

# O paralelă între primul verset al genezei biblice, poemul „Grădina Tainei” și Arborele Sephirotic al Kabbalei

Andrei Victor Cojocaru\*

Facultatea de Litere, Universitatea „Alexandru Ioan Cuza”, Bd. Carol I 11, 700506 Iași, România

## Despre articol

Istoric:

Primit 18 martie 2022

Acceptat 3 mai 2022

Publicat 26 septembrie 2022

Cuvinte-cheie:

analiză comparată

filologie

literatură veche

text biblic

## Rezumat

Acest articol propune un studiu situat la granița dintre literatura comparată și hermeneutica simbolurilor. Deși literatura tradițională a Orientului Apropiat oferă numeroase posibilități de abordare, contextul analizei se va focaliza mai ales asupra unei paralele între reprezentarea Arborelui Sephirotic al Kabbalei (numit și Pomul Vieții) și anumite versuri din poemul „Grădina Tainei” scris de Mahmūd Shabestari. Totodată, vom utiliza ca liant între cele două contexte și o interpretare simbolică a primului verset al genezei biblice. Alături de evidențierea câtorva particularități pe care le presupune decriptarea alfabetului ebraic, acest demers își propune o abordare care să faciliteze tranziția de la un tip de Kabbala intelectuală la o receptare care ține de Kabbala intuitivă. În consecință, literatura comparată apare mai mult ca un pretext pentru contextualizarea metodei de abordare, precum și pentru prezentarea unor exemple ilustrative.

„Tot ce-n această lume vedem și poartă nume,  
Reflex e-al celui Soare ce dăinue-n cea lume.  
A Lui e Frumusețea și-Atotputernicia,  
și fața-i ca și păru-i ne-aduc doar mărturia.”  
(Mahmūd Shabestari, *Grădina Tainei*)

## 1. Introducere

Ținând cont de multiplele posibilități de receptare, asociere și interpretare a literelor cuvintelor ebraice, versetul: „La început a făcut Dumnezeu cerul și pământul”<sup>1</sup> poate fi tradus și ca: „La început, fiul lui Elohim: cerul și pământul”<sup>2</sup> – iar exemplele variantelor de lectură ar putea continua. Având în vedere că un comentariu exhaustiv al posibilităților hermeneutice ale primului verset al *Facerii* ar depăși granițele înguste al prezentului articol, vom limita rolul respectivului verset la acela de liant între reprezentarea Arborelui Sephirotic și descrierea genezei din poezia persană tradițională<sup>3</sup>. Deci, ne vom focaliza doar asupra unei singure perspective de interpretare care va focaliza toate cele trei elemente menționate în titlu.

Subliniem și importanța simbolisticii Pomului Vieții în toate societățile și culturile agrare. Pomul este o imagine sugestivă a pământului roditor care se înalță către cer, oferindu-și fructele în schimbul razelor soarelui. Datorită unei reciprocități naturale și armonioase, pământul și aerul îi susțin creșterea, dar sînt regenerate și îmbogățite prin existența sa. În plus, reunind elemente care par antagonice, el constituie și o

\* Adresă de corespondență: [andreicojocaru93@yahoo.com](mailto:andreicojocaru93@yahoo.com).

<sup>1</sup>Bereshit (בראשית) bara (ברא) Elohim (אלהים) at (את) hashamaym (השמים) ve'at (ואת) ha'arets (הארץ). Pentru a urmări textul ebraic, am folosit: *Hebrew-English Tanakh: the Jewish Bible*, 2009.

<sup>2</sup>Bereshit (בראשית) bar (בר) Aelohim (אלהים) et (את) hashamaym (השמים) ve'et (ואת) ha'arets (הארץ).

<sup>3</sup>În consecință, nu sîntem interesați de demersul utopic al decriptării tuturor nivelurilor de sens ale respectivului pasaj al Bibliei ebraice – care, conform Kabbalei, ar putea avea infinite niveluri de sens (datorate faptului că fiecare literă a alfabetului ebraic reprezintă, simultan, un număr și un simbol cu multiple semnificații și posibilități de asociere). Pe parcursul articolului, vor deveni mult mai lesne de înțeles și motivele utilizării versetului biblic ca liant analogic între cele două contexte.

expresie a unității contrariilor: prin medierea arborelui are loc fuziunea apei cu „focul” solar. După cum se va putea remarca și în paginile următoare, alchimia celor patru elemente anterior menționate comportă și o profundă semnificație simbolică.

## 2. Considerații generale despre reprezentarea Arborelui Sefhirotic

Pomul Vieții este prezent în toate marile culturi sub forma unuia dintre cele mai vechi simboluri cunoscute de om: arborele cosmic. Mențiuni asupra lui pot fi regăsite în multe texte deosebit de importante – de pildă: „Se spune că există un smochin etern, cu rădăcinile în sus și crengile în jos, ale cărui Frunze sînt imnurile vedice; cel care-l cunoaște, acela cunoaște Veda” (*Bhagavad-Gitā*, 1992, XV, 1). Același „Copac etern”, în mitologia nordică, poartă numele de *Yggdrasil*, în Biblie apare sub forma Pomului Vieții, în mitologia celtică este identificat cu stejarul, iar în tradiția poporului român poate fi regăsit sub forma simbolică a bradului.

Dincolo de misterul neînțelegerii ce o înconjoară adesea, Kabbala se dovedește a fi o sinteză abstractă a numeroase alte științe – astronomia, matematica, fizica și metafizica fiind, poate, cele mai grăitoare exemple în acest sens. Kabbala propune, înainte de toate, un set de instrucțiuni precise pentru a înțelege modul de manifestare a existenței și viața, în ansamblul său. În consecință, interpretarea și înțelegerea Arborelui Sefhirotic echivalează cu înțelegerea formulei de bază a existenței. Începînd de sus în jos, Pomul Vieții este structurat în felul următor: trei cercuri concentrice (*Ain* – „Nimicul”, *Ain Soph* – „nelimitarea” și *Ain Soph Aur* – „lumina fără limite”), reprezentînd sursa primordială a creației, urmate de nouă sfere (numite, în ebraică, *sephiroth* – *sephirah*, la singular): *Kether*, *Chokmah*, *Binah*, *Chesed*, *Geburah*, *Tiphareth*, *Netzach*, *Hod* și *Yesod*, reprezentînd cele nouă ceruri (la nivel macrocosmic), urmate de un punct de legătură (lumea fizică, *Malkuth*) dintre dimensiunile superioare și cele inferioare și, în final, „Infernul” (*Kilpoth*<sup>4</sup>) alcătuit tot din nouă sfere.

