

ÎNSEMNĂRI FILOSOFICE

PROLEGOMENE LA O METAFIZICĂ A VISULUI

RADU CERNĂTESCU

Universitatea de Vest din Timișoara

Prolegomena to a Metaphysics of Dreaming. From *Scipio's Dream* to Byron's *Dream*, a metaphysics of dreaming fueled humanity with the courage to explore the realm beyond reason, making dreams and visions an affective center of a different and irrational universe. In this paper, I will discuss the signs that trust in dream gnosis has left throughout history, from antiquity to the modern times, showing how the intersection of the *Renaissance* with Jewish mysticism made the prophetic tradition a branch of occult philosophy and also from the man as viewed in Ancient Mysteries an incurable dreamer. When used in literature, this technique to raise man to the sky gave rise to the romantic current, the very peak of the metaphysics of dreams, where dreaming meant genius and clairvoyance, and the romantic poet could say, like all mystics, that "the outside-closed eye, inside becomes awake" (M. Eminescu).

Keywords: dream gnosis, Dante, Kabbalah, occult philosophy, romanticism

INTRODUCERE

Pentru omul modern, spaima de tot ce există dincolo de rațiune, sau cum o spune Hegel, teama de a gândi dincolo de rațiune (*speculatio sine officio rationis*), a ajuns să ia forma unui sindrom cultural. De la Polyphemus, ciclopul lui Homer, încoace, omul a dus o luptă eroică cu proprii demoni, făcând din literatură un loc de eviscerare a unei precarități ontologice și din filosofie o formă de vindecare de demonii personali. Hipnagogia, starea dintre somn și veghe, a fost făcută mereu răspunzătoare de această frică atavică de tot ce este irațional. În încercarea lui de a opri invazia iraționalului, Platon ajunsese să creadă că visul este un defect de percepție, identic cu nebunia. La rândul său, Aristotel, cel din *De somno et vigilia*, spunea că visul nu ar fi decât un reziduu senzorial. Iată două cazuri, ilustre, de inadecvare a Doamnei Logica la experiența onirică și la fantasmalele ei, care au ca singur cusur că nu pot fi îndesate în concepte și nici arse pe rug. Urmând tradiția aristotelică, de a minimaliza tot ce nu poate fi măsurat de simțuri, omul modern a ajuns să creadă, cum o spune Freud, că visul nu este decât o secreție fiziologică a creierului uman. Tot frica de irațional a făcut din oniologie o disciplină nefrecventabilă și din oniromant un șarlatan. Noroc cu simbolismul difuz pe care Jung l-a identificat în subconștientul colectiv, amintindu-i omului modern că ființa

umană nu este doar *homo rationalis*, ci și un *homo irrationalis*, cel care încă mai crede că visele sunt menite să spună ceva cu forța unor viziuni. De la *Oneirokritica* lui Artemidoros din Efes și până la, să zicem, *Magia dei sogni* a lui Francesco Monte, o literatură marginală a încercat să țină monștrii hipnagogiei sub o cheie mito-simbolică, devenind ultima redută a acestui *homo irrationalis* ce încearcă să recupereze un sens de pe tărâmul fantasmelor, încă de pe vremea când a le descifra mai însemna ceva.

SOMNIVM SCIPIONIS, GHID DE INTRARE ÎN VISUL ORACULAR

Omul antic, prin vocea lui Macrobius, cel din interpretarea la *Somnium Scipionis* al lui Cicero, a crezut în alcătuirea duală a visului, o parte fiziologică, subsumată experiențelor diurne, alta prin care spiritul trece dincolo de spaime, până la senina similitudine ce îl așteaptă în cer. Despre etica lumii fantasmelor și despre morala spiritelor (*phantasmata et visio*) este acest *Vis al lui Scipio*, prin care Cicero a încercat să ne spună că esența omului este o viață desprinsă de trup. Speranța transgresării limitelor umane prin somn și viziuni a dat Greciei Marile Mistere, cele care făceau din trezirea în vis (*insomnium*) și din deșteptarea vederii profetice un cult dedicat zeiței Artemis, sora geamănă a lui Apollo și a luminătoarei rațiuni. Foarte curând, lumea materială a devenit atât de înfricoșătoare încât speranța omului a devenit înălțarea spirituală (*exaltatio*) deasupra ei, cu cât mai înaltă, cu atât mai căutată de omul înțelept. Exaltarea omului ce poate comunica prin somn cu zeii a dus faima visului oracular (*oraculum*) până în vremea erudiților renașcentiști, când alergarea după himere era numită *philosophia perennis*, iar visul devenea o tehnologie de ridicare la cer. Nu întâmplător, Marsilio Ficino¹ și Girolamo Cardano² s-au preocupat de *Visul lui Scipio*, mai exact, de minunata interpretare a lui Macrobius, ducând faima (con)textului ciceronian până în preajma teologiei și făcând din el un arhetip al accederii la cunoașterea dintâi.

