atenția asupra efectelor, mai mult decât asupra argumentului sau originii.

Există trei teorii generale despre natura și originea ritualului. Cea dintâi teorie explică ritualul ca religie și teorie istorică, ritualul găsindu-și originea în totemism și sacrificiu, în diviziunea sacru–profan. Pe această filieră se află studiile despre ritual ale lui James George Frazer și Émile Durkheim. Cea de-a doua teorie, perspectiva structuralistă, este inițiată de Claude Lévi-Strauss, care privește mitul și ritualul ca sisteme de simboluri complementare. Clifford Geertz a adoptat perspectiva simbolică, considerând ritualul drept sistem de simboluri religioase ce construiesc un model al realității. Geertz susține că ritualul trebuie interpretat independent de sistemele culturale. Teoria funcționalistă este cea de-a treia perspectivă antropologică

³ M.I. Finley, *Vechii greci*, trad. Emil Condurachi, Editura Eminescu, București, 1974, p. 185.

asupra ritualului și cuprinde deopotrivă studiile lui Durkheim, până la antropologii de mai târziu. Teoria funcționalistă are în vedere funcția ritualului în societate și descrie nevoia individului de a dobândi un anumit confort prin desfășurarea ritualului. Astfel, comportamentul indivizilor dintr-un grup este explicat în relație cu nevoile societății.

Încă de la început, este evident că acest comportament de tip cutumiar actualizează credințe și stabilește roluri, reușind să structureze atât realitatea subiectivă, cât și interesele colective. Între cele două niveluri ale realității (vizibil și invizibil) sunt necesare deopotrivă procedee de menținere și de conservare a credințelor. Prin intermediul lor viața poate fi ajustată, căci mijloacele de păstrare a credințelor se manifestă de cele mai multe ori cu ajutorul elementului festiv, exprimat în special în cadrul ceremoniilor care cinstesc zeii.

Dată fiind această vulnerabilitate a muritorului în fața destinului, putem aduce în prim plan necesitatea divinației onirice. Aceasta este importantă pentru dobândirea încrederii în viitor (altminteri nesigur), deci pentru diminuarea angoasei față de ceea ce au în plan zeii. Utilizând divinația, individul stabilește un soi de datorie față de zeu. Pe de o parte, omul dorește să obțină fericirea și să cunoască voința divină. Pe de altă parte, urmărește să își modeleze destinul, uneori chiar îmbunându-i pe zeii, care pot schimba sorții la fel cum i-au împărțit, după întâmplare, căci „nu toate/ Cele dorite de om sunt date de zeii împreună”⁴.

Pentru început, atenția noastră se va opri asupra implicațiilor teoretice ale activității rituale, care constituie pentru omul arhaic un sistem de dispoziții menite să îi ordoneze viața. Pornind de la nararea evenimentelor petrecute în vis, vom avea în vedere modul în care comunicarea conservă la nivel individual și social acțiunile de tip *irațional*. În plan secund, abordăm ritualul din rațiuni empirice, căci în urma unui vis profetic sunt produse schimbări în plan medical, civic și religios. Ritualul va descrie omul arhaic, atât în centrul preocupărilor și credințelor sale individuale, cât și ca parte a comunității sociale.

Pornind de la teoria religiei introdusă de Émile Durkheim, admitem că la nivel social este formulată un soi de dependență. Susținem, deci, că individul are obligația de a accepta și de a-și apropria anumite credințe sau comportamente, în vederea dobândirii și menținerii elementului divin în viața sa⁵. Pentru că activitatea umană are caracterul obișnuinței, devenind repetitivă și prin aceasta autoritară și obiectivă, a executa o acțiune de tip ritualic cristalizează la nivel social încrederea în consecințele aferente acțiunilor, acestea fiind întotdeauna privite în acord cu motorul intenției.

Obișnuința are marele avantaj psihologic de a reuși să restrângă posibilitățile de alegere⁶. Deși zeii grecilor au reputație îndoielnică uneori, fiind nedrepti în faptă

⁴ Homer, *op. cit.*, IV, 311–312, p. 93.

⁵ Émile Durkheim, *Formele elementare ale vieții religioase*, trad. Magda Jeanrenaud și Silviu Lupescu, Iași, Polirom, 1995.

⁶ Peter L. Berger, Thomas Luckmann, *Construirea socială a realității*, trad. Alex. Butucea, Editura Art, București, 2008, p. 80.

și în vorbă, individul nu încetează să sporească oferirea de jertfe, pentru a-i îmbuna. Apollo, în *Iliada*, subliniază: „Doamne, tu Zeus, nu-i nimeni așa de amarnic ca tine! Vrei doar necazul să-mi scot plătind mișelia lui Paris”⁷.

Găsim, deopotrivă, în poemul *Munci și zile*, al lui Hesiod, încă o dovadă a nedreptății zeilor:

„Mii de necazuri de-atunci s-au năpustit peste oameni
Plin e de patimi pământul și marea e plină de ele,
Boli din senin se iscau și noapte și zi băntuiau
Printre cei muritori purtându-și jalea mutește
(...)
Astfel nu-i nimeni în stare să frângă voința lui Zeus.”⁸

Atunci când nenorocirea se abate asupra oamenilor, cauza identificată este lipsa oferirii de jertfe la timpul potrivit: „Tare mă tem să nu fie vreun zeu înciudat pe ai noștri,/ Unul de jertfe lipsit, și-i amar când se mânie zeii.”⁹

Pe de o parte, ritualul desfășurat înaintea viziunii onirice se referă la regulile și ceremoniile necesare pricinuirii visului profetic. Pe de altă parte, ritualul implică însăși desfășurarea oniromanției, deci a divinației prin vis. Termenul *oniromanție* derivă din *oneiros*, care înseamnă „vis”, și *manteia*, care este „puterea profetică”. Oniromanția implică *oniroscopia* – observarea viselor –, precum și *oneirocritica*, practică desfășurată în vederea interpretării conținutului oniric. Între desfășurarea visului și interpretarea conținutului său este necesară intervenția tălmăcitorului de vise, *oneirocriticul*. Interpretării sunt de două feluri: fie explică visele celorlalți, fie își interpretează propriile vise, în care s-a manifestat voința zeilor.

Elementele constitutive ale visului sunt transmise pe cale orală, dar nu reprezintă o simplă narațiune. Grație lor, sunt actualizate mituri. În același timp, visele întăresc (prin semnificațiile descoperite de interpret și conservate apoi de comunitate) credința în faptul că cele văzute în vis s-au petrecut într-adevăr. Prin povestire, semnificațiile acumulate pot fi păstrate pentru generațiile viitoare, obiectivând realitatea socială și oferindu-i, prin aceasta, un statut veridic, împărtășit de fiecare individ. Având în vedere că narațiunile despre vise au fost menținute de cultura orală (până în secolul al II-lea î.Hr., când Artemidoros a scris *Oneirocritica*, prima carte de tălmăcire a viselor), povestirea faptelor petrecute în vis arată modul în care visul a fost conservat, sacralizat și inclus în procesul de comprehensiune a lumii.

Ritualul, asemenea superstiției, apare din încercarea omului de a domina incontrolabilul. Tocmai pentru că produce o imagine despre viitor, ritualul cere ulterior

⁷ Homer, *op. cit.*, III, 362–363, p. 82.

⁸ Hesiod, *Opere, Nașterea zeilor (Teogonia). Munci și zile. Scutul lui Heracles*, trad. Dumitru T. Burtea, Univers, București, 1973, p. 62.

⁹ Homer, *op. cit.*, V, 174–175, p. 105.

actualizarea în planul social. Drept urmare, sistemul divinației, care folosește ca instrument ritualul, nu este numai o credință religioasă. Datorită activității oraculare, sunt oferite valori culturale, în vederea ajustării vieții umane¹⁰.

1.2. Incubația

Facultățile onirice sunt deosebit de importante pentru cei din comunitate, motiv pentru care tehnicile *iraționale*¹¹ se dezvoltă, fiind urmărită provocarea viselor profetice purtătoare de adevăr. Majoritatea tehnicilor utilizate pentru provocarea visului sacru sunt moștenite de greci de la egipteni și din cultura minoică, lucru care face ca vechile metode să fie îmbunătățite și socotite verosimile. Omul arhaic credea că evenimente sunt rânduite de zei, iar visul reprezenta un mijloc potrivit pentru aflarea viitorului. Drept urmare, dacă această comunicare cu zeii nu era directă, prin intermediul profetului, atunci somnul prelua funcția prezicătorului.