Mare parte din simbolurile solare ale civilizațiilor antice fac referire la acea „lumină fără limite” (*Ain Soph Aur*) care-și trimite „razele” pentru a lumina întreaga existență. Analizînd modul în care „raza creației” (*Ain Soph Aur*) intră în manifestare, vom descoperi că ea străbate patru „lumi”: „lumea arhetipurilor” (numită *Atziluth* – în tradiția kabbalistică), „lumea creației” (*Briach*), „lumea formării” sau a îngerilor (*Yetzirah*), „lumea fizică” (*Assiah*). Dintr-o anumită perspectivă de interpretare, zeii (sau îngerii) sînt *Elohim*<sup>5</sup>, iar Zeul suprem (Dumnezeu) este *Aelohim*<sup>6</sup>. Utilizînd Copacul Vieții din Kabbala, vom remarca faptul că *Aelohim* este *Ain*, *Ain Soph* și *Ain Soph Aur*, prima sa manifestare fiind treimea (*Kether*, *Chokmah*, *Binah*), abia apoi urmînd celelalte *sephiroth* (*Chesed*, *Geburah* și *Tiphereth*).

Prima manifestare a Creatorului are forma unei trinități: Tatăl – care apare sub diverse denumiri, în funcție de cultura la care ne raportăm: Yahve, Odin, Ometeótl, Brahma (*Kether*, „coroana”); Fiul – Christos, Baldr, Quetzalcoatl, Vishnu (identificat cu sfera *Chokmah*, care „stă de-a dreapta Tatălui”) și Duhul Sfînt, avînd în mitologia nordică corespondent pe Thor, în panteonul aztec pe zeul Tlaloc, iar în hinduism fiind simbolizat sub forma divinității duale Śhiva – Shakti (în Kabbala, acest principiu e numit *Binah*, manifestat ca *Abba* și *Aima*, atît energie masculină, cît și feminină). Misterul cel mai profund al creației este sintetizat printr-un alt sephirot, *Daath* – omis din unele reprezentări – care reprezintă „înțelepciunea” dualității creatoare, care poate da naștere celorlalte *sephiroth*-uri prin uniunea celor două ipostaze ale divinității creatoare: Tatăl și Mama divină.

Urmărind sensurile aceleiași scheme simbolice și la nivel microcosmic, evidențiem faptul că *Chesed* este „spiritul” sau „tatăl arhetipal” (fiind asemănat cu Avraam, din perspectiva imaginarului biblic), *Geburah* este „sufletul divin” (sau „conștiința”), *Tiphareth* este „sufletul uman”, *Netzach* și *Hod* reprezintă gîndurile

<sup>4</sup>*Klipa* (sg.) înseamnă, în ebraică, „cochilie” sau „carapace”. „Lumea cochiliilor” (קליפיות) sau „Copacul Morții” este „umbra” Copacului Vieții.

<sup>5</sup>*Elohim* (ebraică: אֱלֹהִים), din punct de vedere gramatical, este un cuvînt la plural (sg. *El* – אֱל) care este folosit pentru *zei* atît în limbajul modern ebraic cît și în ebraica veche. *Elohim* are sensul de „zei” ori „puteri” iar traducerea „Dumnezeu” (la singular) este în mod evident greșită.

<sup>6</sup>*Aelohim* (אֱלֹהִים) sau *Ain-Elohim* este divinitatea nemanifestată din care emerge *Elohim* („zeii și zeițele”).

și emoțiile, *Yesod* și *Malkuth* reprezintă energia vitală și trupul fizic, iar *Kilpoth* este propriul iad lăuntric. Celelalte sfere ale arborelui sephirotic fac referire la aspecte mult mai profunde, relaționate cu imaginea divină (în stare potențială) din interiorul ființei umane. Sintetizând, putem observa că Arborele Sephirotic este o variantă sintetică și simbolică a principiului organizator al creației, avînd rolul unei „hărți” a creației care reprezintă, în egală măsură, atît universul macrocosmic, cît și pe cel microcosmic.

### 2.1. Reprezentarea Arborelui Sephirotic în literatură

Reprezentarea plenitudinii cosmice a existenței prin medierea Arborelui Sephirotic depășește limitele unui simplu motiv literar. Dincolo de exemple foarte evidente de texte religioase tradiționale, sînt și destul de multe texte literare care pot fi interpretate prin prisma unor structuri simbolice specifice Kabbalei. De pildă, în cadrul basmelor populare, tînărul prinț care se îndrăgostește de fiica împăratului (*Chesed*) e simbolul sufletului uman (*Tiphereth*) care dorește să se unească cu sufletul divin (*Geburah*). „Mîna fiicei de împărat” și acea „jumătate de împărăție” cu care este răsplătit eroul basmelor reprezintă tocmai cele șase *sephiroth*-uri inferioare asupra cărora el devine stăpîn.

Un alt exemplu mult mai sugestiv din cadrul literaturii culte a Occidentului îl reprezintă capodopera lui Dante Alighieri. Reprezentarea *sephiroth*-urilor este dezvoltată foarte sugestiv, începînd cu cercurile Infernului, urmînd cu ocolurile Purgatoriului, cele nouă ceruri ale Paradisului și, în fine, sfîrșind cu Empireul. În urma analizei simbolice a tărîmurilor *Divinei Comedii*, se poate observa o puternică asemănare între universul prezentat de Dante și Copacul Vieții din Kabbala (pentru mai multe informații, vezi [Cojocar, 2021](#), p. 168–199).