În fragmentul *Somnium Scipionis*, prezent în *De re publica* (VI, 9–29), Cicero imaginează un vis aparent banal, dar care disimulează sub forma unei parabole, cum spune Macrobius, toată esența religiilor de mistere și ceva mai mult, încrederea că omul este nu doar trupul sub care se arată celor din jur, ci și ceva ce rămâne nemuritor (*imortalem*)³. La sosirea în Africa, înaintea celui de-al treilea război punic, generalul roman Scipio Aemilianus are un vis oracular. El își visează aneștrii, pe bunicul său, Scipio Africanul, și pe tatăl său, care îl călăuzesc prin cer

¹ V. M. Ficino, *Epistolarum*, VI, scrisoarea: *Marsilius Ficinus Reverendissimo in Christo Patri et Domino a suo D. Ioanni Cardinali Aragonio Ferdinandi Regis serenissimi filio suppliciter se commendat*, în Marsilio Ficino, *Opera... omnia, omnium artium & scientiarum, majorumque facultatum multifaria cognitione refertissima*, t. 1, Basilea, ex officina H. Petrina, [1576], p. 816.

² V. G. Cardano, *Dialogus Hieronymi Cardani et Facii Cardani ipsius patris*, în G. Cardano, *Opera omnia*, t. I, Lvgdvni, Sumptibus Io. A. Hvgvetan et M. A. Ravavd, 1663, pp. 637–640.

³ Cf. Macrobius, *De somnio Scipionis*, I, 18, *vide et Cicero, Somnium Scipionis*, 26.

pentru a-i arăta alcătuirea universului întreg, făcându-l să înțeleagă că lumea este guvernată de un zeu suprem (*princeps deum*), cel spre care e condamnat să alerge sufletul nemuritor (*animus sempiternus*)⁴. Pentru că acolo, *in deum*, omul își găsește locul care i se cuvine și care se numește fericirea eternă (*aeterna felicitas*). Drumul însă nu este ușor, o etică a înălțării prin vis îi impune celui cutezător să studieze mai întâi cele divine (*divina studia*) și nu la urmă, să poarte mereu în inimă lumina spiritului țării (*patriae lumen animi*).

Parabola lui Cicero va deveni de-a lungul timpului un ghid de intrare în visul oracular. La el se vor întoarce toți misticii care căutau ca prin somn să se desprindă de cacofonia vieții diurne și să urce pe scara ocultă ce duce până la armonia sferelor cerești. Iată de ce, atunci când va scrie *De occulta philosophia* (1533), exhaustivul compendiu al vechilor arte oculte, valabil și azi, Agrippa nu uită să dedice un întreg capitol visului vizionar, demontând aici mecanismul extazei onirice și spunând că visul ascunde un mare mister, posibilitatea de a accede la revelația mistică. O spusese deja Avicenna, în capitolul II, din *Al-Nafs* (Mintea)⁵, și e ciudat să vezi cum toți misticii au făcut din vis centrul universului lor. Momentul extazei onirice, explică Agrippa, nu ar fi decât percepția unui influx celest (*coelestium influxu*), receptat în somn de spiritul fantastic (*spiritu phantastico*)⁶ ce rezidă în fiecare din noi. Fără acest influx ce transcende lumea diurnă, visul nu ar fi decât insomnie și chin. Da, a fost o vreme când *homo irationalis* coabita în pace și armonie cu *homo rationalis*...

„ȘTIINȚA VISELOR” SAU DESPRE CUNOAȘTEREA UNUI UNIVERS FĂRĂ MARGINI

Intitulat *De divinatione quae per somnia fit*, capitolul în care Agrippa tratează despre visul oracular a devenit material de referință în filosofia ocultă, făcând din oniromanție o disciplină încă frecventabilă și legând definitiv visul de cunoaștere, cunoașterea de magie, și magia de dogma Înaltei Tradiții. Condensând în câteva pagini întreaga tradiție mistică bazată pe gnoza onirică, Agrippa a ținut să reamintească omului avid de cunoaștere că oniromanția a influențat nu doar tradiția filosofiei, dar și pe marii teologii (*philosophorum traditionibus et theologorum autoritatibus*)⁷.

Ideea că visul ar fi o formă de cunoaștere a unui univers aflat dincolo de simțuri va fi resuscitată cu surle și trâmbițe de hârtie de mișcarea New Age, care de pe baricadele iraționalului, a pus Occidentului întrebarea, desprinsă parcă dintr-o

⁴ Cf. Cicero, *op.cit.*

⁵ A.A. Avicenna, *Al-nafs men al-sheaf*, editor Hasanzadeh Amoli, Qom, Alam al Islami Press, 1996, p. 235–249.

⁶ Cf. H.C. Agrippa, *De occulta philosophia libri tres*, t. I, Lvgdvni, apud G. & M. Beringos fratres, 1550, p. 136.

⁷ *Loc cit.*

retorică *gospel*, dar firească într-o lume ce se mândrea cu lapidarea propriilor zei: „Mai poate Dumnezeu să ne vorbească prin vise?” Răspunsul⁸ pe care l-au dat corifeii New Age a fost menit să vorbească de o ciudată asemănare între divinitate și un „Supra Ego”, componenta umană care ar fi responsabilă, în opinia mai mult exaltată decât avizată a teosofiei, de calitățile clarvăzătoare și mediumnice. Am spus „ciudată” fiindcă asemănarea pomenită mai sus era menită să-i amintească omului modern de o vreme când oniromantul era cinstit ca hierofant de mistere, iar visul încă mai păstra elocința cuvântului divin.

