

1. DELIMITĂRI CONCEPTUALE ÎN CUPRINSUL FENOMENULUI MISTIC

*Is the stair here?
Where's the stair?
The stair's right there
But it goes nowhere.
And the abyss? The abyss?
The abyss you can't miss:
It's right where you are –
A step down the stair.*

Theodore Roethke, *The Abyss*

Fiind legată, prin definiție, de mister (sau taină), mistica presupune (re)descoperirea unuia sau mai multor elemente oculte. „Obiectul” spre care se tinde nu este întotdeauna același, el variind de la o religie la alta. Există, astfel, mistici șamaniste, specifice culturilor care cred în spirite și forțe ascunse, unde experiența misticii constă în intrarea în transă pentru a primi mesaje și puteri speciale de la anumite spirite. Există, de asemenea, mistici naturale, cum este cazul budismului tantric, unde termenul de referință este natura, cosmosul, iar obiectivul misticului este depășirea condiției sale temporale și spațiale pentru a se contopi cu indefinitul material și impersonal al lumii. În ceea ce privește religiile care fac obiectul studiului de față, cea mai răspândită mistică este cea teistă, comună iudaismului, creștinismului, islamismului și chiar variantei Gita a hinduismului. În aceste cazuri, misticul tinde să se unească cu Absolutul perceput ca persoană/fință, iar relația dintre cele două entități este vie și interactivă. Ea se bazează pe concepția conform căreia omul este de la început identic sau unit cu Dumnezeu și tot ceea ce trebuie să facă este să conștientizeze această stare, îndepărtând

valurile (veșmintele) care îi despart. Mistica teistă este totodată extatică și instatică: misticul se dăruiește în iubire și, în același timp, se adună interiorizându-se și eliberându-se de patimi. Există însă și religii, precum budismul Zen și unele variante hinduiste (Mandukya Upanishad sau Samkya Upanishad), în care eul este absolutizat, iar lumea fenomenală este considerată iluzie. Aici trăirea mistică este de fapt o interiorizare a eului prin concentrare extremă, pentru a se elibera și a simți unitatea primordială, pentru a deveni una cu Spiritul Universal prin dezintegrare și pierderea identității individuale. Mai mult, budismul tibetan dezvoltă teoria mistică a „trecerii dincolo”. Spre deosebire de celelalte variante ale budismului, aici experiența misticului nu are ca scop atingerea stadiului „cunoașterii care trece dincolo”, ci „trecerea dincolo de cunoaștere”. Este de menționat, de asemenea, cazul special al misticii neoplatonice a lui Plotin (secolul al III-lea). Bazată pe Triada ierarhizată și impersonală, formată din Unul (Binele Suprem), care emană Nous-ul (gândirea intuitivă unită cu obiectul său), care la rândul său emană Sufletul lumii (înlănțuit în materie), această mistică urmărește unirea cu Unul (monada) prin renunțarea la lume și retragerea în sine.

Mistica este, așadar, legată mai mult de trăire decât de gândire. Nu are legătură directă cu logica, deși în general marii mistici au fost stăpâni pe logică și și-au aservit-o folosind-o din plin. Mistica este, în fond, lipsită de corporalitate. Oricât de mare ar fi intensitatea și profunzimea contactului cu divinul, această experiență are un sens din ce în ce mai puțin delimitat și mai greu de descris, fiindcă, prin natura sa, obiectul său transcende acele categorii de subiect și obiect pe care le presupune orice definiție. Dar tocmai natura amorfă a „trăirii mistice” determină plasticitatea ei, în principiu nelimitată. Orice drum mistic presupune o demolare progresivă a structurilor din sfera experiențelor care au formă și, respectiv, o construcție de structuri mistice care însoțesc disoluția formelor lumii naturale la diverse niveluri sau stadii ale conștiinței. În majoritatea cazurilor este vorba de configurații

de lumini și/sau de sunete, care depind de dogma autorității religioase a comunității din care provine misticul (un budist nu îl va vedea niciodată pe Iisus, tot așa cum un catolic nu îl va vedea pe profetul Eliahu) și care sunt la rândul lor demolate, în final, în structuri amorfe.