### 2.2. Kabbala intelectuală și Kabbala intuitivă

Există două tipuri diametral opuse de Kabbala: cea intelectuală și cea intuitivă. Pentru a înțelege specificul fiecăruia dintre ele, putem realiza o paralelă cu cele două tipuri de cunoaștere numite „luciferică” și „paradisiacă” ([Blaga, 2013](#), p. 245 și urm.). Kabbala intelectuală este încadrabilă în sfera cunoașterii luciferice, în timp ce Kabbala intuitivă respectă principiile caracteristice ale cunoașterii paradisiace. Pe de o parte, prima va „strivi” sau, în cel mai bun caz, va limita „corola de minuni a lumii” la o simplă perspectivă de abordare științifică ori teoretică, istorică sau literară. Pe de altă parte, Kabbala intuitivă pornește de la premisa că are de-a face cu o realitate vie și cît se poate de dinamică, care poate fi înțeleasă prin experiență directă și, în ultimă instanță, printr-o autentică revelație.

În continuare, se impun și anumite observații asupra celui din urmă concept, dat fiind că „revelația” se înscrie în seria cuvintelor care – prin uz și abuz – au fost parțial sau total vidate de sens în limbajul curent. Revelația, în sens tradițional și religios, presupune o absență a individualității egocentrice și o locuire (temporară) a conștiinței unei ființe limitate într-un tip de ființare supra-individual<sup>7</sup>. „Locuirea” presupune, desigur, o înlocuire a percepției limitate cu o perspectivă nouă – astfel, prin om va privi „ochiul lui Dumnezeu”, după cum afirmă unul dintre cei mai importanți reprezentanți ai poeziei persane tradiționale, Mahmūd Shabestari (*Poeme persane*, 2014, p. 278). Din acest motiv, poetul mistic, aflat în stare de extaz, privește lumea cu ochiul lui Dumnezeu – și înțelege că întreaga creație este doar oglinda Sa.

Majoritatea reprezentărilor lumii din poezia sufi implică o serie de simboluri care nu se adresează, în primul rînd, rațiunii, ci intuiției. De altfel, orice formă de expunere discursivă se dovedește inadecvată pentru a explica ceea ce este Adevărul. Ca răspuns la întrebarea dacă există înțelegere în afara limbajului convențional, poezii persani dovedesc că doar depășind aceste limite se naște o profundă înțelegere: „Fiindcă numai limbajul simbolic îngăduie revelarea unei semnificații ascunse, (...) numai el permite deschiderea către o realitate sesizată intuitiv, fără mișcare discursivă” ([de Vitray-Mayerovitch, 2003](#), p. 151). Un astfel de limbaj este, în fapt, o contemplație în timpul căreia rațiunile subiective dispar, fiind înlocuite de un anume tip de inspirație.

<sup>7</sup>Data fiind încercătura doctrinară a anumitor termeni care pot direcționa într-un mod nedorit interpretarea, nu vom utiliza, aici, termenul de „Dumnezeu” – chiar dacă spre aceeași realitate (care este sursa tuturor numelor și conceptelor ce nu o pot cuprinde) face referire și acest tip de ființare supra-individual.

Deoarece poezia persană utilizează, de multe ori, un limbaj simbolic care depășește limitele limbajului rațional, orice încercare de expunere discursivă se dovedește incapabilă de a reda, în mod deplin, sensurile unui poem – iar acest fapt este și mai evident în contextul interpretării poemelor mistice. Avînd reguli de interpretare aparte, poezia mistică trebuie să se „înrădăcineze” în inima cititorului pentru a fi înțeleasă. Sensul unui anumit poem este revelat, în mod firesc, prin decriptarea mai degrabă intuitivă decît rațională a simbolurilor prezente în respectivul text – cu atît mai mult cu cît însăși simbolul este, în esență, o oglindă a universului lăuntric al receptorului său. După cum „solul” fiecărei inimi este diferit și interpretarea fiecărui simbol va fi diferită – cel puțin la nivel de nuanțe.

### 3. O corelația între „rădăcina” Arborelui Sephirotic și geneza descrisă în poemul „Grădina Tainei”

Prin structura sa, Pomul Vieții dovedește că lumea creată are un plan de organizare precis – după cum notează și Vulcănescu (1991, p. 94): „lumea creată nu e ivită din haos, fără rost, pentru a se reîntoarce în haos”. Pentru a înțelege modul de organizare și scopul creației, trebuie înțeles ceea ce este „dincolo” de imediat – principiul intern al tuturor lucrurilor. Acest principiu poate fi înțeles ca o forță<sup>8</sup> superioară care, în aspectul său ultim, nu are nici o formă, dar care poate apărea sub orice formă. De altfel, limitarea obiectului cunoașterii în granițele formelor schimbătoare (și chiar iluzorii) se datorează ignoranței<sup>9</sup> subiectului cunoscător: „Adevărata realitate nu e, la origine, decît una, dar gradele de ignoranță sînt infinite” (*Bardo Thödol*, 1992, p. 136).

Fără legătura între cele două lumi (cea a creației și cea a spiritului care depășește constrîngerile materiei) nu ar fi posibilă manifestarea principiilor metafizice. Analizînd această legătură, se poate observa că nimic nu poate *exista* în afara materiei; din acest motiv, e necesară o distincție precisă între *a fi* și *a exista*: ceea ce *este* nu depinde de nici un factor exterior sieși, pe cînd ceea ce *există* se află într-o interdependență constantă.