În Evul Mediu, unul dintre animatorii credinței în gnoza onirică a fost Boethius din Dacia. În *De somniis*, filosoful danez preia de la Cicero ideea despre determinarea ce există între știința viselor (*scientia somnialis*)⁹ și cunoașterea universului fizic, idee reluată și de contemporanul său, Sf. Albertus Magnus. Boethius mai adăugă însă ceva, că esența gnozei în vis este o călătorie (*peregrinatio*), un drum pe care cel ce visează îl face până la bolta cerească și înapoi, atras de lumina celui mai înalt bine (*summum bonum*), ca de un substitut al celei mai înalte cunoașteri. Concluzia călugărului dominican va rămâne însă în limitele gândirii aristotelice, limitată la simțuri, el refuzându-i visului orice valență oraculară: „Dintre toate visele care ne apar în timp ce dormim, unele sunt în noi prin fantasmă primite în stare de veghe și păstrate în sufletul nostru, altele sunt făcute în noi prin imagini (*per idola*) formate de imaginația noastră din timpul somnului, în timpul pătimirilor sufletului sau trupului (*apud passiones animae vel corporis*). Dar nu putem ști ce urmează prin intermediul viselor, nici prin visele făcute în primul mod, nici prin cele rezultate prin a doua cale, pentru că imaginația nu știe nimic în privința viitorului. Prin urmare, imaginea care se formează în noi în timp ce dormim nu este ceva ce vine din viitor. Deci, asemenea apariție în vis (*apparitio somnialis*) nu ne poate conduce la cunoașterea evenimentelor viitoare”¹⁰.

O INTERPRETARE ONIRICĂ A COMEDIEI DANTEȘTI

Despre Boethius din Dacia se spune că a fost admirat de Dante, existând voci¹¹ care susțin că prețuirea florentinului ar fi mers până la calcuri lingvistice. În opinia mea, misticismul dantesc nu are nimic în comun cu nihilismul filosofului danez, iar împrumuturile, atâtea câte sunt, se cer reduse la, cel mult, gramatica poetică dezvoltată de Dante în *De vulgari eloquentia*. Altele sunt împrumuturile ce susțin eșafodajul ideatic al poemei florentinului, începută (de reținut) prin 1304 și

⁸ H.P. Blavatsky, *Discussions on the Stanzas of the First Volume of The Secret Doctrine*, Los Angeles, Theosophy Co., 1923. p. 68.

⁹ Cf. Boethius Dacius, *De somniis*, I, în *Corpus Philosophorum Danicorum Medii Aevi*, t. VI pars 2, editor N.G. Green-Pedersen, København, Gad, 1976, p. 331.

¹⁰ *Loc. cit.*

¹¹ V. M. Shapiro, *Dante and the Grammarians*, în „Zeitschrift für romanische Philologie”, No. 5–6/1989, p. 498–528.

terminată cu puțin înainte de moartea lui. Pentru a le identifica, e necesar să amintim că, încă din primul cânt, Dante plasează întreg periplul inițiat pe tărâmul visului, el afirmând că tot ce urmează nu este decât o gnoză în vis ce se întâmplă într-un „somn adânc (*pien di sonno*)”, când eroul pierde fără să vrea „dreapta cărare (*verace via*)”¹². Amănuntul e menit să mute întreg parcursul eroului *Comediei* pe tărâmul aparițiilor și al fantasmelor, acolo unde, cum va spune Marsilio Ficino mai târziu, în epistola către prietenul său Bembo, iluzia capătă consistența unei salvări divine (*in somnis olim praevider divinitus salvatasti*)¹³. Să reținem, așadar, că visul subversiv al antichității ajungea prin Dante în vremea lui Ficino ca un vector de ridicare a omului la cer. Nimic nu mai amintește acum de hipnagogia „fiziologică” teoretizată de Aristotel și copiată de Boethius. Totul este viziune și univers dezmarginat. Cât despre „dreapta cărare” menționată peiorativ de Dante, sintagma pare să funcționeze aici ca o poetică și peiorativă trimitere la interpretarea „dreaptă”, strict „fiziologică” a visului, teoretizată de Stagirit. Pe această „dreaptă cărare”, care începe și se sfârșește în subconștient, a pășit Boethius din Dacia în încercarea lui de a nu se abate de la teoria magistrului său, care limita visul la o definiție strict „senzorială” și gnoza onirică la percepții ale lumii din jur.