Fiind o „experiență spirituală” – greu, dacă nu chiar imposibil de definit în termeni obișnuiți –, mistica operează cu simboluri. Deși simbolurile tradiționale diferă cu fiecare religie, totuși există câteva elemente comune, identificabile pe majoritatea căilor urmate de mistici. O astfel de analiză este însă dificilă datorită faptului că este adesea greu de diferențiat între simbolurile misticii și simbolurile literaturii mistice. Cum literatura mistică depinde în mare măsură de talentul misticului de a traduce în cuvinte și concepte experiența pe care a trăit-o, se întâmplă, așa cum arăta Gershom Scholem¹, vorbind despre cazul concret al cărții *Bahir* în iudaism, ca expuneri enigmatice să fie explicate prin parabole chiar și mai de neînțeles decât sintagmele pe care ar trebui să le explice. Se ajunge astfel la preponderența și natura primară a simbolurilor față de concepte. Deși gândite de filosofii evrei ca niște concepte, noțiunile kabbalistice precum Shekhinah (prezența lui Dumnezeu), Spargerea Vaselor etc. nu pot fi considerate decât simboluri, susține Scholem. Mai mult decât atât, în acest caz, bazată pe mit, mistica (reprezentată prin Kabbalah) devine, la rândul ei, generatoare de mituri.

O analiză inedită a acestui fenomen face și Lucian Blaga² în al său *Curs de filosofia religiei*. Deși preocupat, la rândul lui, de confuzia dintre mistică, magie și mitologie, pe care o critică vehement, Blaga reușește să cadă în capcană, combinând noțiunile într-un *mixtum compositum* care nu este totuși lipsit de semnificații. De fapt, ceea ce-i lipsește teoriei lui este sistematizarea pe care o găsim la Scholem. Totuși, merită amintite câteva dintre argumentele aduse de el pentru explicarea simbolistică a misticii. Astfel, Blaga menționează în primul rând simbolul misticului *călător* sau *pelerin*, care iese

din lumea aceasta și pleacă în căutarea unei lumi superioare. Pornind de la faptul evident că țelul oricărui mistic este unirea cu divinul, Blaga identifică acest țel nu cu divinul însuși, ci cu parabole ale acestuia. El vorbește, așadar, de căutarea Sfântului Graal. În mod clar, este vorba de un motiv mistic. Practic, indiferent de semnificația acordată noțiunii – fie că este vorba de cea iudaică, de piatra prețioasă (smarald) pierdută din fruntea lui Lucifer în momentul căderii în dizgrație, fie de cea creștină, de potir conținând sângele lui Iisus –, căutarea Sfântului Graal reprezintă de fapt încercarea de regăsire a eului=Dumnezeu prin punerea „întrebării corecte”, prin restaurarea ordinii universale. Motivul apare într-adevăr în literatura mistică, dar nu în experiența vreunui mistic.

Un alt exemplu interesant îl constituie ajungerea la Ierusalim. Motivul este des întâlnit în religia iudaică. De la urările de sărbători și până la rugăciunile de zi cu zi, Ierusalimul este țelul spiritual al oricărui evreu. Deși cu alte valențe, Orașul Sfânt are semnificații profunde și pentru creștini. În acest context este evident că, așa cum arăta Blaga, pe lângă dorința de a ajunge în locurile unde a trăit Mântuitorul, un pelerinaj la Ierusalim reprezenta în Evul Mediu și o traducere în act simbolic a călătoriei sufletului spre divinitate. Dar, iarăși, nici un mistic creștin nu a căutat, în experiența sa, Ierusalimul. (Interesant este însă faptul că punctul de vedere al lui Blaga este valabil în cazul iudaismului. Pornind de la interpretarea templului ceresc, văzut în textul *I Enoch* ca fiind imaginea corespunzătoare Templului din Ierusalim, Ira Chernus pledează pentru corespondența pregătirilor misticului *merkabah* cu pelerinajul ritual la Ierusalim³.) Ca și *erosul uman*, pe care Blaga îl citează ca bază a noțiunilor erotice („căsătorie”, „mire”, „mireasă”) din creștinism (și chiar din iudaism), toate acestea sunt de fapt simboluri ale literaturii mistice, și nu ale experienței mistice în sine.