Pentru a continua analiza genezei din poezia sufi, vom face referire la primele două versuri din prologul poemului lui Mahmūd Shabestari, intitulat „Grădina Tainei” (*Golšan-e Roz*): „În numele Acelui ce-n duh iscat-a gîndul/ și-a inimii făclie s-o-aprindă-apoi făcându-l” (*Poeme persane*, 2014, p. 253). În primul rînd, observăm modul în care impulsul arzător al inspirației parcurge niveluri succesive de manifestare. Prima modificare a impulsului creator are loc în momentul în care trece dinspre „Acela” înspre „duh”, iar a doua modificare a impulsului creator se produce la tranziția dinspre „duh” spre „gînd” („ce-n duh iscat-a gîndul”). Următoarea etapă a descendenței impulsului creator are loc atunci cînd „gîndul” coboară în „a inimii făclie”. Originea acestui impuls este „Acela” – „Cel de nerostit, al cărui nume nu-l poate rosti decît tăcerea!” (*Hermes*, 2015, p. 43) – pe care poetul îl invocă la începutul poemului. „Acela” este Allah, Absolutul, Totul și „Nimicul” (*Ain*) care numește o stare de pură potențialitate, constituind, totodată, atît sursa, cît și granița întregii existențe manifestate. Adjectivul pronominal demonstrativ din primul vers reprezintă și o trimitere indirectă la faptul că există o multitudine de nume prin care Dumnezeu poate fi numit, dar niciunul din aceste nume nu reflectă, în mod plener, natura divinului. În cultura Orientului Apropiat, există, spre exemplu, cele 99 de nume ale lui Allah (cuprinse în *Coran* și în *Sunna*), fiecare dintre ele reflectînd unul din atributele divinității (pentru o listă completă a numelor, vezi *Olaru*, 2013, p. 137–140).

Sintetizînd, se poate afirma faptul că, pe de o parte, începutul poemului constituie o prezentare a modului în care survine inspirația, în cea mai înaltă din formele sale. Pe de altă parte, în primele două versuri, este sintetizat și reprezentat (într-o manieră simbolică) procesul prin care are loc tranziția dinspre non-existență înspre existență: „În lumile-amîndouă-al Său har a-adus lumină/ și haru-I preschimbat-a țărîna în grădină” (*Poeme persane*, 2014, p. 253). Dezvoltînd descrierea genezei și parcursul existențial al

<sup>8</sup>În acest caz, termenul „forță” (manifestat ca o sumă de „forțe”) nu are nimic de-a face cu ceva mecanic, ci cu o inteligență pură, incomprehensibilă rațiunii umane.

<sup>9</sup>Cu sensul de „a nu cunoaște” (*a-gnosis*) misterele existenței.

omului în lume, „Grădina Tainei” continuă prin următoarele versuri:

„Iar lumile-amîndouă sînt rodu-unui balsam,  
sufare ce născut-a și duhul lui Adam,  
iscîndu-i judecata, putința de-a pătrunde  
pricina-a toate cele, ce-o Taină o ascunde.  
Cînd se văzu că este-o ființă mai anume,  
el se-ntrebă de-ndată: *Eu cine-s oare-n lume?*  
Și-atuncea dinspre parte spre Tot el o porni,  
spre-a reveni pe urmă în lumea de aci.  
Și pricepu că lumea e doar o-nchipuire,  
cum unu-n orice număr mereu e-n repetire.  
Căci lumile-amîndouă un suflu le-a creat,  
ce-a revenit pe urmă de unde a plecat.  
Venirea și plecarea le naște-o-nchipuire.  
în fapt nici nu există plecare și venire.  
Se-ntoarce orice lucru l-al său izvor prea sfînt.  
Văzute-ori nevăzute, doar una toate sînt”  
(*Poeme persane*, 2014, p. 253–254)

Abilitatea omului de a conceptualiza misterul creației este „judecata”, (sau „putința de-a pătrunde/ pricina-a toate cele, ce-o Taină o ascunde”). Această facultate va fi analizată în detaliu în cadrul primei din cele 15 întrebări ale poemului lui Shabestari. În acest context, ne interesează să înțelegem modul în care subiectul cunoscător începe să înțeleagă problema *Unului* și a *multiplului* („dinspre parte spre Tot el o porni”) prin întrebarea: „Eu cine-s oare-n lume?”. Cînd creația își pune întrebarea „cine sînt?”, la un ultim nivel de înțelegere, termenul „eu” nu are ce căuta în această ecuație pentru că ar altera percepția obiectivă a problemei în cauză. *Ego*-ul e un mod subiectiv de a interacționa cu universul înconjurător, fiind cauza „haosului microcosmic”. „Eu”-ul e *unitatea multiplă imperfectă*, implicînd o manifestare a multiplicității înțeleasă ca separare (pe de o parte: eu – tu, eu – ceilalți; pe de altă parte: un anumit *eu* în contradicție cu un alt *eu*). Revenind la întrebarea „cine sînt?”, vom afirma că la fel cum „eu” este ceva ce implică o separare, „cine” este un termen care implică o problematizare. Afirmația „sînt!” devine cel mai potrivit răspuns – din acest motiv, „Sînt cel ce sînt”<sup>10</sup> (*Biblia, Ex, 3, 14*) este expresia ce denotă maxima percepției obiective.

### 3.1. Unul și multiplul

Pomul Vieții poate fi înțeles și ca o reprezentare grafică (sintetică și simbolică) a manifestării lui Dumnezeu prin intermediul creației. Iată cum versifică ipoteza anterioară Mahmūd Shabestari:

„Căci Dumnezeu cel Veșnic cu o suflare nouă  
tot iscă și sfîrșește iar lumile-amîndouă.  
Dar lumile-amîndouă se-ntorc iar la Cel Unic,  
căci unu, -ajuns multiplu, devine iarăși unic.  
Iar formele multiple le naște-nchipuirea,  
căci punctul cerc devine cînd iute-i e rotirea.  
Un cerc e drumul de la-nceput pîn-la sfîrșit,  
drum ce-l străbat cei care pe lume au venit.”  
(*Poeme persane*, 2014, p. 253–254)

<sup>10</sup>În original: *ehyeh așer ehyeh* – יהייה אשר יהייה.

Deosebit de revelator e faptul că „Acela” (*Aelohim*) pe care poeții persani îl invocă adesea la începutul poemelor nu este „Acesta” (*Elohim*) și de aceea este amintit ca fiind „Cel Nenumit”. „Cel Nenumit” denumește o realitate ce depășește sfera percepției imediate și, prin urmare, nu va putea fi niciodată înțeles pe deplin din sfera manifestării. În cazul în care manifestarea „Aceluia” este contemplată de către poet, acea realitate fără nume (care este totodată „sursa tuturor numelor”) devine „Acesta”, cel ce poate fi privit și înțeles.