Spre deosebire de teoria fantasmelor născute din subconștient, visul lui Dante pare mai aproape de teoria neoplatonică a visului, cea care, prin Plotin și prin Origene, a făcut din vis un instrument de re-creare a lumii, de aducere la limpezimea dintâi și la adevărata ei funcționalitate, a întoarcerii omului printre zei. Visul ca viziune extatică, cum detaliază Agrippa, necesită înainte de toate un spirit fantastic (*spiritu phantastico*) și un influx celest (*coelestium influxu*) și el poate face din omul obișnuit un poet. Acest spirit fantastic ce rezidă în omul rațional aduce cu daimonul lui Plotin, ca un intermediar al uniunii cu divinitatea (*henosis*) prin sacralul vehicul al visului, el inspirându-i omului anagogiile oraculare și viziunile ce sunt foarte asemănătoare cu viziunile poezilor. Această lume a visului, văzută și înțeleasă doar de poeți, avea la Plotin valențe oraculare, căci sensibilitatea poetului avea aceeași natură cu sensibilitatea mediumnică, iar metafora nu era decât alt nume, profan, al unei viziuni.

De aici, din poetizarea profeției s-a dezvoltat mistica medievală a lui Anselm și Hugh de Lorraine, care au făcut din vis substanța umbrei și din viziune viața adevărată a omului mistic. Tot de aici a pornit și goana după metafore profetice la care au participat mulți exegeți ai poemei dantești, porniți cu avânt în aflarea unor așa-zise sensuri profetice în textul florentinului, de parcă spiritul critic ar putea măsura niște năluci. Pe cei interesați de o lectură în cheie profetică a *Divinei Comedii*, amintim aici studiul lui Robert Paul Wilson, *Prophecies and Prophecy in Dante's Commedia*, apărut în 2008 la Florența.

¹² Dante, *Inf.*, I, 11–12.

¹³ M. Ficino, *Epistolarum*, VI, Scrisoarea *Marsilius Ficinus Florentinus a Bernardo Bembo Doctori et equiti Venetorum Oratori clarissimo*, în *op. cit.*, p. 828.

VISUL ÎN MISTICISMUL IUDAIC

Se pune, firesc, întrebarea de unde a apărut toată această încredere oarbă în forța oraculară a visului, încredere din care Dante a făcut un arhetip poetic de ridicare a omului la cer?

Pentru a răspunde, trebuie să mergem în Spania, acolo unde apărea cu doar câțiva luștri înainte ca Dante să înceapă lucrul la poema sa ceea ce numim astăzi cartea fundamentală a misticismului iudaic: *Sepher ha-Zohar* (*Cartea Splendorii*). În tradiția iudaică, visul avea deja un statut privilegiat. *Talmudul* (*Taanit* 23a) ne spune povestea „dreptului” Honi ha-Meagel care a fost atât de încrezător în mântuirea tuturor visătorilor, anunțată de *Psalmul 126*, încât a părăsit lumea acesta și s-a retras timp de 70 de ani în vis.

Însă povestea cu adevărat exemplară pentru importanța visului în iudaism o găsim în *Tanach*, în biblia ebraică, mai exact în cap. II din *Cartea Profetului Daniel*. Este vorba de pasajul cunoscut sub numele de Visul lui Nebucadnețar. Tulburat de un vis ciudat, regele Babilonului poruncește să fie chemați toți „magicienii, descântătorii, vrăjitorii și astrologii caldeeni” din regat, nu doar pentru a-i tâlmăci visul, dar și pentru a-i spune ce a visat. Evident, nimeni nu s-a încumetat. Înfuriat, Nebucadnețar „a poruncit ca toți înțelepții din regat să fie omorâți”. Când să fie pusă în aplicare pedeapsa, iată că vine și evreul Daniel, căruia „misterul i-a fost descoperit într-o viziune” nocturnă. Povestea este menită să arate nu doar cât de puternică a fost tradiția oniromanției în iudaism, dar și că tâlmăcirea viselor era pusă de evrei mai presus de toate celelalte științe magice cunoscute până atunci: magie, vrăjitorie, descânțete, astrologie. Mai mult, pasajul ne arată că omul antic credea cu puterea unei religii că visele comunică între ele pe tărâmul viziunilor, teorie din care Kabbala a făcut o axiomă și un mare mister.

În timpul somnului, potrivit unui *midrash* din *Zohar*, doar 1/60 din suflet, reprezentându-l pe rudimentarul *nephesh*, pe „sufletul impur”¹⁴, rămâne în trupul adormit, în vreme ce restul de 59 de părți, reprezentându-l pe vizionarul *ruah* (spiritul), se înalță până în Grădina Edenului pentru a comunica direct cu Dumnezeu. Teoria acestei ascensiuni făcută în vis explică și viziunea dantescă din misteriosul cânt XXIII din *Paradiso*, unde „ceru-ntreg se limpezi pe rând” și pelerinul ajunge să vadă „grădina cea frumoasă/ ce-n razele lui Crist aci-nflorește”. Este pasajul în care Dante face cea mai mare risipă de elemente nepoetice: exclamații, elipse, onomatopee, ca pentru a sugera starea de uimire, acea *extasis menti* a misticilor, când mintea umană nu mai poate cuprinde în cuvinte măreția unei viziuni, sau cum plastic spune Dante, când „mintea mea... făcută mai mare, și-a ieșit din sine (*la mente mia... fatta più grande, di se stessa uscì*)” (*Par. XXIII, 43–44*).