Pentru înțelegerea practicii incubației este necesară întoarcerea la ocurențele termenului în spațiul roman, cultură care a conservat în scrierile vremii informații despre această practică. Pentru romani, *incubatio* stă ca nume pentru „a sta întins pe”, amintindu-ne că cei care practicau incubația dormeau de cele mai multe ori întinși pe pielile animalelor sacrificate. În Grecia Antică, deși nu menționează direct acest tip de mantică, Homer afirmă că era practică de preoții Dodonei: „pe unde se culcă/ Preoții, Selii, pe jos cu picioarele-n veci nelăute”¹².

În vremurile istorice este semnalată practicarea incubației la mormintele eroilor sau în peșteri, despre care se credea că sunt porți către lumea morților. În strânsă relație cu cultul Pământului și cu cel al morților, divinația onirică se practica inclusiv pe mormintele eroilor decedați, dat fiind faptul că pământul este fertil, o divinitate profetică prin excelență. În felul acesta, era prilejuită comunicarea cu lumea nevăzută a morților, deoarece sufletele lor ar fi putut comunica mesajele zeilor. Cinstind eroii cu ofrande, este prevenită inclusiv răzbunarea sufletelor răătăitoare. În caz contrar, nenorocirea se abate peste pământ.

Mai târziu, referindu-se în cartea sa de interpretare a viselor la incubație și alte ritualuri menite să provoace visul profetic, Artemidoros nu susține ritualul înainte de o viziune onirică, deoarece aceasta ar însemna că omul constrânge zeii. Lor nu trebuie să le fie cerute răspunsuri astfel, chiar dacă oamenilor le este îngăduit să ofere jertfe și rugăciuni indiferent de circumstanțe. Viziunea onirică ar fi corectă numai dacă apare spontan, ca manifestare a voinței zeilor, și dacă simbolurile „sunt create de sufletul visătorului”¹³. El adaugă pentru cei care doresc

¹⁰ Esther Eidinow, *Oracles and Curses and Risk Among the Ancient Greeks*, Oxford University Press, 2007, p. 56.

¹¹ Folosesc termenul *irațional* așa cum este întâlnit la E.R. Dodds, în *Grecii și iraționalul*, pentru a marca trecerea omului grec arhaic de la modelul cultural spiritual la raționalismul specific perioadei clasice.

¹² Homer, *op. cit.*, XVI, 227–228, p. 303.

¹³ Artemidoros, *Carte de tâlmacire a viselor*, trad. Mariana Baluta-Skultéty, Polirom, Iași, 2001, p. 13, nota 27.

să ceară viziuni onirice: „să nici nu arzi tămâie, să nici nu pronunți cuvinte ce nu trebuie rostite și (...) să nu adresezi zeilor nici o cerere care implică o constrângere magică”¹⁴. În caz excepțional, totuși, dacă trebuie cerută o viziune, e obligatoriu ca ea să fie precedată de rugăciune și jertfe.

Conform ierarhiei făcute de Robert Lennig¹⁵, visele se manifestă sub formă exterioară (fiind despre evenimente exterioare) sau sub formă interioară, deci care sunt autorevelatoare. Potrivit acestei rânduieli, considerăm că visele vin ori de la o ființă supranaturală, cu caracter divin, care se înfățișează visătorului pentru a-i da un ordin sau avertisment, ori pe calea interioară, ca manifestare a unor scene simbolice, fiind vorba despre un eveniment în lumea spiritului, care cere interpretarea simbolică. Cea dintâi formă a viziunii onirice este însoțită adesea de tensiune și groază, căci avertismentul apare de regulă pentru a anunța nenorociri. Altfel, vești din lumea de dincolo pătrund în visul celui adormit.

Practica incubării apare la scurt timp după ce cazurile de vindecare miraculoasă cresc, în special la sanctuarul lui Asclepios. Astfel, ritualul are loc din ce în ce mai des, iar în temple apar încăperi speciale, *abaton*, destinate acestei activități. Nu avem suficiente dovezi epigrafice ale practicii incubăției. Totuși, cercetările dau seama de faptul că, deși mulți veneau la sanctuar pentru vindecare, numai unii reușeau să îndeplinească toate cerințele ritualului inițiativ.

Sacrificarea animalelor era una dintre prescripțiile care trebuiau respectate pentru ca visul să ofere mesajele divine. De cele mai multe ori, pelerinii nu își permiteau sacrificarea animalelor. Așadar, în cele din urmă, numai cei cu un statut social deosebit beneficiau de tratamentul complet, eventual persoanele cu autoritate datorată funcției sociale sau averii. Prestigiul social al individului determina importanța visului său pentru comunitate, astfel că ceea ce visa el era socotit cu adevărat semnificativ pentru viitor: „dacă venea să ne spuie visul acesta un altul./ Noi puteam zice că minte și nu i-am fi dat ascultare;/ Visul e însă visat de maimarele nostru.”¹⁶ În consecință, pare că Zeus trimite mesajele influențat de daruri și de rangul celui care solicită dezvăluirea adevărului.

Această evidentă avantajare scoate la iveală o problemă de legitimare. Cei sosiți la sanctuar solicită participarea la universul simbolic care este revelat prin incubăție în interiorul locului sfânt. După ce procedeele teoretice sunt înțelese, urmează o altă etapă a inițierii, care constă într-o probă practică. Aceasta prilejuiește accesul la lumea pe care legitimările teoretice au făcut-o deja reală pentru aspirant. Accesul fiind pentru unii restricționat, se face o distincție clară între cei inițiați și cei care nu sunt. De pildă, în unele temple gradul de accesibilitate este atât de restrâns, încât doar preoților le este îngăduit să intre sau, eventual, celor care au treburi speciale precum consultarea oracolelor sau incubăția. Multe dintre reguli sunt pentru omul contemporan cel puțin bizare, însă în Antichitate cerințele erau în

¹⁴ Artemidoros, *op. cit.*, p. 13, nota 17.

¹⁵ Robert Lennig, *Traum und Sinnestäuschung bei Aischylos, Sophokles, Euripides*, Omnia-Organisation, Berlin, 1969.

¹⁶ Homer, *op. cit.*, II, 76–78, p. 48.

strânsă relație cu credința, ceea ce făcea lesne respectarea legii divine, fără a fi pus la îndoială caracterul necesar al acestora. Unele dintre rânduieli anunță inclusiv că cei sosiți la templu trebuie să fie consumatori de usturoi sau să poarte pantofi din piele de porc.¹⁷

Așadar, legitimarea spune membrilor din comunitate ce trebuie să facă sau ce nu le este îngăduit, informându-i totodată despre motivele pentru care lucrurile se întâmplă într-un fel și nu în altul. Până la urmă, regulile sunt respectate fiindcă sunt impuse la un nivel preteoretic. Din punct de vedere fenomenologic, nivelul preteoretic este acel nivel al lucrurilor și al lumii, care precede fenomenul. Acest nivel cuprinde un strat al existenței care determină modul în care își construiește omul lumea, pornind de la sine, și constituie baza cunoașterii, la care omul va adapta teoriile încorporate ulterior în tradiție¹⁸. De aceea, nimeni nu îndrăznește să se abată de la reguli. Faptul că regulile au fost conservate de tradiție oferă indivizilor încrederea că acestea sunt utile pentru bunăstarea personală și socială, chiar indispensabile. Autonomia provine deci din acest subunivers al semnificațiilor.

Problema de legitimare apare în cazul inițiatului sau al străinului care solicită privilegiu. Presiunea purificării, a supunerii și a intimidării constrânge desfășurarea ritualului. În cazul în care nu urmează cu strictețe aceste cerințe, cel sosit la sanctuar poate atrage nenorociri nu doar asupra sa, ci și asupra colectivului din care face parte. În consecință, confruntarea universurilor simbolice alternative implică problema puterii și a distribuirii ei, în folosul sau în dezavantajul comunității. În acest sens, favorizarea persoanelor cu statut privilegiat duce la întărirea anumitor definiții ale realității. Aceste definiții sunt socotite cunoaștere datorită faptului că au dobândit întâietate în competiție, astfel că exigența avertismentului rămâne înrădăcinată în mentalitatea colectivă.

În privința divinației onirice și a ritualurilor cu funcție religioasă, în genere, sacrificiul și purificarea sunt interdependente. Pentru orice ceremonie sacră, purificarea reprezintă condiția necesară, fără de care participarea nu este posibilă. Deși se deosebesc prin doctrină și prin zeii cărora li se adresează, indiferent că vorbim despre ofrande pentru zeii olimpieni, pentru eroi (*enagizein*) sau zeități ale lumii de sub pământ, scopul ofrandelor era acela de a aduna păcatele asupra obiectului sau animalului sacrificat.