Așa cum am menționat anterior, există însă și simboluri mistice *per se*, care pot fi regăsite în toate religiile. Fie că este numit Paradesha, la început, și Agarththa, după ocultare –

în hindusă, Pardes – în ebraică, Paradis – în limbile occidentale, Omphalos – în greacă, Centrul Lumii apare în fiecare mistică, reprezentând locul primordial, singurul unde unirea cu divinul mai este posibilă, dar ale cărui coordonate omenirea le-a pierdut. Nici Muntele Polar, Meru – pentru hinduși, Alborj – pentru persani, Qaf – pentru islamici, Olimp – pentru greci, nu este mai accesibil umanității. De aici se naște importanța orientării ritualice în cursul experienței mistice și chiar a simplei rugăciuni, ea fiind preluată de orice practică religioasă – în orice religie rugăciunea se spune cu fața într-o anumită direcție⁴. Un alt simbol important este cel al „apelor superioare și inferioare”, reprezentând cele două planuri – celest și lumesc. Astfel se explică faptul că drumul spre „pacea profundă” este adesea reprezentat ca o navigare, în special în creștinism. (Paradoxul apare în cazul hinduismului Gita, unde pacea profundă se obține prin război, și chiar mai ciudat în islamism, unde se propune războiul „sfânt”.) Mersul pe apă simbolizează dominația lumii formelor și schimbării: Vishnu se mai numește Narayana (Cel-care-merge-pe-apă)⁵. La rândul lui, Hristos calcă pe apă, iar în fața lui Moise Marea Roșie se desparte pentru a-l lăsa să treacă.

Foarte important este și simbolismul numerelor. Bazată pe aritologie, interpretarea numerică nu are scopul de a calcula, ci de a dezvălui structura cosmosului. Numărul este văzut ca o virtute intrinsecă a divinității, în calitatea ei de sursă a armoniei universale. Unul ca unitate primară simbolizează și manifestă ne-creatul, indivizibilul, ne-manifestatul, neschimbătorul care se ascunde în spatele multiplului. Marea Monadă sau Unitatea este ca o diadă creativă în acțiune. O dată manifestat, principiul primordial devine dublu, pe de o parte esența indivizibilă, pe de altă parte substanța manifestată și divizibilă. Monada este esența, iar diada – abilitatea de a reproduce și a crea. Unul este principiul masculin, reprezentând acțiunea, iar Doiul, obiectul asupra căruia se exercită acțiunea – natura, lumea. Fie că se numesc Yin și Yang, sau Dumnezeu și Shekhinah,

sau Dumnezeu și Sfântul Duh, cele două principii se regăsesc în orice mistică. La fel și rezultatul acestei dialectici dintre activ și pasiv, care este crearea lumii. Creația este deci trinitate: divinitatea, manifestarea și lumea. Gândirea hermetică merge mai departe și consideră că nu numai numerele, ci și secvența lor revelează structura cosmogonică.

Orice experiență mistică duce la prefacerea substanțială a omului prin procesul uniunii. Prin inițiere misticul (re)descoperă propriile origini existențiale, care i-au fost până acum ascunse. El se descoperă pe sine și, prin îndepărtarea neînțelegerilor care l-au ținut departe de Creator, se înnoiește. Această transformare a eului are consecințe în adâncime, însemnând uneori chiar nașterea unui nou eu. Misticismul poate fi privit ca fiind în sine mijlocul cardinal pentru obținerea transformării supreme⁶. Din acest punct de vedere, experiența mistică este considerată a fi starea în care simbolurile și structurile dominante de gândire, comportament și expresie sunt legate de transformarea supremă a eului și a lumii, fiind derivate dintr-un sistem cu componente teoretice, practice și sociologice îndreptate în aceeași direcție – a transformării supreme. Este o experiență trăită în context religios și interpretată imediat de cel care a trăit-o ca o întâlnire cu realitatea divină supremă într-un mod direct și nerațional, pe un alt plan decât cel al normalității.