Dacă lui *nephesh* omul îi datorează visele confuze, cele legate strict de fiziologia subconștientului, *ruah* îi dă minții, spune Kabbala, cheia ce deschide cele

¹⁴ *Sepher ha-Zohar*, I, 10, în ediția Jean de Pauly, vol. I, Paris, E. Leroux, 1906, p. 59.

mai înalte mistere din univers. În buna tradiție ciceroniană, visul vizionar al kabbalei transgresează lumea lui *nephesh* și accede până la alcătuirea universului întreg, omul înțelegând acum, privind cu ochii închiși, că lumea este guvernată de un zeu suprem. Și la Dante, finalitatea ascensiunii era bolta cerească, acolo unde peregrinul ajungea să vadă îndeaproape cum soarele aprinde o mie de lămpi (*un sol che tutte quante l'accenda* – v. 29). Dincolo însă de viziunea astrologică, ajungem pe tărâm teologic, acolo unde viziunea Paradisului devine substanță strălucitoare (*la lucente sustanza* – v. 32), care nu este decât „umbra” lui Dumnezeu.

La finele oricărei experiențe onirice, trezirea omului întregește sufletul pentru încă o zi. De aceea evreul este chemat în fiecare dimineață să spună rugăciunea *Elohai Neshama* („Sufletul meu, Doamne, este pur...”), mulțumindu-i astfel lui Dumnezeu pentru încă o întregire a sufletului său și amintindu-i de „restauratorul sufletelor din trupurile care au murit”.

Talmudul, în tratatul *Berakhot* (55a), adaugă în marginea acestei tehnologii de ridicare a spiritului la cer că orice vis neinterpretat rămâne ca o scrisoare necită. Metafora era menită să facă din efortul de interpretare a viselor un scop și din hermeneutica lor o continuă căutare de sens. Pe aceeași pagină, Rav Yehuda atenționează însă că visele includ și multe aluviuni, interpretul având de ales cu atenție visele profetice de cele lipsite de sens. El trebuia să aștepte un semn că lumina spirituală vine din cer și încearcă să-i spună ceva. *Zoharul* explicitează, spunând că doar 1/60 din vise sunt profeții, restul nu sunt decât efectele nocturne ale simțirilor de peste zi. Dar cum poți să știi că o viziune îți este dată de cer și alta nu? Simplu, spun kabbaliștii. Visele care nu vor să fie ignorate revin noapte de noapte cu forța unei obsesii. Sau cum spune Dante, în același cânt XXIII: „Eram ca cei ce simțeau/ o viziune uitată ce se zbătea/ să revină în minte (*Io era come quei che si risente/ di visione oblita e che s'ingegna/ indarno di ridurlasi a la mente* – v. 51–53)”.

PRINCIPIILE HERMENEUTICII VISELOR

Din multele semne și dovezi că Dante s-a apropiat de mistica visului vizionar și de esoterismul kabbalei, redau mai jos un pasaj. El vorbește în principal de interpretarea textului polisemic, dar *mutatis mutandi*, mecanismul se poate aplica și visului profetic. În *Il Convivio* (Banchetul), compus pe la anul 1304, când poetul tocmai începea lucrul la *Commedia* sa, Dante ajunge să detalieze o normă a hermeneuticii iudaice: „scrierile trebuie înțelese ca expunând în principal patru sensuri. Primul este sensul literal, acesta e cel care nu trece dincolo de suprafața scriiturii, așa cum sunt fabulele poezilor. Următorul este cel numit alegoric, iar acesta este despre ce se ascunde sub mantia acestor fabule, fiind un adevăr expus printr-o frumoasă minciună [...] Al treilea sens este cel moral, acesta fiind sensul pe care profesorii ar trebui să încerce cu obstinație să îl descopere în scrieri, pentru profitul lor și al elevilor lor [...] Al patrulea sens se numește anagogic, însemnând

că trece dincolo de simțuri. El se întâmplă atunci când o scriere expune un sens spiritual înalt, care, deși este adevărat și în sens literal, trimite prin intermediul lucrurilor semnificate la înțeleșurile înalte ale gloriei eterne”¹⁵.

Pe filieră creștină, regula iudaică despre împătritul sens al scriiturii a ajuns la Sf. Ioan Cassian, cel din *Collationes* (XIV, 8), de unde norma polisemiei se va răspândi în toată teologia medievală, ortodoxă și catolică, deopotrivă, ca regula de aur a interpretării unui text sfânt. Prin Nicolas de Lyre¹⁶ și prin Pico della Mirandola¹⁷, catehismul construcțiilor polisemice va rezista în Occident până târziu, ca împătritul fel de expunere a Bibliei (*quadruplex modus exponendi Bibliam*). Demn de reținut, toată această tradiție polisemică apărea la Pico della Mirandola ca un împrumut direct din tradiția iudaică. În mod explicit, mirandulanul spune că teoria ar data din vremea lui Moise și că a ajuns la evrei din Egipt (*it est apud Hebraeos. Litteralis apud eos dicitur Pesat... et ante omnes Rabi Moses Aegyptius*)¹⁸. Abia acum, în acest context iudaizant, ne amintim că Pico a fost autorul unor ciudate *Conclusiones cabalisticæ* și că el a studiat kabbala cu rabinul Johanan Aleman ben Isaac...