Odată închinat ofrandele, omul speră să îl împace și să îl îmblânzească pe zeu¹⁹. Prin *catharsisul* care urmează sacrificării, sunt prilejuite mesajele din partea zeilor. De aceea, jertfa poate fi observată ca element material care glisează între cele două lumi. Pe de o parte, obiectul de jertfă aparține lumii profane, a muritorilor. Pe de altă parte, jertfa ajută la traversarea șocului, la depășirea realității aflate mereu în tensiune, devenind prin simbolizare sacru, un canal pentru comunicarea cu lumea de dincolo. Jertfa este un obiect care face adresarea mai

¹⁷ Artemidoros, *op. cit.*

¹⁸ Peter L. Berger, Th. Luckmann, *op. cit.*, p. 131.

¹⁹ Homer, *op. cit.*, I, 99–100.

lesne de realizat. Zeii nu beau vin, nici nu mănâncă asemenea muritorilor fructe și pâine, astfel că lor trebuie să li se închine sânge²⁰.

De pildă, în ziua a șaptea a fiecărei luni (aceasta fiind ziua nașterii lui Apollo), din februarie până în octombrie, cei interesați de oracolele de la Delphi trebuiau să aducă o capră sacrificată în altar și să verse peste ea un vas cu apă rece; dacă animalul dărdăia, era un semn că zeul Apollo va îndeplini cererea solicitată. Apoi, se obișnuia să se plătească o taxă²¹.

Tot pentru a beneficia de mesajul divin, oamenii practicau ritualuri de purificare, inclusiv înainte de intrarea în templu, nu doar în incinta lui. Visătorul ținea post înainte de accesul în spațiul sacru și se îmbăia în apă rece. La lăsarea serii, cei veniți la sanctuar rămâneau în pridvorul destinat incubației (*abaton koimeterion*), unde urmau să adoarmă. Individul practica înainte abstenența și oferea jertfe, sacrificând animalele reprezentative zeilor invocați în vis: „celor de sus, doi miei și rodul câmpiei, vin negru/ Veselitor în burduful de piele de capră.”²² Zeițelor, de pildă, li se închinau animale de sex feminin. Deitățile cerești erau onorate cu animale albe, iar zeilor htonieni, ai lumii de dedesubt, li se închinau animale negre. Câteva dintre preferințe și reguli sunt semnalate de Homer în *Iliada*: „Aduceți încoa un miel alb și o neagră mioară./ Țărnei și Soarelui jertfă, noi altul aducem lui Zeus/ Vie și Priam cu jertfe să-ncheie-ntre noi legătura.”²³ Utilizând jertfe, oamenii cheamă zeii pentru a le apăra familia, pentru a proteja orașul de inamici sau, pur și simplu, pentru a aduce siguranță și bunăstare, în ciuda pericolelor care pândesc constant existența umană.

La intrarea în templu erau poziționate vase cu apă (*perirrhanterion*), cu scopul de a purifica locul. Cu apa din aceste vase erau stropite intrările în templu și împrejurimile sanctuarului. Apoi, pentru că apa are puterea de inspira și de a oferi oracole în vis, inclusiv trupurile erau stropite cu apa magică. Știm că Pythia, de pildă, bea din izvorul Castalian înainte de rostirea profețiilor, atât ca act de purificare, cât și pentru investirea cu puteri magice.

Rareori suntem informați despre ce se petrece în templu, tocmai fiindcă acțiunile erau destinate inițiaților. Sacrificiul avea loc afară, pe un altar, în timp ce în interior se desfășura ceremonia. În acest spațiu se găseau obiecte dedicate zeităților și în general obiecte de cult, iar o cameră adițională, accesibilă din altă încăpere, avea o funcție socială, socotită de referințele literare și epigrafice de mai târziu ca fiind loc în care erau depozitate bogății²⁴. În *Iliada*²⁵, Homer menționează

²⁰ *Ibidem*, V, 333–335.

²¹ Luis T. Melgar Valero, *Mari profeții ale istoriei*, trad. Andreea Bârzoiu și Alina Țiței, Polirom, Iași, 2010, p. 83.

²² Homer, *op. cit.*, III, 243–245.

²³ *Ibidem*, 102–104.

²⁴ Hollinshead, Mary, B., „«Adyton», «Opisthodomos» and the Inner Room of the Greek Temple”, în *Hesperia: The Journal of the American School of Classical Studies at Athens*, Vol. 68, No. 2 (Apr. – Jun., 1999), p. 189–218. Sursa: <http://www.jstor.org/stable/14837>.

²⁵ V, 512 și 558.

că accesul este interzis în aceste încăperi numite *opisthodomos*²⁶ și *adyton*. Prima este asociată funcțiilor religioase și depozitării ambroziei, nectarului, aurului și argintului²⁷, iar al doilea lăcaș este oracular și misterios, destinat experiențelor vindecătoare.

Înainte de sacrificare, animalelor li se presărau boabe de orz între coarne, pentru purificare, abia după aceasta urmând a fi înjunghiate și jupuite. Carnea lor era friptă și se turna peste ea vin negru, după care, ritualul fiind aproape împlinit, zeul era slăvit și solicitat să se înduplece de soarta oamenilor. Homer descrie un astfel de sacrificiu²⁸ care, deși nu este realizat înainte de visul profetic, este edificator pentru înțelegerea modului și a motivelor pentru care era executată sacrificarea. La finalul ritualului de sacrificare, Homer notează: „astfel aheii, pe zeu îmblânzind, câtu-i ziua de mare/ Cântec măreț îi cântau și de-a pururi slăveau pe Apolon,/ Izbăvitorul de rău.”²⁹

Heraclit critică sacrificarea, susținând că, după ce s-a murdărit cu țapul, omul se purifică cu sângele victimelor³⁰. Rolul său în societate, ca responsabil de activitatea politică și religioasă, nu l-a determinat totuși pe Heraclit să considere necesar sacrificiul, atunci când un criminal voia să își șteargă astfel vina. În plus, Heraclit chiar s-a opus, prin intermediul legii cathartice din Cyrene, acestui paradox al purificării cu sângele animalului sacrificat. În pofida acestui argument supus dezbaterii, întâlnim suficiente justificări pentru care sacrificiul trebuie să aibă loc. Desigur, putem fi de acord cu faptul că ceea ce întărește necesitatea sacrificiului este însăși credința în lumea nevăzută și crudă a zeilor. Totuși, pentru spațiul antic grec, slăvirea zeilor și oferirea de ofrande creează prin ritual și obișnuința specifică un ritm care conferă siguranță și liniște. Iar această justificare are o pondere mult mai mare pentru societatea arhaică decât putea Heraclit să susțină.

Jertfele însoțesc rugăciunea și se referă de obicei la vin și lapte, legume sau fructe. Atunci când sunt sacrificate animale, victimele trebuie să fie sănătoase (*teleioi*). La răsărit, atât sacrificatorul, cât și victima sunt stropiți cu apă din *chernips*, vesela plasată în apropiere cu acest scop. Mărturiile epigrafice informează despre sacrificarea animalelor, în speță oi, pe blana cărora dormea viitorul visător. Se poate ca elementele jertfite să fie alese pe criteriul cantității, nu pe cel al calității, dat fiind faptul că ovina era des întâlnită în spațiul antic grec. Așadar, se poate să fie vorba mai degrabă despre alimente ușor de dobândit, din preajma gospodăriei, decât despre alimente rare. Chiar și așa, am discutat mai devreme că achiziționarea animalului destinat sacrificiului nu era la îndemâna oricui. Nu este clar dacă acest sacrificiu este absolut necesar sau doar cei care își permiteau sacrificarea animalului participau la el. Totuși, se impune participarea la ritual, urmând a fi

²⁶ În traducere „în spatele templului”.

²⁷ Vezi *Homeric Hymn to Apollo*, 247–253. Sursa: <http://www.chs.harvard.edu/CHS/article/display/6294>.

²⁸ Homer, *op. cit.*, I, 457–467.

²⁹ Homer, *op. cit.*, I, 468–470.

³⁰ H. Deals, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Weidmann, Berlin, 1951, Fr. 22 – B.5.

demonstrate zeilor supunerea și sacrificiul personal, în numele întregii comunități. Prin oferirea de jertfe, recunoștința se întrupează în obiect, sacrul fiind astfel înfăptuit. Se urmărește comuniunea lumii profane, a muritorului, cu cea divină.