După cum arăta și Gershom Scholem⁷, în calitatea lui de „atins de divin” misticul este acel om care a avut o experiență directă și reală a divinului, a ultimei realități, sau care, în orice caz, a căutat în mod conștient să o atingă. Experiența aceasta o poate avea sub forma unei revelații bruște, a unei iluminări, sau o poate obține în urma unor pregătiri și exerciții îndelungi. De aici diferența între el și profet. Cu toate că părerile specialiștilor în această privință sunt împărțite, existând multe cazuri în care misticii au fost, în același timp, și profeți, totuși o distincție între cele două noțiuni în mod cert există. Ea este însă greu de definit. Dacă în sensul ei originar profeția reprezenta o experiență în cursul căreia profetul auzea un

mesaj distinct și/sau avea o viziune, care nu prezentau neclarități nici în receptare și nici în memoria sa și care erau astfel direct legate de autoritatea religioasă, confirmând-o, totuși nu se poate tăgădui că, în acest fel, cel în cauză avea experiența nemijlocită a divinului. Diferența ar consta în faptul că experiența misticului este prin natura ei imprecisă, neconturată și greu de transpus în imagini sau noțiuni convenționale. *Unio mystica* rămâne indescriptibilă, chiar dacă lipsa de corporalitate a experienței misticului este tocmai impulsul care îl face să-și înțeleagă universul religios și valorile sale. Dacă însă ne raportăm la mistica iudaică și islamică a Evului Mediu, constatăm că diferența dintre experiența profetică și cea mistică se confundă până la identitate, amândouă constând, în egală măsură, într-o ierarhie de experiențe și revelații mistice. Atât pentru profetul evreu⁸, cât și pentru misticul islamic, mesajul sau viziunea constituie răsplata finală oferită de divinitate pentru parcurgerea unui drum inițiativ, al desăvârșirii spirituale. Același rezultat este obținut pe baze diferite. Mistica islamică susține că omul este una cu Dumnezeu și îl poate atinge dacă Dumnezeu îndepărtează multitudinea de veșminte care îi desparte. Mistica iudaică se bazează pe ideea că este suficientă contemplarea – tăcerea interioară și așteptarea în puritate și devoțiune – pentru a da Domnului ocazia să se manifeste⁹. În ambele cazuri iluminarea vine ca un dar minunat, magic, și nu ca un efect automat al exercițiului mistic.

Una dintre problemele puse de mistică este cea a contribuției simțurilor la perceperea „realității”. Istoria ne arată că, în cursul experiențelor lor, unii mistici și-au păstrat luciditatea, demonstrând un puternic autocontrol și o reală autocenzură asupra viziunilor pe care le-au avut. Un mistic creștin precum Sfântul Ioan al Crucii (1542-1591) a menționat în scrierile sale: „Oamenii spirituali înclină uneori spre vederea unor apariții și lucruri supranaturale. Ei văd uneori forme și figuri care aparțin celeilalte vieți, precum ar fi sfinții și îngerii, buni sau răi, sau apariții minunate de lumină. Ei aud

cuvinte ciudate și câteodată ei văd pe cei ce le rostesc, câteodată însă nu. Uneori ei au senzații de miresme dulci, fără să știe de unde vin acestea... Dar chiar dacă asemenea apariții pot să ajungă în adevăr pe cale divină la simțurile noastre, nu e voie să ne încredem în ele și nici să le încurajăm, ci dimpotrivă trebuie mai curând să fugim de ele, fără de a mai cerceta dacă sunt bune sau rele. Căci cu cât ele sunt mai exterioare și mai corporale, cu atât e mai puțin sigur că ele vin de la Dumnezeu. E mai firesc ca Dumnezeu să ni se comunice pe cale spirituală... decât prin simțuri, care ascund multă primejdie și nălucire; căci simțurile judecă și măsoară lucrurile spirituale după cum ele simt, câtă vreme spiritul se deosebește așa de mult de lucrurile spirituale, ca trupul de suflet¹⁰.