Teoria despre împătritul sens al unui text apare enunțată explicit în „biblia” kabbaliștilor, în *Sepher ha-Zohar*, de unde ea s-a răspândit în întreg ocultismul occidental ca necesara interpretare polisemică a oricărui mister. Pe scurt, tradiția kabbalei ilustrează polisemia unui text inspirat prin acronimul PRDS (ebr. *pardes*, ‘paradis’), în care cele patru litere reprezintă câte un palier semantic. Astfel, litera P, de la ebr. *peshat*, ‘simplu’, indică sensul direct; R, de la *remez*, ‘aluzie’, evidențiază sensul alegoric; D, de la *derash*¹⁹, ‘a căuta’, reprezintă simbolismul superior; iar S, *sod*, ‘mister’, ilustrează sensul mistic, misterul revelator. Inițialele PRDS compun în această glosie cuvântul considerat quintesența esoterismului iudaic: *pardes*, ‘grădină, livadă’, „care nu este decât Shekina”²⁰, lumina lui Dumnezeu. În această grădină au intrat, ca urmare a unor vise revelatoare, cei patru rabini legendari pomeniți într-o parabolă din *Talmud*²¹. Întâiul, R. Ben Zoma, a uitat de pioșenie și, crezându-se egalul lui Hașem, s-a apropiat prea mult de „focul mistuitor” și a murit. Al doilea, R. Ben Azzai, a uitat de cumpătare, a gustat din toate poamele,

¹⁵ Dante, *Il Convivio*, II, 1, 2–6.

¹⁶ V. Nicolaus de Lyra, *Additiones supra Epistola Pauli ad Galathas*, 4, 3, în Nicolaus Lyranus, *Postilla super totam Bibliam*, t. IV, Nuremberg, A. Koberger, 1481, [s.p.].

¹⁷ V. G. Pico della Mirandola, *Apologia*, în G. Pico della Mirandola, *Opera omnia*, Basilea, 1557, t. I, p. 178: „Sicut enim apud nos est quadruplex modus exponendi Bibliam, litteralis, mysticus sive allegoricus, tropologicus, et anagogicus”.

¹⁸ *Loc. cit.*

¹⁹ R. Meir ben Gabbai, în *Tolaat Yaakov* (*Viermele lui Iacob*, 1560), schimbă tradiția zoharică și îl substituie pe *derash* cu *diin* (lege), în ideea că tradiția midrașelor împarte interpretările în morale (nivelul *remez*) și juridice (nivelul *diin*).

²⁰ *Sepher ha-Zohar*, I, 27, în ed. cit., p. 170.

²¹ *Haggiga*, 2, 1, 77a-77c.

s-a rătăcit și a înnebunit. Cel de-al treilea, R. Elișa ben Abuia, a tăiat lăstarii – cu sensul că n-a avut grijă de înțelesul ascuns al anagogiilor – și pomii lui din Paradis s-au uscat. Singur, Rabi Akiva „a intrat în pace și a ieșit în pace”. Cei patru rabini, glosează kabbala, reprezintă cele patru paliere ale interpretării mistice și arată că doar cel preocupat de înaltul mister (*sod*) și de înțelegerea lui se poate bucura în tihnă de grădina desfătărilor, care ne așteaptă la capătul oricărui vis revelator.

Renașterea italiană a receptat apologetic esoterismul iudaic, atracția culminând cu celebrele *Conclusiones cabalisticæ* (1486), tratatul prin care Pico della Mirandola a vrut să unească esoterismul iudaic cu fundamentele creștinismului, pentru a da ceea ce numim azi *cabala cristiană*, o religie nedogmatică menită să satisfacă atât exigențele teologilor creștini, cât și spiritul de libertate al filosofilor umaniști.

Odată cu această privire admirativă aruncată peste gardul dogmatic de către scriitorii creștini, a circulat între cele două religii, iudaică și creștină, o literatură care a secularizat teoria despre împătritul sens al misterului, disimulând, sub forma unei *frivolezza*, misterele care nu puteau fi spuse altfel. Un bun exemplu este poezia *giocosa* pe care o scrie Immanuel ha-Romi, zis Il Giudeo (c.1261–c.1332), în volumul său cunoscut sub numele de *Mahbarot* (Scrieri)²². Găsim aici, printre scrierile bardului comunității evreiești din Roma, o *mahashaba* intitulată *HaTofet vebaEden* (Iadul și Paradisul), poem care nu face decât să reia structural și filosofic intențiile *Comediei* dantești. Scris în chiar anul morții lui Dante²³, textul expune în stilul prozei ritmate a profețiilor biblice, reluată și de *oscura prosa rimata* a textului dantesc, teme și simboluri care trimit nemijlocit la *Divina Comedie*. Așa, de pildă, coborând în Infern, autorul evreu întâlnește acolo figuri de seamă ale tradiției iudaice, cu care el se întreține colocvial, cum o face și Dante în *Infernul* creștin, în timp ce în jurul vorbitorilor se derulează scene terifiante. Iar atunci când urcă la cer, pe *sulam Iaakov* (scara lui Iacob), împreună cu călăuza autorului, profetul Daniel, secvența pare o aluzivă trimitere la celebra *scala santa* pe care urcă Dante și călăuza lui, Vergilius: „Când am urcat pe cele mai înalte trepte ale Edenului – spune ha-Romi – văzut-am eu pe-acolo lucruri care mi-au trezit uimirea. Erau, de pildă, oameni ce întreaga viață fost-au nesățioase animale, răi 'nainte Domnului și răi cu semenii lor, și care murit-au în netrebnie, cu sângele curgându-le șiroaie și carnea transformată-n rană vie. Cu toate astea, parcă, ei radiau de fericire mai abitir ca stelele pe cer, de parcă atinseseră cu fruntea poala înaltului mister. Mi-am spus atunci 'n sinea mea: Iată, Domnul iertatu-le-a păcatul multora și mijlocitu-le-a urcarea tuturor la cer”²⁴.