Nu contează dacă visul are loc ziua sau în timpul nopții, important este ca cel care urmează să doarmă să nu mănânce și să nu bea în exces, căci asta nu ar permite sufletului să vadă adevărul³¹. În *Republica*, Platon amintește de dorințele care apar în timpul somnului, când partea rațională a sufletului doarme, iar cea sălbatică își împlinește firea. Pentru ca visul să fie purtătorul adevărului divin, nu al dorințelor bestiale, cel care doarme nu trebuie să își tulbure sufletul cu partea irascibilă, ci să îl potolească:

„Știi bine doar că ea [partea sălbatică] îndrăznește să facă orice într-un astfel de somn, fiind dezlegată și desprinsă de orice rușine și cugetare. Nu se dă înapoi deloc, pare-se, să poftască a se împreuna cu mama, sau cu oricine altcineva – om, zeu sau fiară – să făptuiască orice crimă, să nu se abțină de la nici un fel de hrană. Într-un cuvânt, nu duce lipsă de nici o nesăbuintă sau nerușinare.”³²

Așadar, un om sănătos la minte și la corp trebuie să își trezească partea rațională prin gânduri frumoase, iar partea care dorește să observe trecutul, prezentul și viitorul trebuie lăsată să cerceteze. În dialogul *Timaios*, Platon schițează originea divină a viselor, deși oferă în principal o explicație naturalistă: „au statornicit în această regiune a trupului facultatea de prevestire, ca să participe și ea cumva la adevăr”³³. Conform lui, prevestirile au loc în timpul somnului fiindcă „atunci puterea lui [a sufletului] de înțelegere se află înlănțuită fie datorită vreunei boli profetice, fie când, inspirată de divinitate, se află abătută de slava ei firească.”³⁴

Atât Platon, cât și Artemidoros susțin că vizunile se arată celor nefrământați, care practică moderația și virtutea, nicidecum celor înecați în plăceri, căci sufletul trebuie să fie netulburat atunci când zeii aleg să îl folosească drept instrument pentru transmiterea mesajelor divine: „Cei care duc un mod de viață virtuos și îndreptat spre bine nu au simple vise sau alte reprezentări iraționale, ci toate sunt pentru ei viziuni onirice și, cel mai adesea, viziuni onirice theorematice.”³⁵

Aristotel, în schimb, neagă explicit originea divină a viselor, deși admite, deopotrivă, o natură ocazional profetică a acestora. Conform lui, visele care prevestesc evenimente apar la omul simplu, care are cugetul mai puțin frământat, „potolit și gol”³⁶. Pentru Aristotel, cu cât este mai simplu omul, cu atât poate primi mesajele zeilor mai curat, căci visătorul nu are nevoie să fie nici moral, nici deprins

³¹ Artemidoros, *op. cit.*, p. 34.

³² Platon, *Opere V, Republica*, Cartea a IX-a, trad. Andrei Cornea, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1986.

³³ Platon, *Opere VII, Timaios*, trad. Andrei Cornea, Editura Științifică, București, 1993, 71 D-E.

³⁴ *Ibidem*, 71 E.

³⁵ Artemidoros, *op. cit.*, p. 219 (Visele theorematice se împlinesc imediat, cele alegorice după un timp).

³⁶ Aristotel, *Parva naturalia*, trad. Șerban Mironescu și Constantin Noica, Editura Științifică, 1972, p. 90.

cu plăcerile pentru a primi mesaje clare. Conform lui, cu cât omul cunoaște mai puține lucruri despre lume, cu atât poate să păstreze mesajul zeilor nealterat de propriile credințe.

Prin urmare, visul poate fi atât purtător al adevărului transcendent, cât și impuls irațional ascuns, care apare în timpul somnului. Pentru ca visele să înfățișeze mai mult decât impulsuri iraționale, este necesar ca mintea visătorului să fie păstrată cât mai limpede.

1.3. Relația dintre profet, visător și auditoriu

În ceea ce privește ritualul împlinit înainte de un vis, trebuie subliniat că nu îi corespund numai acțiunile discutate anterior, precum incubajul și oferirea ofrandelor. Însăși relația dintre oneirocritic și visător reprezintă un act ritualic, al cărui scop este să producă efecte la granița dintre empiric și ceea ce este dincolo de experiența sensibilă.

În această parte a capitolului, vor fi subliniate noi *funcții ale actului ritualic*. Atenția va fi îndreptată întâi asupra relației dintre *interpret* și *visător*, iar mai târziu asupra raportului dintre cei doi și publicul care reprezintă *comunitatea* dispusă să își însușească înțelesurile dezvăluite. Deși zeii sunt adesea nedrepti, așa cum am subliniat potrivit versurilor homerice, între tendința omului de a moraliza zeii și angoasa față de viitorul nesigur, divinația reușește să organizeze viața umană. Atât visul, cât și prezicătorul intervin cu scopul de a schimba destinul sau măcar de a rosti evenimentele viitoare, pentru a pregăti omul-erou de drama hărăzită de zei.

Oneirocriticul este cea dintâi somitate pe care o vom analiza pentru a clarifica rolurile ce privesc divinația onirică. Termenul provine din grecescul *oneirokritikos*, compus din *oneiros*, care înseamnă „vis” și *kritikos*, care înseamnă „potrivit pentru judecare”. Astfel, oneirocriticul este cel „potrivit să interpreteze vise”. Asemenea preotului sau a profetului, el este personificarea sacrului.

Tocmai faptul că tălmăcitorul reprezintă straniețea și exigența atrage asupra sa numeroase tabuuri. Conform exploratorului James Cook, care a introdus termenul în Europa – altfel, *tabu* fiind un termen religios originar din Melanesia și Polinesia³⁷ –, *tabu* se referă la o interdicție cu caracter sacral, care poate implica limbajul, activitatea și atitudinea oamenilor. De regulă, tabuul este impus de autorități precum șamanul sau preotul. Mai târziu, pentru Émile Durkheim, *tabu* reprezintă în aceeași manieră „un ansamblu de interdicții rituale care au scopul de a preveni efectele primejdioase ale unei contagiuni magice, împiedicând orice contact între un lucru sau o categorie de lucruri unde se presupune că se află un principiu supranatural și altele care nu au caracter sau nu îl au în același grad”³⁸. Drept urmare, tabuul este mai curând o regulă menită să mențină ordinea socială, structurând lumea datorită caracterului său legiferator.

³⁷ În original, polin. ta – sacru, bu – foarte mult.

³⁸ Émile Durkheim, *op. cit.*

Tălmăcitorul își acceptă rolul social, în conformitate cu ordinea prestabilită de zei. În mod paradoxal, deși este recunoscut de grup ca persoană investită cu puterea divină, oneirocriticul trăiește separat de activitățile obișnuite din societate, aceasta însemnând că el nu este afectat de angoasa care umple viața muritorului obișnuit. Tălmăcitorul este dincolo de nivelul profan al existenței umane, ceea ce îl determină să inspire vocații sacre. Profetul poate manipula extazul prin intermediul ceremoniilor sacre. Apoi, poate să impună în comunitate noi reguli, precum și consecințele aferente activităților cotidiene. Datorită acestor puteri, el este considerat adesea egal cu zeii.

Preotului îi revine numele de *hierus*, care înseamnă „sfânt”. După cum o spune numele, preotul este investit cu inspirație de zei și este sacralizat fără să aibă însă o pregătire specială. Se poate ca, într-un anumit sens, preotul să fie socotit inițiat, însă statul este cel care hotărăște și conduce, inclusiv atunci când este vorba despre activitatea preotului. Totuși, nimic nu poate împiedica voința zeilor de a comunica prin intermediul preotului, căci ei aleg pe cine le înțelege mesajul³⁹.

Tălmăcitorii sunt practicantii artelor pe care știința fie le respinge, fie le susține numai parțial, la fel cum se petrece în cazul erborizatorilor care îmbină știința cu magia. Ei poartă o responsabilitate deosebită, în primul rând fiindcă întăresc credința în forțele supranaturale asupra cărora acționează și care, la rândul lor, îi investesc cu putere. Interpreții de vise dețin un rol privilegiat. Fiindu-le atribuită o importantă funcție socială, ei pot stabili ordinea în societate.

Ca mijloc de comunicare între divin și uman, tălmăcitorul impune mijloace magice. El se află la granița dintre lumea materială și cea a forței divine, motiv pentru care devine egalul zeilor odată cu descoperirea capacității sale de a modifica destinul individului, implicit pe cel al întregii comunități. Finalitatea actului magic este în sine terapeutică. Ea vine dinspre agentul tălmăcitor (cu scopul de a descifra mesajele din vise), în vederea luării deciziei (în funcție de procedeele magice) și urmărește ulterior realizarea și constatarea rezultatului⁴⁰.