Pentru a putea deveni parte integrantă din Unu, multiplul trebuie (re)adus la unitate. Elementele subiective, acumulate ca o consecință a procesului separării de Creator, sînt cele ce nu permit întoarcerea „razei” în „Cel Unic”. Asemenea macrocosmosului care este divizat în mai multe forme, și omul microcosmic trăiește divizat în numeroase ego-uri („Iar formele multiple le naște-nchipuirea,/ căci punctul cerc devine cînd iute-i e rotirea”). Pentru a înțelege că „lumea e doar o-nchipuire” și că „în fapt nici nu există plecare și venire” este nevoie de îndrumarea celor ce au atins deja această treaptă a înțelegerii, și, din acest motiv, poemul lui Shabestari continuă:

„Profeții-s călăuze pe drumu-acesta-anume,  
și caravana vieții doar ei știu s-o îndrume.  
În fruntea lor se află al nostru Mahomed.  
El a premers prorociei și-i ultimul profet.  
Iar sfinții ce pășit-au în timp pe-acest drumeag,  
făcut-au și popasuri, ce le-au dat în vileag.  
Cînd inima-mi cerut-a Prea-naltului să-i dea  
acestei cărți un nume, i-a zis: «Grădina mea».”  
(*Poeme persane*, 2014, p. 254)

Kabbala intuitivă poate fi echivalată cu inspirația mistică care depășește cunoașterea rațională, fiind rezultatul contemplației misterelor creației și chiar al unei conversații cu Dumnezeu. Acest tip de dialog nu este specific unei anumite culturi, ci este universal – prin urmare exemplele sînt numeroase și pot fi găsite în toate marile culturi ale umanității<sup>11</sup>. Poemul lui Shabestari este structurat tot în această manieră, ca o serie de 15 întrebări adresate divinității. În urma răspunsurilor primite, devine foarte clar faptul că încercarea de a încadra Realitatea Ultimă într-o definiție ar însemna limitarea ei la un concept și atunci nu ar mai fi Realitate Ultimă. Făcînd o paralelă cu un poem occidental, poate fi menționat că întreaga viziune a Paradisului și modul de *a fi* al celor trei „cercuri” concentrice ale Empireului nu pot fi cuprinse de Dante doar prin înțelegerea rațională. „Fulgerul” care îi luminează viziunea lui Dante e reprezentarea artistică a intuiției care cunoaște spontan, fiind ghidată de divinitate (Alighieri, 2010, p. 854–855). În aceeași manieră, Shabestari „știe că nu știe” și, din această cauză, poetul pune doar întrebarea și așteaptă, în tăcerea contemplației, răspunsul.

Întrebările pe care le adresează poetul sînt întotdeauna dincolo de limita rațiunii, iar pentru a le înțelege trebuie folosite alte facultăți. Astfel, răspunsurile sînt primite de către poet pe calea intuiției și nu „smulse” pe calea raționalizării: „Pe cel ce prea departe îl duce-acum gîndirea,/ îl paște pîn-la urmă pe drumu-i rătăcirea./ Nu-ndură cugetarea lumina feței Lui./ Alți ochi, ca s-o contempli, tu trebuie să-ți pui” (*Poeme persane*, 2014, p. 256). Acești „alți ochi” sînt, în fapt, „contemplarea” – în sensul deplin al cuvîntului. După cum afirma Eliade (1992, p. 22): „omul ia cunoștință de sacru pentru că acesta se manifestă”. Pentru a putea percepe sacrul, omul (ca „pămînt filosofic”) trebuie să își liniștească propriile „ape”, pentru ca suprafața acestora să oglindească misterele de deasupra sa:

De aceea ochiul nematerial iese din trup ca să contemple frumusețea, ridicîndu-se și adorînd  
nu forma, nici trupul, nici aparența, ci ceea ce este dincolo de ele, este calm, liniștit, statornic,

<sup>11</sup>Celebrul text epic sanscrit *Bhagavad Gîtā* și dialogul *Poimandres* a lui Hermes Trismegistus sînt exemple ilustrative în acest sens.

neschimbător; ceea ce este totul, singurul și unul, ceea ce este prin sine însuși și în sine însuși, identic cu sine însuși și neschimbător.” (Hermes, 2015, p. 261).

Creatorul – care caută vidul<sup>12</sup> din inima omului pentru a-l umple – folosește trupul poetului ca pe o pană de scris, iar poetul își acceptă cu bucurie și umilință rolul de instrument prin care se revarsă harul creator. În consecință, poetul nu își asumă rolul de „creator”, ci, cel mult, pe cel de mesager sau intermediar între Dumnezeu și lume. Chiar și în urma unei analize sumare a poeziilor sufi, se evidențiază faptul că valențele sale simbolice converg într-un singur punct: *mistuirea*. „Fluturile” mistuit de flacăra lumînării moare (dispariția ego-centrismului), dar trece și printr-o creație (sau „naștere din nou”), sacrificiul său devenind edificator. Din acest punct de vedere, mistuirea presupune nu doar atingerea desăvârșirii în virtute, ci și disoluția totală a propriului ego:

„Bea vin, căci de-al tău sine ți-aduce liberarea,  
să poată stropul vieții-a se contopi cu Marea.  
Bea vinul din pocalul Obrazului divin,  
căci ochiul Lui e cupa cu cel mai limped vin.  
Să cauți vinul fără de cupă sau ulcior,  
căci vinu-i și paharnic, pocal și băutor.”  
(*Poeme persane*, 2014, p. 278)

Avînd în vedere că „ochiul Lui e cupa cu cel mai limped vin”, poezia sufi subliniază, în repetate rînduri, că acest tip de trăire e singura stare în care e posibil pentru cunoscător să înțeleagă, în mod plenar, obiectul cunoașterii. Astfel, pentru a-l înțelege pe Dumnezeu, misticul devine una cu Dumnezeu și înțelege faptul că „Dumnezeu este Unul”. Sintagma anterioară face referire la divinitate ca Principiu ultim (*Aelohim*) și nu la divinitate ca forță manifestată sub forma lui *Elohim*. Astfel, deși „există” în diverse moduri, Dumnezeu are doar un singur mod de „a fi”. Principiul similitudinii („asemănătorul cunoaște asemănătorul”) este o axiomă des invocată de marii profeți și învățători ai umanității: „Așadar, de nu ești asemenea cu Zeul, nu îl poți cunoaște pe Zeu. Căci ceea ce este asemenea poate fi cunoscut [numai] de ceea ce este asemenea” (Hermes, 2015, p. 99). În fine, se poate observa faptul că, în lirica persană, focul (sau „vinul”) este: cunoaștere, cunoscător și cunoscut. Substanța flăcării mistuie granița dintre cunoscător și cunoscut, iar din interacțiunea celor doi (deveniți „Unul”) se naște cunoașterea pură:

„Întreaga lume nu e decît o-nchipuire,  
ca punctul ce-mplinește un cerc dup-o rotire.  
Învîrte cu iuțeală-o scînteie, stînd pe loc!  
Iuțeala învîrtirii-o preschimbă-n cerc de foc.  
De-l pomenești pelinul mereu, nu doar o dată,  
prin asta nu devine multiplu niciodată.  
În chip multiplu numai ce-i trecător apare,  
cum cameleonu-și schimbă întruna-a lui culoare.  
În toate-o existență doar dăinuie mereu,  
vădind Unicitatea ce este Dumnezeu.”  
(*Poeme persane*, 2014, p. 274–275)

Focul este reprezentat de poezii persani atît într-o stare ignică, cît și într-o stare lichidă (sub forma vinului). În acest caz, se poate observa că *focul lichid* e un simbol al divinității manifestate, pe cînd focul propriu-zis e un simbol al divinului nemanifestat. În fapt, cele două forme ale focului sînt una și aceeași, însă modul

<sup>12</sup>Înțeles, aici, ca lipsă a individualității egocentrice.

lor de manifestare este diferit. Așadar, în acest context, simbolul focului este dual: *manifestat* (ca Elohim) și *nemanifestat* (ca Aelohim). Actul creației a fost asociat întotdeauna cu acțiunea „rostirii”. Exteriorizarea gândului nemanifestat este, în sine, un act creator și, din acest motiv, rostirea cuvântului („logos”) este echivalentă genezei. Logosul – ca manifestare a Verbului creator – devine astfel expresia divinității manifestate. Totuși, pentru că toată existența revine, inevitabil, la propria sursă, divinul nemanifestat este, în ultimă instanță, unul și același cu divinul manifestat.

În cadrul poeziei sufi, Dumnezeu este asemenea flăcării mistuitoare: creatoare, distrugătoare și regeneratoare. Focul reprezintă și „instrumentul” prin care este atinsă moartea mistică (*fana*) sau „Realizarea prin anihilare”. De regulă, focul apare ca fiind o „apă ignică” care îmbină două elemente (aparent) contradictorii. Focul lichid este sugerat de poezii sufi prin imaginea vinului, iar dualitatea contradictorie (apă – foc) care este prezentă în simbolistica vinului se află în directă legătură cu problema dualității (*eu – tu*) din cadrul percepției subiective a omului comun. Alegerea acestui simbol se dovedește extraordinar de sugestivă: cel ce consumă „foc” este consumat de „foc”. Prin urmare, ceea ce e atins de „foc” devine „foc”, abandonând definitiv condiția anterioară acestei interacțiuni.

### 3.2. Cunoașterea de sine ca etapă obligatorie a micro-genezei

În cadrul sufismului, procesul cunoașterii de sine e prezentat ca o „drumeție” – omul fiind un simplu „călător în lume”, dar și o imagine a divinului: „Cum tu-ul tău e-aieva imaginii divine,/ tot ce-ți dorești ai grijă să cauți doar în tine” (*Poeme persane*, 2014, p. 267). După cum notează în repetate rânduri poezii mistici, principalul obiectiv al „călătoriei” este acela de „a drumeți în tine”. Una din întrebările prezente în „Grădina Tainei” detaliază această chestiune:

#### „ÎNTREBAREA 3

Eu cine-s oare, cine? Și ce știi despre mine?  
Și ce poate să-nsemne: «a drumeți în tine»?

#### RĂSPUNS

«Eu cine-s oare, cine?» — tu mă întrebi mereu —  
«Vorbește-mi despre mine, să aflu cine-s eu!»

Suprema Existență când se vădește-n lume,  
cuvântul eu devine atuncea al Ei nume.

Și eu și tu deci sîntem sclipirile ce-apar  
prin zăbrelita nișă din sfîntul Ei fanar.

Și trupuri ca și duhuri sînt toate o lumină,  
ce din oglinzi sau facle țîșnește-atunci deplină.

(...)

Un rai e Existența și-un iad ce-i trecător,  
și eu și tu la mijloc, drept vâl despărțitor.”

(*Poeme persane*, 2014, p. 257–258)

„Eu cine-s oare, cine?” – Prin această întrebare este reluată și analizată în detaliu una din întrebările ce apar în prologul poemului („Eu cine-s oare-n lume?”). În filosofia orientală (și în mistica universală) *ego*-ul este înțeles ca un nod în fluxul existenței, constituind principalul obstacol în calea eliberării din cadrul suferinței ciclice a lumii. Acest lucru se datorează faptului că *ego*-ul constituie o falsă identitate cu care omul a ajuns să se identifice în totalitate. Toate contradicțiile își au rădăcina în tendința de a privi existența individuală ca fiind separată de existența universală. În mod inevitabil, această perspectivă se extinde și asupra lui Dumnezeu – iar divinitatea apare ca o realitate separată de propria ființă. Toate eforturile misticului se canalizează spre destrămarea graniței dintre uman și divin și chiar a dualității (*eu și tu*). Iată cum versifică Shabestari ideile precedente:



„Doar din doi pași drumețu-acest drum îl împlinește,  
 deși plin de primejdii de-a lungu-i se vădește.  
 Cu-ntîiul pas ajunge pîn-la Unicitate.  
 Cu-al doilea pas al vieții pustiu el îl străbate.  
 În acel loc multiplul și Unul sînt totuna,  
 cum unu-n orice număr se află-ntotdeauna.  
 Tu ești pluralitatea ce-a-ajuns Unicitate.  
 Tu ești Unicitatea ce-a-ajuns pluralitate.  
 Dezleagă taina-aceia ce-alege calea dreaptă  
 și părăsește partea – și înspre Tot se-ndreaptă.”  
 (*Poeme persane*, 2014, p. 258)