²² *Sepher ha-Mahbarot Imanuel ha-Romi*, Brescia, Gershom ben Moses Soncino, 5252 [1491] [s.p.]; o ediție mai accesibilă: Kuștantina [Constantinopol], Eliezer Soncino, 5296 [1535].

²³ Autorul mărturisește în paragraful liminar din *Mahberet XXVIII* că, la data scrierii *Iadului și Paradisului*, el avea 60 de ani – cf. ed. Kuștantina, 1535 [p. 291].

²⁴ *Mahbarot Imanuel ha-Romi*, în ed. Kuștantina, 1535 [p. 304].

INTERPRETAREA KABBALISTICĂ A UNUI VIS ORACULAR

Atunci când, în secolul al XVI-lea, R. Chaim Vital scrie tratatul său despre vise, intitulat *Sepher Hachzeyonot* (Cartea viziunilor), lucrarea s-a vrut un cuminte jurnal de vise, kabbalistul notând atent ziua, anul și conținutul visului pe care l-a avut. Frapează nu atât exactitatea, cât strădania cu care visătorul caută să dea sens și utilitate viziunilor lui. Respectând o clasificare din *Talmud*, din tratatul *Berakhot*²⁵, Rabbi Vital împarte visele în patru categorii: visul de dimineață, visul pe care îl are un prieten despre tine, visul care se interpretează în interiorul unui alt vis și visul care conține o profeție. În visul profetic se pot întâlni, spune Rabbi Vital²⁶, și demoni și spirite angelice, dar visătorul nu are a se teme, căci toate viziunile vin de la Cel Binecuvântat. Mai mult, omul are nevoie de aceste viziuni opozitive, vine să completeze Abulafia, fondatorul kabbalei profetice, pentru a înțelege că vederea profetică transcende răul și binele și omul nu are de făcut decât o ieșire din trup pentru curățirea de spaima lui: „atunci sufletul meu s-a trezit și un suflu divin mi-a atins buzele. Un duh de sfințenie a palpitat prin mine și am văzut o mulțime de viziuni înfricoșătoare și altele minunate prin intermediul unor semne și minuni”²⁷.

În opinia lui Chaim Vital, visul nu are doar valențe profetice și poetice, el poate vindeca boli, poate deveni legătura telepatică dintre două persoane și, cel mai important, poate fi vocea viitorului. De aceea, visului îi poți pune întrebări, susține R. Vital, iar răspunsurile lui oraculare, adesea sibilnice, te pot ajuta să iei decizii corecte pentru ce urmează să faci cu viața ta. Iată mai jos un exemplu despre cum îi răspunde visul la întrebările puse de Rabbi Vital și despre cum funcționează visul oracular:

„Anul 5324 [1563]. În prima noapte din luna Heshvan am pus visului o întrebare, despre o anume femeie, dacă e ea sortită să îmi fie pereche.

Mi s-a arătat în vis o casă mare cu două intrări, una spre est și alta spre vest. Tatăl femeii era în casă și eu eram afară, la intrarea dinspre vest. Aveam două aripi, asemenea aripilor de vultur. Atunci tatăl ei mi-a spus: Intră în casă să văd dacă pot să te prind. I-am spus: Nu îmi cunoști numele? Toți mă strigă *în aripatul*, cum crezi că ai să mă prinzi?... Atunci eu mi-am întins aripile și am zburat prin intrarea de vest și am ieșit prin cea de est. După aceea am zburat prin aer după pofta inimii și tatăl femeii a rămas nemișcat ca o stană de piatră, incapabil să se miște din loc”²⁸.

Răspunsul, în acest caz, nu este greu de interpretat. Ieșirea dinspre Est reprezintă lumina, iar aripile semnifică libertatea, în vreme ce stana de piatră nu arată decât destinul nefast care l-ar fi așteptat pe R. Vital dacă se însura.

²⁵ Cf. R. Chaim ben Joseph Vital, *Book of Visions and Book of Secrets*, trad. M.M. Fairstern, New York, 1999, p. 109.

²⁶ *Ibidem*, p. 75.

²⁷ Abraham Abulafia, *Otzar Eden haganuz*, în *Ms. Bodleian 1580*, fol. 164a, resurse online la <https://www.scribd.com/document/188139807/Abulafia-Otzar-Eden-Ha-Ganuz#>.