La rândul său, regele David, cu al său „Omul are urechi, dar nu aude, el are ochi, dar nu vede”, este adesea citat în mistica iudaică pentru fundamentarea concepției conform căreia simțurile sunt înșelătoare și nu trebuie crezute. Un exemplu în acest sens îl găsim în teoria rabinului Yehuda Ashlag (secolul al XX-lea), care susține că omul percepe lucrurile „invers”. Conform Kabbalei, fiecare om vine pe lume purtând un vâl acoperitor. Acest vâl este constituit din cele cinci simțuri. Știința medicală a demonstrat că omenirea folosește aproximativ 4% din capacitatea totală a creierului. Pornind de la ideea că cele cinci simțuri constituie tot atâtea piedici în calea perceperii „corecte” a realității, concluzia la care se ajunge este că simțurile sunt destinate să perceapă efectele, dar nu și cauzele. Mistica iudaică ne învață că nu există „deodată”, că fiecare lucru care se petrece are o sămânță plantată anterior, la care accesul ne este blocat tocmai de simțuri.

Aceeași opinie o împărtășește, în cazul taoismului, misticul Zhuang Zi¹¹: „Cele care ne fac să ne pierdem darul firii (natura originară) sunt cinci: mai întâi cele cinci culori, care năucesc ochii și-i lasă fără vedere; apoi cele cinci sunete, care buimăcesc urechile și le lasă fără auz; urmează cele cinci mirosuri, care atacă nasul, îl astupă și rănesc și ce se află în spatele frunții;

CUPRINS

<i>Prefață</i> de Moshe Idel	5
Introducere	9
Note	23
Partea întâi	
Ocultarea – fenomen privilegiat al misticii	
1. Delimitări conceptuale în cuprinsul fenomenului mistic	29
Note	42
2. Misticile fundamentale	45
2.1. Origini, evoluții, implicații	45
2.2. Tipuri de abordare: catafatic și/sau apofatic	53
Note	60
3. Definind indefinibilul	64
3.1. Caracterul necreat al divinității	66
3.2. Caracterul omniprezent al divinității	71
3.3. Caracterul incognoscibil al divinității	74
Note	78
4. Definind esențialul	81
4.1. Calea ascendentă	81
4.1.1. De la aparență la esență, o călătorie fantastică	83
4.1.2. Întâlnirea cu Dumnezeu – reguli de comportare	95
4.2. Calea descendentă	116
Note	132
5. Metamorfozele misticii	140
Note	152
6. Tradiția ezoterică iudaică	155
Note	173

7. Semnificații mistice ale limbajului sacru	177
Note	192
8. Fabule, parabole și simboluri	196
8.1. Adam, Eva și Lilith, primul trio conjugal	200
8.2. Muntele Sinai și îngerii Domnului	211
8.3. Locul, focul și măgarul	217
8.4. Paradisul edenic și Edenul paradiziac	221
8.5. Chivotul Legii și Mesia	229
Note	233
9. Magia literei și magia numărului	239
9.1. Metode: <i>Gematria</i> , <i>Temurah</i> și <i>Notarikon</i>	249
9.2. Aplicații: Golemul	254
Note	260

Partea a doua

Implicații ale modelelor ocultării în istoria politică

10. Fundamentul magico-filosofic al istoriei europene	265
10.1. Hermes Trismegistus	267
10.2. Magia erotică	272
Note	278
11. De la știința magiei la magia științifică	280
11.1. Știința astrelor	282
11.2. Știința metalelor	287
Note	293
12. Cabala creștină	295
12.1. Primele semne de interes pentru mistica iudaică	295
12.2. Figuri celebre ale unei altfel de Renașteri	312
Note	322
13. Premisele alchimice ale unei istorii politice	326
13.1. Manifestele Rozicruciene	331
13.2. Legende masonice	342
Note	356
Concluzii	361
Note	371
Bibliografie	373