Prin dizolvarea aspectului profan al existenței sale, deci datorită absenței sale ca om de rând în corpusul social, tălmăcitorul trăiește în societate numai pentru a genera o nouă realitate. Așadar, el este creator, de unde rezultă tocmai înălțarea sa la rangul zeilor. În aparență, el are rolul de a se subordona voinței divine. Pentru că istoria sa personală este ștearsă, oneirocriticul devine instrumentul prin intermediul căruia se manifestă prezența invocată în cadrul ritualului divinoratoriu. Drept urmare, sufletul său rămâne nealterat și neafectat de fricile obișnuite sau de memoria unei istorii personale care tinde să împovăreze universul lăuntric al muritorului oarecare.

Cel de-al doilea element al actului ritualic este *visătorul*. El este mijlocul prin care mesajele profetice sunt cunoscute parțial. Dat fiind faptul că visele nu sunt întotdeauna exprimate limpede, ci sub formă simbolică⁴¹, este necesară intervenția

³⁹ M. I. Finley, *op. cit.*, p. 191.

⁴⁰ Florin Georgescu, *Medicină – om – religie*, Editura Medicală, București, 1987, p. 88.

⁴¹ Artemidoros, *op. cit.*, p. 9.

tălmăcitorului, care poate distinge între visele ne semnificative și cele care aduc viziuni. Visul exprimă voința zeilor, însă, așa cum declară și Homer, ei pot înșela uneori muritorul. Din acest motiv, nu toate visele sunt veridice, „căci ele vin pe două porți, una de corn, alta de fildeș. Acelea care vin pe poarta din fildeș sunt mincinoase, iar cele ce vin prin poarta de corn lustruit spun adevărul.”⁴²

Autoritatea visătorului-narator constă în faptul că este transmitătorul mesajelor. Am stabilit deja că statutul său social influențează modul în care este perceput mesajul, însă nu este suficient ca acesta să *vadă* un vis, câtă vreme interpretul nu confirmă firul narativ și semnificațiile din urmă ale visului: „Limbaajul este capabil să devină depozitarul obiectiv al unor vaste acumulări de semnificații și experiențe, pe care apoi le poate conserva de-a lungul timpului și le poate transmite generațiilor viitoare.”⁴³

Conform lui Artemidoros⁴⁴, oneirocriticul se interesează întâi despre meseria visătorului. Apoi, află obârșia sa, dacă e sclav sau om liber, ce avere are, vârsta și, nu în ultimul rând, întreabă despre starea trupului celui sosit la sanctuar. În acest fel, interpretul poate înțelege mai bine izvorul viselor căci, așa cum am arătat anterior, statutul social al celui sosit pentru incubație influențează în mare măsură interpretarea visului.

Între oneirocritic și visător se formează un nucleu care concentrează prin limbaj semnificații și experiențe supranaturale. Nararea are puterea de a le obiectiva. Dat fiind actul sacru al povestirii, lumea zeilor coboară înspre lumea muritorilor, făcând prezente într-un timp și spațiu de graniță toate semnificațiile. Tot ceea ce nu este posibil sau prezent sub formă materială (în lumea obișnuită a stării de veghe), narațiunea despre vis aduce în conștiința comună drept adevăr. Îndoelile sunt în acest fel risipite, iar omul își recapătă încrederea în planul divin. Odată ce experiența personală este povestită, apare interesul social față de vis, căci visul urmează să participe la îmbogățirea și menținerea memoriei colective. În funcție de gradul de corespondență dintre vis și efectele sale în spațiul social, comunitatea va menține narațiunile ca fiind adevărate.

Împreună, oniricul și visătorul modelează opinia publică. Ei transmit societății credințe și îndemânări care construiesc cunoașterea generală. Întreg ritualul dintre tălmăcitor și visător formează opinia publică, pe care o obiectivează. Prin aceasta, ritualul întărește atitudinea față de rolurile celorlalți, fie că vorbim despre divinator, fie că avem în vedere tălmăcitorul sau auditoriul. Până la urmă, semnificațiile găsite de cel care visează corespund așteptărilor generale ale grupului. Ele vin ca o confirmare, căci se suprapun așteptărilor.

Până la urmă, fiecare membru participă în felul său la cunoaștere, ca *Weltanschauung*. După transmiterea unei informații la nivelul grupului, opinia publică este cea care menține credințele cu caracter de adevăr, modelând sfera moral-religioasă a experienței umane. Dincolo de confortul mental și de sentimentul

⁴² Homer, *Odiseea*, XIX, 560–567, trad. George Murnu, Univers, București, 1971.

⁴³ Peter L. Berger, Thomas Luckmann, *op. cit.*, p. 57.

⁴⁴ Artemidoros, *op. cit.*, Cartea I.

apartenenței la grup, individul dobândește un statut social prin însăși dispoziția sa de a avea roluri, având puterea de a ordona istoria și de a da seama de spiritul epocii în care trăiește. Toate aceste credințe urmează a fi moștenite de succesori.

La nivelul realității sociale, credințele se conservă prin comunicare. Pentru epoca avută în vedere în această lucrare, oralitatea deținea un statut privilegiat. Prin intermediul său, se consemna relația individului cu celălalt și cu grupul, prilejuind astfel interpretarea și menținerea tradiției. Indivizii devin conștienți de apartenența lor la comunitate și tocmai recunoașterea la nivel de grup oferă veridicitate anumitor credințe, fiind socotite în timp drept cunoaștere: „prin ele [oracole] poate ajunge să facă să fie acceptată posibilitatea logică a sacrificiilor omenesti”⁴⁵. Cooperând, individul nu mai este nici în competiție, nici atent la propriile nevoi banale, ci devine parte a unei activități mult mai complexe și organizate. Însăși natura sa cere activarea unor reguli în baza cărora comportamentul specific ființei sociale să fie în permanență ajustat.

Conexiunea individului cu tradiția se face prin sacru, deci prin intermediul tuturor activităților care îl angajează să reproducă structuri sociale și mentale prioritare. În urma relatării visului (acțiune care validează narațiunea onirică), o nouă definiție despre realitate este actualizată, iar acest lucru face ca membrii comunității să acționeze în acord cu semnificațiile anunțate de oneirocritic și de visător. Tălmăcitorul și visătorul au puterea de a produce și de a modifica realitatea, astfel că evenimentele de tip oracular reușesc să susțină realitatea mai mult decât izbuteste să o facă o acțiune oarecare sau un fapt empiric.

În cele din urmă, cu toții participă la viața morală printr-un comportament virtuos, considerând că prin aceasta își asigură o viață fericită, chiar și după moarte. Moderația este cel dintâi principiu care are capacitatea de a organiza opțiunile din interiorul societății arhaice. Deși oamenii se bucură uneori de plăceri și exces, eventual în timpul ceremoniilor religioase, ei le experimentează de fiecare dată în vederea echilibrării. Viața umană se desfășoară continuu între cele două înclinații: moderația și excesul.

Gelozia și mânia zeilor fac ca omul grec să trăiască constant frământarea că este nedreptățit, într-o încercare continuă de a-i împăca și de a-și modifica astfel destinul. Din această cauză, tendința este de a-și înfrunța destinul, încercând să îl depășească, îmbunând zeii. Dacă nu poate fi schimbat, destinul poate să fie cel puțin cunoscut, prin divinația onirică. Identitatea omului arhaic are deci mai multe niveluri de acțiune, fiind constant transferată de la cea personală la sectorul social, constituind în cele din urmă identitatea unei culturi și a omenirii înseși.

2. FUNCȚIA VISELOR PROFETICE

Întreaga activitate ritualică vizează un scop. În lipsa unui țel, nu ar putea fi întreținută niciuna dintre obligațiile materiale sau spirituale conturate, între universul

⁴⁵ Guy Rachet, *Tragedia greacă*, trad. Cristian Unteanu, Univers, București, p. 195.

zeilor și cel al muritorilor. Parcursul inițiativ discutat anterior are în vedere împlinirea unui ideal. Omul garantează în acest fel confortul comunității și, în același timp, poate confirma pentru sine că și-a împlinit datoria socială. Așadar, ceea ce comunică zeii în timpul somnului, prin intermediul mesagerilor, este luat drept mesaj profetic prin excelență, întărind datoria morală și credința în bunătatea (cel puțin temporară) a divinității. Interpretarea aferentă viselor de tip profetic urmează să fie cristalizată, lucru care determină reconfigurarea comunității.

Încă din epoca arhaică, intervenția divină era solicitată în trei arii importante ale vieții: *politica, viața socială și medicina*. Fără un echilibru între cele trei, omul rămâne să trăiască în permanentă tensiune, îndurând suferințele pricinuite de neajunsurile vieții de muritor. Așadar, tocmai efortul pe care omul îl depune în vederea depășirii condiției sale este cel care împlinește printr-un act de creație acordul dintre forța naturii și înfruntarea dramei umane.