²⁸ R. Chaim ben Joseph Vital, *op. cit.*, p. 78–79.

ONIRISMUL ȘI OCHIUL INTERIOR

Pentru un kabbalist, visul oracular era confirmarea desăvârșirii lui, un semn că acuitatea privirii interioare a depășit fantasmalele subconștientului și el poate privi senin spre lumina unei altfel de realități. Lumina aceasta, spre care se îndreptă în fugă *ruah*, a fost numită de kabbaliști inima sau creierul lui Dumnezeu (*levav shel Elohim*), un loc în care timpul liniar este abolit și visătorul descoperă că poate vedea concomitent trecutul, prezentul și viitorul. Acest timp circular nu ar fi decât însemnul veșniciei lui Dumnezeu. Trebuie spus că momentul intrării kabbalei în istorie, prin apariția *Zohar*-ului, a reprezentat o esențială despărțire de conceptul talmudic de divinitate, el devenind acum, din noțiunea abstractă a *aggadei*, o ființă mitică ce aduna în ea toate visele vizionare, toate imaginile, parabolele și aluziile scripturale, pentru a fi tot ceea ce nu poate fi definit. Această transformare a divinității în Marele Chip (*Arikh Afim*), o existență de consistența visului, care ar fi rădăcina și căutarea tuturor viselor de pe pământ, începe odată cu *Sepher haBahir* (Cartea Iluminării). Aici, în micul tratat pre-kabbalistic, *chalom* (visul) apare ca fiind echivalentul sufletului suprem (*cholem*), cel pe care „dacă îl ascuți, corpul tău va fi viguros (*chalam*) în eternitate. Dar dacă te răzvrătești împotriva lui, va fi boală (*holeh*) pe capul tău și numai boli (*holim*) vei visa”²⁹. Această iterație lingvistică, specifică lumii kabbalei, era menită să ilustreze legătura dintre sufletul omului și eternitate, kabbaliștii afirmând că visul poate atinge mintea lui Dumnezeu (*levav shel Elohim*), cea care conduce și influențează în mod direct lumea materială.

Devenită axiomă a ocultismului occidental, ideea despre visul care mută granițele lumii dincolo de infinit a fost literaturizată de romantici, ea devenind centrul afectiv al universului lor. Relația specială pe care poetul romantic a avut-o cu lumea viselor a fost sintetizată de Coleridge, prin 1816, într-o notă uitată într-un caiet: „Dacă un om ar putea să treacă prin Paradis într-un vis și să i se ofere o floare ca o dovadă că sufletul lui a fost cu adevărat acolo și dacă acea floare i s-ar găsi în mână când el se va trezi – Ay! Atunci ce ar fi?”³⁰.

Tărâmul care se dezvăluie cândva prin vise și viziuni, tărâm văzut doar de mistici și de poeți, se împuținează tot mai mult. De la *Visul lui Scipio* și până la *Visul* lui Byron, visul a fost o rețea socială care-i reunea pe visători în jurul lui Dumnezeu, făcându-i să creadă cu puterea unor revelații că viața e vis și visul este adevărata viață a omului. Acum, când omul modern a făcut din vis o fenomenologie a subconștientului, el nu mai știe cum să se vindece de angoasă și nici cum să se trezească dintr-un coșmar. Vina o poartă toți detractorii acestei metafizici a visului, printre care Descartes și Freud, care ne-au convins că *homo*

²⁹ *Bahir*, 40: שאלו תלמידיי מהו חולם, א"ל נשמה ושמה חולם שם (Ucenicii lui I-au întrebat ce este un vis, Dumnezeu este un suflet și numele lui este un vis care este visat – trad. aut.).

Resurse online la https://www.sefaria.org/Sefer_HaBahir.40?lang=bi

³⁰ S.T. Coleridge, *Anima Poetae. From the Unpublished Note-Books of S.T. Coleridge*, London, W. Heinemann, 1895, p. 282.

irationalis este pe cale de dispariție și că visele „trebuie sustrate credințelor populare și misticii”, așa cum scandează Freud în *Die Traumdeutung* (Interpretarea viselor, 1899).

Eviscerarea viziunilor și evacuarea viselor în subconștient, acolo unde ele nu mai sunt decât împlinirea unor dorințe refulate și terapia unor disfuncții fiziologice, au căpătat un avânt de masă și au dus la transformarea modernității în expresia unei regretabile uitări. Odată cu uitarea omului modern a venit și însingurarea lui, iar din literatura care a fost cândva vocația visătorului, nu a mai rămas decât umbra ei, arătând iminenta dispariție a ei. Căci o lume fără vise nu mai are de ce să existe. Ea poate să reducă *Divina Comedie* la experiența unui psihism abisal și kabbala la o terapie de grup. Însă ce folos?

Din marginea modernității, privind peste umărul literaturii onirice, nu poți să nu îți pui întrebarea: unde a dispărut vechea tehnologie de ridicare a omului la cer? O tehnologie atât de frumos esențializată de Eminescu prin versul „ochiu-nchis afară înlăuntru se deșteaptă”...