Și cea de-a patra întrebare a poemului lui Shabestari se adresează în mod specific călătoriei inițiatice a misticului („a drumeți în tine”) și caracteristicilor distincte ce-l caracterizată pe cel ce a decis să străbată acest drum (*Poeme persane*, 2014, p. 258–259). Respectivile versuri (asemenea celor ce vor urma) sînt deosebit de sugestive în studiul problemei *ego*-ului:

„Vezi, tainei Unității ajunge să-i dea glas  
 doar cel care nu face pe drum niciun popas.  
 Suprema Existență cunoscătoru-o știe.  
 Supremei Existențe i-aduce mărturie.  
 El nu cunoaște-o altă existență-adevărată.  
 Decît oricare alta, Ea e cea mai curată.  
 Cum viața ta întreagă e doar o buruiiană,  
 grăbește-te și smulge-o! Fii fără de prihană!  
 Și curăță prea bine al inimii lăcaș,  
 să-și facă îndrăgitul din el al Său sălaș.  
 Cînd vei pleca din tine,-nlăuntru-ți va intra,  
 și-n tine, făr’ de tine, splendoarea-și v-arăta.”  
 (*Poeme persane*, 2014, p. 264)

Expresia „în tine, făr’ de tine” sintetizează într-un mod foarte reușit scopul misticului sufi care dorește să-și elimine propriul *ego*, pentru ca, în lipsa acelei identități trecătoare, „îndrăgitul” (Allah) să se poată manifesta chiar și prin intermediul trupului terestru. Exemplele care susțin această ipoteză sînt numeroase în cadrul literaturii persane. Anihilarea deplină *ego*-ului dă naștere unui nou mod de „a fi” prin care omul își desăvîrșește condiția. Necesitatea acestei etape se datorează faptului că *ego*-ul și divinitatea sînt incompatibili, nici unul nici celălalt nu se poate manifesta în totalitate decît în lipsa celuilalt. Consecințele eliminării propriului *ego* sînt detaliate și în următoarele versuri:

„Cît timp mai este omul de viață întinat,  
 cunoașterea n-ajunge l-al ei izvor curat.  
 (...)  
 Pîn-ce de al tău sine nu te vei lepăda,  
 cum crezi c-adevărată v-ajunge ruga ta?  
 Doar cînd a ta esență va fi făr-de-amalgam,  
 v-ajunge a ta rugă «al ochilor balsam».  
 Și orice deosebire va fi dispărut  
 între cel ce cunoaște și Cel cunoscut.”  
 (*Poeme persane*, 2014, p. 265)

Cu alte cuvinte, sufletul uman trebuie să redobândească unicitatea, evadînd din lanțurile multiplicității și integrînd totodată divinul: „Bazayid din Bistham, marele mistic persan (+ 875) spune: *Eu sînt băutorul, vinul și paharnicul. În lumea Unificării toți sînt una*” (Chevalier & Gheerbrant, 1994, p. 451). Dispărînd orice distincție între cel ce cunoaște și Cel cunoscut, omul devine capabil să înțeleagă în mod deplin misterele existenței:

„Cînd a-nțeles că toate se trag din Cel Divin,  
ca Abraham se-ncrede în Domnul pe deplin.  
Cînd îi ajunge vrerii divine-a-i fi unealtă,  
el intră ca și Moise pe poarta cea mai 'naltă.  
Și cînd se liberează de toată-a sa știință,  
el ca Isus, în ceruri s-ajungă-are puțință.  
Cînd sinele-și jertfește, de-ndată ce s-a-nfrînt,  
lui Mahomed asemeni, se-nalță spre Cel Sfînt.  
Și starea lui din urmă cu-ntîia se unește.  
Niciun profet sau înger nu i se-asemuiește.”  
(*Poeme persane*, 2014, p. 260–261)

Din perspectivă religioasă, scopul ultim al sufletului uman este de a urma modelul Creatorului. Pentru a ajunge la starea de perfecțiune, sufletul trebuie să străbată și să cucerească mai întîi propriul iad (psihologic). Sufletul uman rămîne întotdeauna punctul central al existenței, oscilînd între Creator și abisul infernal, „adevărata viață” și „a doua moarte”, neexistînd (în ultimă instanță) nici o cale de mijloc între cele două. Privind evoluția cosmică ca un ansamblu, misticii sufi afirmă că sfîntul este doar o treaptă intermediară între om și înger, iar arhanghelul o treaptă intermediară între înger și mîntuire. Această ipoteză este confirmată în numeroase scrieri, atît cele ale mysticilor din Orient, cît și a celor din Occident – iată, de pildă, un citat relevant în acest sens: „Însă omul purificat nu va fi mai mic decît spiritele celeste, ci va ajunge întru totul asemănător cu ele” (Valentin, 2015, p. 85). Dezvoltînd această idee, „Grădina Tainei” va prezenta, sub o formă alegorică, treptele pe care le parcurge cel care „călătorește în sine”. Destinația acestei călătorii mistice este, desigur, reuniunea cu Dumnezeu.

În încheierea poemului lui Shabestarî, este descrisă întîlnirea „drumețului” cu Principiul „purtător de lumină”. Este cunoscut faptul că în numeroase tradiții mistico-religioase ale Orientului Mijlociu este pus accentul pe faptul că Dumnezeu (în aspectul său ultim) nu trebuie să fie reprezentat sub nici un chip. Respectînd acest principiu, Shabestarî prezintă divinitatea ca pe o „lumină fără limite” (*Ain Soph Aur*):

„Vezi, fața Celui care în lume-a-adus lumină  
și lumea-a-mpodobit-o, mi s-a-arătat deplină.  
Cuprins fui de rușine atunci și de-alean,  
cînd mi-amintii de viața ce-am risipit-o-n van.  
Dar Astru-acel c-o față sclipind precum un soare,  
văzînd c-orice nădejde din suflet îmi dispare,  
pe loc umplu o cupă și-ndată mi-o întinse.  
Licoarea-atunci în mine o flacără aprinse.  
«Cu vinu-acesta fără mireasmă și culoare,  
de pe tăblia vieții tu șterge-orice-nsemnare!»”  
(*Poeme persane*, 2014, p. 281)

Chiar dacă Principiul Ultim al existenței e numit Dumnezeu, Allah, Absolutul sau Adevărul, în ultimă instanță numele e irelevant – ceea ce contează pentru mistic este trăirea deplină a realității divinului.