Prin trup, omul se apropie de materia realității, în timp ce prin spirit caută ceea ce este dincolo de datul sensibil. În consecință, realitatea omului are o componentă fizică și una spirituală. Întrepătrunderea celor două elemente compun viața socială, care definește continuu individul. Această participare creează realitatea celor două ipostaze ale vieții: obiectivă și subiectivă.⁴⁶ Deoarece omul dorește să depășească tragicul cauzat de forțele exterioare care acționează asupra sa, conținutul viselor permite descifrarea laturii fizice și psihice, urmând să domine inclusiv starea de veghe.

2.1. Funcția medicală

Întâi de toate, *a trăi* presupune deopotrivă *a munci*. Munca reprezintă motorul care susține viața, asigurând nevoile de bază. Dar, ca oricare activitate care implică efortul îndelungat, munca necesită recuperare. Altfel, este sfidată capacitatea și rezistența omului în fața bolii. Din aceasta decurge faptul că, din orice relație a agentului cu obiectul, prin muncă, nu este modelată numai funcția socială. Această interacțiune cuprinde inclusiv o funcție medicală, un rol pe care individul îl joacă față de boală și față de cel care prilejuiește vindecarea, atunci când este cazul.

Am discutat până acum că tămăduitorul, fie el oneirocriticul, preotul sau medicul, are puterea de a da un alt curs evenimentelor. Cum visele au ca scop organizarea vieții, visul atinge prin conținutul său cele trei domenii privilegiate, în care omul își manifestă întreg interesul. Deși la început acțiunea medicală era dependentă de experiență și observație, factorii supranaturali luați în considerare mai târziu au îmbunătățit modul în care comunitatea percepea existența, explicând lumea prin existența fizică și prin cea metafizică totodată⁴⁷. Omul, așadar, nu apela la forțele nevăzute doar pentru a-și asigura viața de după moarte. În primul rând,

⁴⁶ Florin Georgescu, *op. cit.*, p. 7.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 28.

eforturile erau pentru viața de zi cu zi, atât de vulnerabilă în fața forțelor exterioare. Din acest motiv, „acest «dincolo» va fi (...) un mijloc pentru viața de «dincoace»”⁴⁸.

În primul rând, activitățile zilnice necesitau un oarecare ajutor. Cele anuale, în schimb, presupuneau mai mult efort, căci viitorul îndepărtat era cu atât mai imprecis, iar puterea oamenilor nu garanta succesul de lungă durată. De aici apare nevoia membrilor din comunitate de a cunoaște destinul, de a descifra visele profetice în acest scop, precum și necesitatea de a fi vindecați în cazul în care boala le-ar fi putut îngreuna datoria manifestată prin muncă.

Boala nu este pentru grecii din Antichitate o stare de excepție, chiar dacă are puterea de a-l scoate din ordinea obișnuită pe bolnav. A fi om presupune deja o anume fragilitate, astfel că elementul miraculos e dependent de această stare de a fi. Crediința conform căreia boala intră în om, fiind ceva venit din altă parte, este motivul pentru care diagnosticul este pus în urma divinației. Câtă vreme ritualul este funcțional, reușita este singura care contează, indiferent de procedul care caută să împlinească scopul.

Reprezentanții activității medicale se află între om și divinitate, dar acest lucru nu înseamnă că tămăduitorii sunt feriți de boală sau de vreun nenoroc. Tămăduitorul este așezat în rândul zeilor numai prin faptul că are puterea de a influența destinul uman. Interesul practic actualizat dovedește modul în care s-a dezvoltat o anumită societate, semnificația fiind de fiecare dată cea care întregeste intenția, prin izbândă. În timpul practicii incubației, medicul renunță parțial la calitatea de om social, participând ca mediator între lumi. În această nouă realitate creată de tămăduitor, bolnavul urmează să descopere o ameliorare a condiției sale.

Templul lui Asclepios este renumit pentru forma de consultare, incubația. Ca divinitate oraculară populară, Asclepios este cel căruia îi este dedicat sanctuarul de la Epidaur. El a învățat puterea fiecărei plante și frunze, care potolește boala sau care aduce înapoi sănătatea⁴⁹. Ca urmare a interpretării viselor provocate în sanctuarul lui Asclepios de la Epidaur, mulți oameni au fost vindecați. La Epidaur, inclusiv apa este sacră, având puterea de a oferi oracole în vis. Unele inscripții informează asupra faptului că pelerini nevăzători și-au recăpătat aici capacitatea de a vedea. Asclepios apare în visele celor bolnavi și le comunică leacul. Alteori, își trimite câinii să lingă rănilor bolnavului⁵⁰.

În starea de veghe care urmează visului profetic, visătorul poate comunica celorlalți informații despre cum pot fi vindecate bolile sau se socotește fericit să se fi lepădat în timpul somnului de boala cu care sosise la sanctuar. Dimensiunea psihosocială este în mod limpede extinsă și îmbogățită, căci ceea ce a fost făcut cunoscut de către zeu este investigat mai târziu de medici sau de bolnav. Vindecarea și

⁴⁸ *Ibidem*, p. 47.

⁴⁹ George, W. Cox, *Tales of Ancient Greece*, p. 55, sursa: [www.archive.org. https://ia801406.us.archive.org/19/items/talesofancientgr00coxgrich/talesofancientgr00coxgrich.pdf](https://ia801406.us.archive.org/19/items/talesofancientgr00coxgrich/talesofancientgr00coxgrich.pdf).

⁵⁰ Un relief din secolul al IV-lea, păstrat la Muzeul Național din Atena (inventariat cu nr. 3369), prezintă un șarpe care linge rana unui individ.

efectele aferente sunt obiectivate și reprezintă o premisă pentru cunoaștere. Iar odată cu încheierea actului medical este restructurată și realitatea care a făcut obiectul său⁵¹.

Cel care venea la temple pentru a primi sfaturi medicale dormea în *abaton*, o zonă a templului care avea doar acoperiș. Aici i se revelau în timpul somnului remedii pentru boală sau, în cazul în care comunicarea era neclară, preotul urma să interpreteze visul și să ofere rețeta potrivită. Inclusiv Socrate mărturisește în ultimele sale clipe de viață că datorează un cocoș lui Asclepios, astfel că îl roagă pe Criton să plătească datoria în numele său.⁵² Există inscripții despre Hagestratus, care suferea de migrene, și odată sosit la sanctuar a adormit. Apoi, a văzut un vis despre cum zeul îl vindeca. La trezire, se simțea mai bine. Alții, care nu au reușit să fie vindecați de medicii recunoscuți, îl văd pe Asclepios și se vindecă. Hermon din Thassos este vindecat de orbire, însă nu oferă jertfa convenită, așa că zeul îl orbește din nou. Hermon se întoarce la templu, unde practică din nou incubația, iar zeul îl vindecă și de această dată. Uneori, însă, accesul în *abaton* era permis numai în timpul festivalului anual, în cadrul căruia erau oferite statuete pentru grija și hrănirea șarpelui profetic.

În cele din urmă, incubația și actul medical reprezintă o ordine care reușește să controleze efectele nefaste pe care le are uneori natura asupra omului. Potrivit actului de creație pe care îl săvârșește tămăduitorul, interpretând visele și comunicând leacurile, realitatea este structurată, iar omul își reia cu încredere activitatea. Faptul că somnul este integrat atât de puternic în domeniul medical ne încredințează că divinația onirică are implicații morale adânci, având ca unic scop bunăstarea fizică și spirituală.

2.2. Funcția politică și socială

Conform interesului dedicat activității rituale, reiese faptul că întreaga comunitate este profund dedicată mijloacelor prin care omul poate trece dincolo de aparență. Lumea socotită cu adevărat reală este aceea a zeilor, întrucât din ea derivă ordinea și dezordinea sau împărțirea sorților. Necesitatea evenimentelor, fie ele chiar și neprielnice, nu este pusă nicicând la îndoială, căci dinspre zei vine și groaza, și liniștea.

După ce a fost tratat rolul interpreților de vise, precum și implicațiile activității rituale în sfera medicală, putem afirma că funcția socială a viselor reiese deja din acest parcurs. Am conturat deopotrivă aspectul social al viselor oraculare, care este cel mai bine evidențiat în ceea ce privește relația cu tălmăcitorul. Pentru o cultură dependentă de oralitate, a povesti reprezenta cu certitudine argumentul pentru ce a fost și ce va fi, chiar dacă argumentul îmbracă aproape întotdeauna haina mitului. Dacă visătorul s-ar implica numai din punct de vedere civic în ritualuri, acțiunile

⁵¹ Florin Georgescu, *op. cit.*, p. 109.

⁵² Platon, *Phaidon*, 118a, trad. Petru Creția, Humanitas, București, 1994.

sale ar fi prea puțin înțelese, chiar neglijate. Însă pentru că aspectul religios predomină în traiul său de zi cu zi, participantul la ritual își însușește mai ușor implicațiile rezultate, atribuindu-le totodată o valoare morală ridicată.

Tot ceea ce ar putea prezenta un risc pentru comunitate sau, din contră, o oportunitate cere confirmarea oracolului. Pot fi întrebări despre căsătorie, împrumuturi sau despre navigație⁵³. Herodot consemnează în *Istorie* atât exemple de întrebări, cât și topica lor. Conform lui, în cazul în care consultantul e *orb*, adică nu înțelege corect adevărul enunțat de oracol, atunci acesta va rămâne fixat pe dorințele lui⁵⁴. La temple se celebra puterea civică și erau închinat daruri pentru succesele cu acest caracter. Timotheos din Anaphe consultă oracolul din Delphi cu privire la locul potrivit construirii unui templu închinat Afroditei. El întreabă dacă este mai bine să se consulte cu cetățenii. Zeul răspunde că ar trebui să ceară părerea în sanctuarul lui Apollo, iar când ridică templul, îi cere să scrie decretul orașului, iar oracolul și cheltuielile să fie menționate pe o piatră⁵⁵. Apollo este moștenitorul manticilor Geei. El nu dezvăluie viitorul, ci mai degrabă arată calea cea bună: „orașele își trimit și ele teorii (ambasadori sacri) pentru a cere părerea zeului cu privire la o declarație de război sau la întemeierea unei noi colonii”⁵⁶.

3. TEMPLE ȘI ORACOLE

Atunci când avem în vedere activitatea oraculară, nu este suficientă parcurgerea ritualurilor pentru a înțelege funcția și valoarea sa culturală. Accepțiunile oracolului se referă nu doar la act, ci și la spațiu, ambele fiind sacralizate prin credință.

Pe de o parte, omul arhaic împărțea destinul ciclic care implică etapele naștere–moarte–renaștere. Având o puternică încredere în influența strămoșilor și în voința zeilor, comunitatea se folosea de sacrificiile primordiale pentru a repara sau pentru a îmbunătăți viața de pe pământ. În acest fel, indivizii încercau să evite nenorocirile trimise de zei. Pe de altă parte, omul arhaic nu putea trăi fără acte de transcendere către zei. A trăi în lume presupune tocmai consacrarea spațiului material și deschiderea către lumea zeilor. Drept urmare, omul comunică în permanență cu lumea de dincolo, creând pe pământ oglinda universului ordonat și organizat, propriu zeilor.

Dat fiind faptul că în această lucrare atenția este îndreptată asupra spațiilor care favorizează visul profetic, apare încă de la început o problemă care nu ne îngăduie să stabilim cauza și efectul. Credința în puterea zeilor are puterea de a sacraliza locul, fiind menținută astfel credința că Zeus își poate trimite mesagerii

⁵³ Esther Eidinow, *op. cit.*, p. 43, nota 15.

⁵⁴ Herodot, *Histories*, trad. G. C. Macaulay, volum disponibil pe www.gutenberg.org.

⁵⁵ Joseph Eddy Fontenrose, *The Delphic Oracle: Its Responses and Operations. With a Catalogue of Responses*, University of California Press, 1978, p. 261.

⁵⁶ Pierre Lévêque, *Aventura greacă*, trad. Constanța Tănăsescu, vol. I, Meridiane, București, 1987, p. 352.

către aceste lăcașuri de cult. Drept rezultat, spațiul sacru al templului favorizează pătrunderea mesajelor de la zeu în somnul celui sosit la sanctuar. Desigur, pentru omul arhaic caracterul oracular al templelor este neîndoielnic. Totuși, între credință și evenimentele miraculoase este o relație de interdependență care face imposibilă, dar și neimportantă înțelegerea lumii magice prin căutarea răspunsurilor ce corespund dificultăților asimilate de problema cauză–efect.

În continuare, temele centrale vor fi *spațiul sacru* și *consacrarea* care îi survine prin ritual. În acest fel, atenția se va opri asupra lăcașurilor de cult în care se desfășoară incubajia sau alte activități ritualice menite să provoace visul profetic. La final, se va observa că sacralizarea se referă în speță la locul interacțiunii dintre divin și uman. În lipsa acestei interdependențe, nu ar fi posibilă conservarea credințelor care vizează spațiul sacru și activitățile de tip oracular.

3.1. Geografii sacre

Mitologia a creat numeroase geografii sacre, cultivând ideea că lumea zeilor poate fi adusă pe pământ prin intermediul templelor, care sunt noduri sau instrumente de comunicare între cele văzute și cele nevăzute. Ceea ce este profan, poate fi sacralizat prin repetarea hierofaniilor:

„Locul se transformă, astfel, dintr-un izvor nesecat de forță și sacralitate care îngăduie omului, prin simplă pătrundere în el, să capete din această forță și să se împărtășească din această sacralitate.”⁵⁷

Însăși apariția templului de la Delphi reprezintă un eveniment mitic. Legenda spune că acesta a fost locul ales de Gea și de șarpele ei, Python, în vederea colonizării. Încă din timpuri mitice, simbolismul șarpelui este în strânsă legătură cu imaginea haosului. Șarpele (sau fiara) trebuie distrus pentru a se putea produce actul creației, eventual concretizat în începutul lumii și al stabilirii ordinii. Se spune că Apollo omoară șarpele pentru a-și însuși înțelepciunea acestuia, urmând astfel să devină stăpânul oracolului. Nașterea pythiilor și a pythicilor (jocuri funebre desfășurate în onoarea șarpelui) sunt prelungiri ale actului sacru. Delphi, asemenea oricărui templu, este considerat buricul pământului. Se mai spune că Zeus și-a trimis doi vulturi să zboare din câte o parte a universului, iar întâlnirea lor s-a produs în acest loc, marcând prin aceasta mijlocul lumii. Templul este construit în centru tocmai pentru că, fiind repetarea Creației Lumii, aici „se găsește izvorul oricărei realități și deci a energiei vieții”⁵⁸

Peisajul din preajma templului lui Asclepios explică, deopotrivă, asocierea naturală cu sacrul. Izvoarele magice din proximitate favorizează îmbăierea care precedă sacrificul, ajutând la purificare și investirea cu puteri magice.

⁵⁷ Mircea Eliade, *Tratat de istorie a religiilor*, trad. Mariana Noica, Humanitas, București, 1992, p. 338.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 345.

3.2. Consacrarea spațiului

Ansamblul cultural este menținut de activități de sacralizare periodică a locului, fondate pe narațiunile despre începuturile lumii. Acest sistem de asocieri stabilite în privința peisajelor și a evenimentelor fondatoare dau semnificație unei culturi, astfel că miturile și legendele schimbă percepția omului asupra locului, atribuind valențe sacre variate. Întrucât acestea sunt menținute prin credință la nivelul comunității, formează și structurează trăsăturile respectivei culturi. Narațiunile susțin atât apariția, cât și dezvoltarea formelor de relief, iar experiența omului reflectă înclinația de a imita lumea zeilor, deci participarea la recrearea evenimentelor acceptate de comunitate ca fiind necesare și importante. Credința omului arhaic în acest tip de evenimente privilegiate are puterea de a consacra spațiul. Apelând la sistemul de concepții religioase și imagini cosmogonice formulat de Mircea Eliade, ne vom apropia de înțelegerea atitudinii omului arhaic față de sacralizarea spațiului, indiferent că vorbim despre cel locuit (casa) sau despre templu și alte locuri sacre. Pentru că în această lucrare templul ocupă un loc central – aici fiind practicată incubația –, studiul va avea în vedere principiile care stau la baza ridicării templului, dar și a sacralizării lăcașului de cult.

Aducând laolaltă patru concepții religioase, Mircea Eliade formulează „sistemul Lumii”, care constă în: (a) *locul sacru ca ruptură în omogenitatea spațiului*, (b) *ruptura ca deschidere și trecere cer-pământ*, (c) *Axis mundi – instrument de comunicare* și (d) *lumea pământenilor care se întinde în jurul axei*. Avem, așadar, o geografie sacră, căreia îi corespunde un anumit simbolism. Prin această corespondență neîntreruptă dintre sacru și profan, omul are acces concomitent la realitatea vizibilă și la aceea de ordin superior. Urmând sistemul menționat, cele patru elemente pot fi lesne suprapuse culturii Greciei Antice, puternic influențată de magic și religios.