Singurul mod prin care Principiul Ultim poate fi cunoscut este „trăirea” sa în toate aspectele manifestării. Întoarcerea multiplului în Unu are loc în diferite etape, fiind necesară parcurgerea și înțelegerea succesivă a tuturor sferelor existenței manifestate, începînd cu lumea fizică și sfîrșind cu „mistuirea” în „Soare”. Realizarea acestei „mistui” se realizează prin *cunoaștere*. În sufism, cunoașterea de acest tip e numită „ma’rifah” (معرفة), avînd ca echivalent termenul grecesc „gnôsis” (γνώσις). Așadar, misticul realizează că *gnoza* este motivul pentru care monada individuală părăsește „non-existența” primordială.

Gnoza nu este „cunoaștere bazată pe rațiune”, ci pe experiență. Pentru a înțelege viața, ea trebuie trăită – același principiu se aplică oricărui „mister al existenței”: începînd de la microcosmos și ajungînd la arhetip. După cum au demonstrat numeroase religii sau curente filosofice, gnoza (sau *ma’rifah*) este situată dincolo de teorii sau credințe și începe prin cunoașterea de sine: „Nu există aici [pe pămînt] un instrument purificator asemănător Cunoașterii” (*Bhagavad-Gitā*, 1992, IV, 38). Cunoașterea din experiență implică contactul direct cu principiul „nevăzut” al lucrurilor și chiar cu însăși sursa creației. În Occident, acest tip de trăire pur spirituală – dincolo de gînduri, rațiuni sau limite materiale – este numit „extaz mistic”, iar în Orient este cunoscut ca *samadhi*<sup>13</sup>.

În esență, extazul mistic reprezintă un mod de „a fi” în absența *ego*-ului: „Departate de a fi un fel de neantizare cum cred unii occidentali, această stare finală este, dimpotrivă, absoluta plenitudine, realitatea supremă față de care tot restul nu este decît iluzie” (Guénon, 2005, p. 57). O astfel de trăire este descrisă de Shabestari spre finalului „Grădinei Tainei”: „Vezi, fața Celui care în lume-a-adus lumină/ și lumea-a-mpodobit-o, mi s-a-arătat deplină”. În versurile citate anterior, poetul numește, în mod deschis, o revelație („mi s-a-arătat”) prin care a fost posibilă contemplarea divinității.

#### 4. Concluzii

Spre a învăța să-și cultive propria „Grădină a Tainei”, lectorul este invitat să contemple misterul revelat prin medierea poetului. Scriind acest poem, autorul „se scrie” de fapt pe sine, iar cititorul este martorul și, totodată, discipolul ce are șansa să descifreze învățătura maestrului. Din acest motiv, prologul se încheie cu următoarele versuri:

„Cum Domnul denumit-a-a mea carte o grădină,  
vreau pentru ochii minții să fie o lumină.”

(*Poeme persane*, 2014, p. 254)

Luînd în discuție o paralelă între cele două viziuni literar-filosofice discutate pe parcursul articolului (cea iudaică și cea islamică), vom remarca faptul că atît Geneza biblică, cît și poemul „Grădina Tainei” pot face referire la creația macrocosmică, dar și la creația microcosmică care reflectă, cel puțin parțial, splendoarea divină. În ceea ce privește diferențele dintre cele două contexte propuse, ele țin mai degrabă de reprezentarea formală a conceptelor și, deci, apar ca fiind firești și necesare. Totuși, în urma analizei pasajelor propuse, devine cert că eventualele diferențe sînt eclipsate de scopul ultim al ambelor texte.

#### Bibliografie

- \*\*\* (1992). *Bhagavad-Gitā*, traducere de Sergiu Al.-George, Societatea Informația, București.
- \*\*\* (1988). *Biblia*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București.
- \*\*\* (1992). *Cartea tibetană a morților (Bardo Thödol)*, traducere din limba franceză și studiu introductiv de Horia Al. Clăbuc, colecția revistei „Arca”, Arad.
- \*\*\* (2009). *Hebrew-English Tanakh: the Jewish Bible*, Varda Books, Skokie.
- \*\*\* (2014). *Poeme persane*, traducere de Otto Starck, Editura Herald, București.
- Alighieri, D. (2010). *Divina Comedie*, traducere de George Coșbuc, Editura Gramar, București.
- Blaga, L. (2013). *Trilogia Cunoașterii*, Humanitas, București.

<sup>13</sup>Termen provenit din sanscrită, însemnînd, în sens literal, „uniune” sau „combinare”.

- Cojocaru, A. V. (2021). *De la quest la genul fantasy: simbolistica drumului inițiativ*, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, Iași.
- Chevalier, J. & Gheerbrant, A. (1994). *Dicționar de simboluri*, vol. III, traducere română colectivă, Editura Artemis, București.
- Hermes Trismegistos (2015). *Corpus Hermeticum*, ediția a III a, revizuită și adăugită, traducere de Dan Dumbrăveanu, Editura Herald, București.
- Eliade, M. (1992). *Sacrul și profanul*, traducere de Rodica Chira, Humanitas, București.
- Guénon, R. (2005). *Metafizică și cosmologie orientală*, traducere de Daniel Hoblea, Editura Herald, București.
- Olaru, Viorel (2013). *Sufism și poezie mistică în Persia*, Editura Herald, București.
- Valentin, B. (2015). *Cele 12 chei ale filosofiei*, traducere de Gabriela Nica și Marius Cristian Ene, Editura Herald, București.
- de Vitray-Mayerovitch, E. de (2003). *Rumi și sufismul*, traducere de Anca Manolescu, Humanitas, București.
- Vulcănescu, M. (1991). *Logos și Eros*, Editura Paideia, București.