(a) *Locul sacru ca ruptură în omogenitatea spațiului*

Componenta care asigură și condiționează sacralizarea spațiului este *nostalgia originilor*, deci acea dorință a omului de a se întoarce la lumea divină și la începuturile lumii. Casa și templul răspund acestei nevoi, prin faptul că ele imită casa zeilor⁵⁹. Regăsind prezența activă a zeilor, prin intermediul sanctuarului, miturile sunt actualizate, iar spațiul este sanctificat periodic. Odată cu reproducerea universului divin în microcosmosul casei, al templului sau chiar prin purificarea corpului – care constituie deopotrivă un centru –, omul participă la viața sacră, comunicând în permanență cu zeii. Așadar, individul descoperă locul ales demult de divinitate, urmând să îl consacreze prin rituri, iar acest lucru va menține sacrul în viața sa. Drept urmare, omul echivalează în corpul altarului lumea sa pieritoare, integrând timpul finit în cel etern. Ritualul funcționează ca medium, iar importanța sa este conturată datorită repetitivității. Fiind fundamentat pe distrugere și sacrificii

⁵⁹ Mircea Eliade, *Sacru și profanul*, trad. Rodica Chira, Humanitas, București, 1992, p. 63.

sângeroase, templul devine casa zeului. Aceste acțiuni încărcate de simbolism sunt reproduceri ale luptelor primordiale, întrucât zeul construia în același mod lumea. Drept urmare, omul își construiește casa sau templul în același chip⁶⁰.

(b) *Ruptura ca deschidere și trecere cer-pământ*

Este nevoie de locuri care, prin sacralizare, să devină suportul prin care zeii să își manifeste voința. De fiecare dată când repetă cosmogonia (ridicând o casă sau un templu), omul religios se socotește contemporan cu zeii. Sărbătoarea și consacrarea reprezintă însăși sacralizarea existenței umane, plasată în dimensiunea sacră a vieții. Templul permite comunicarea cu zeii pentru că reprezintă *ușa*: prin ea, omul poate urca spre zei sau zeii coboară pe pământ pentru a asculta cerințele muritorului. Sanctuarul este prin excelență o *imago mundi*: „Acolo, în incinta sacră, comunicarea cu zeii devine posibilă; prin urmare, trebuie să existe o «ușă» spre înalt, prin care zeii să poată coborî pe Pământ și omul să poată urca, simbolic, spre Cer”⁶¹.

(c) *Axis mundi – instrument de comunicare*

Întorcându-ne la accepțiunile templului, tema centrului este deosebit de importantă. Templul este construit în centru tocmai pentru că, fiind repetarea Creației Lumii, este locul în care se instaurează timpul și spațiul. În templu „se găsește izvorul oricărei realități și deci al energiei vieții”⁶². Templul, în sine, reprezintă centrul lumii. Ca loc al deschiderii, este locul prin care trece *axis mundi*.

(d) *Lumea pământenilor care se întinde în jurul axei.*

A sacraliza implică, așa cum am arătat, oferirea de jertfe. Sacralizarea, însă, se referă în special la locul interacțiunii dintre divin și uman, la locul în care este prilejuit și săvârșit actul jertfei, deci în interiorul sau în preajma sanctuarului sau a templului. Ritualul leagă cele două căi de a percepe timpul și dimensiunea socială. Făcând din ordinea socială una naturală și eternă, omul se apropie de zei, fiind mai clar stabilite coordonatele care separă sacrul de profan, *axis mundi*. Orientarea în omogenitatea spațiului se produce ca urmare a înălțării sanctuarului. Teritoriul care înconjoară stâlpul sacru sau templul este socotit apoi drept lumea noastră, a muritorilor, în Centru. Se observă că omul arhaic tinde să trăiască în spațiul deschis și înalt, unde se produce ruptura cer-pământ, nu doar pentru a se ști aproape de zei, ci pentru a avea certitudinea că, aflându-se în preajma templului, dimensiunea existenței sale de muritor poate fi extinsă. În acest fel, el poate trăi într-o lume divină, în casa asemănătoare casei zeilor, regăsind timpul sacru și originea, câtă vreme locuiește în centrul lumii.

După ce a fost parcursă succint zona în care timpul mitic și cel social se întrepătrund, nu este dificil de observat că omul arhaic utilizează continuu procesiunile

⁶⁰ *Ibidem*, p. 26.

⁶¹ Mircea Eliade, *Sacrul și profanul*, p. 26.

⁶² *Idem*, *Tratat de istorie a religiilor*, p. 345.

religioase pentru a menține active credințele conservate de tradiție. Geografiile sacre, activitatea ritualică și credința în schimbările produse de respectarea sau de ignorarea obiceiurilor creează în acest spațiu o nevoie continuă de confirmare din partea zeilor. Divinitatea nu ignoră eforturile muritorului de a reintegra comunitatea din care face parte în timpul de aur al umanității. O concluzie care se impune în urma traversării specificului oracular în cazul experienței onirice este că grecul antic aspiră atât de mult să pătrundă timpul și spațiul sacru al zeilor, încât visul îi permite cel mai mult acest tip de apropiere de lumea transcendentă. Marcând ca centru templul, orice ritual bine înfăptuit în preajma centrului lumii va reuși să modeleze viața din stare de veghe. Fie că ne referim la domeniul social, fie că observăm implicațiile politice sau medicale, năzuințele omului arhaic reușesc nu doar să conserve tradiția, dar și să aproprieze, într-adevăr, eternitatea zeilor, printr-o experiență religioasă plenară.

BIBLIOGRAFIE

- Aristotel, *Parva naturalia*, trad. Șerban Mironescu și Constantin Noica, Editura Științifică, 1972.
- Artemidoros, *Carte de tâlmacire a viselor*, trad. Mariana Baluta-Skultéty, Polirom, Iași, 2001.
- Berger, Peter L. și Luckmann, Thomas, *Construirea socială a realității*, trad. Alex. Butucea, Editura Art, București, 2008.
- Cox, G. W., *Tales of Ancient Greece*, J.M.Dent & Sons Ltd, London, 1927. Sursa: www.archive.org/https://ia801406.us.archive.org/19/items/talesofancientgr00coxgrich/talesofancientgr00coxgrich.pdf
- Douglas, Mary, *Implicit meanings: Selected essays in Anthropology* (2nd edition), Routledge, Londra.
- Durkheim, Émile, *Formele elementare ale vieții religioase*, trad. Magda Jeanrenaud și Silviu Lupescu, Iași, Polirom, 1995.
- Diels, H. și Kranz, W., *Die Fragmente der Versokratiker*, Weidmann, Berlin, 1951.
- Eidinow, Esther, *Oracles and curses and risk among the ancient greeks*, Oxford University Press, 2007.
- Eliade, Mircea, *Sacru și profanul*, trad. Rodica Chira, Humanitas, București, 1992.
- Eliade, Mircea, *Tratat de istorie a religiilor*, trad. Mariana Noica, Humanitas, București, 1992.
- Finley, M.I., *Vechii greci*, trad. Emil Condurachi, Editura Eminescu, București, 1974.
- Fontenrose, Joseph, Eddy, *The Delphic Oracle: Its Responses and Operations. With a Catalogue of Responses*, University of California Press, 1978.
- Georgescu, Florin, *Medicină-om-religie*, Editura Medicală, București, 1987.
- Herodot, *Histories*, trad. G. C. Macaulay, volum disponibil pe www.gutenberg.org.
- Hesiod, *Opere, Nașterea zeilor (Teogonia). Munci și zile. Scutul lui Heracles*, trad. Dumitru T. Burtea, Univers, București, 1973.
- Hollinshead, Mary, B., „«Adyton», «Opisthodomos» and the Inner Room of the Greek Temple”, în *Hesperia: The Journal of the American School of Classical Studies at Athens*, Vol. 68, No. 2 (Apr. – Jun., 1999). Sursa: <http://www.jstor.org/stable/14837>.
- Homer, *Iliada*, trad. G.Murnu, Editura de stat pentru literatură și artă, București, 1955.
- Homer, *Odiseea*, trad. George Murnu, Univers, București, 1971.
- Lennig, Robert, *Traum und Sinnestäuschung bei Aischylos, Sophokles, Euripides*, Omnia-Organisation, Berlin, 1969.
- Lévêque, Pierre, *Aventura greacă*, trad. Constanța Tănăsescu, vol. I, Meridiane, București, 1987.
- Luis T. Melgar Valero, *Mari profeții ale istoriei*, trad. Andreea Bărzoiu și Alina Țiței, Polirom, Iași, 2010.
- Platon, *Opere V, Republica*, trad. Andrei Cornea, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1986.
- Platon, *Opere VII, Timaios*, trad. Andrei Cornea, Editura Științifică, București, 1993.
- Platon, *Phaidon*, trad. Petru Creția, Humanitas, București, 1994.
- Rachet, Guy, *Tragedia greacă*, trad. Cristian Unteanu, Univers, București.