

Anca VOICU

Dionis reiterează mitul Sophiei gnostice

Scriitori ca Eminescu și Sadoveanu cred în teleologie, în întoarcerea la Grădina Arheilor, căci scopul vieții nu e hazardul, ci revenirea în vârful muntelui ascuns, în starea de armonie orfică: a lui Dionis cu Lumea de Sus (prin inițierea într-o iubire) și a lui Kesarion Breb cu Lumea de Jos (prin inițierea într-o înțelepciune). Lumea semantică a unor texte literare ca *Sărmanul Dionis* și *Creanga de aur* se întemeiază pe un „referent” extralingvistic preexistent, lumea sacralității, un referent pentru care categoriile spațio-temporale de tip istoric sunt doar o ipostază fenomenală pentru „închipuirea” unei lumi de esență transcendentă. Instituind un raport de comunicare între *Eul superficial* al ființei umane, prins în coordonate spațio-temporale recognoscibile, și *Eul profund*, în care sălășluiește dimensiunea sacră a divinității, elementele textuale sunt topite și metamorfozate, în planul conținutului, potrivit Weltanschauung-ului autorilor.

Semn literar privilegiat, personajul literar își relevă esența de metaforă vie¹ dezvoltându-se cititorului o dată cu textul și câmpul semnificațiilor pe care le reprezintă. Un personaj ca Dionis frapează tocmai prin originalitatea viziunii integratoare pe care o reflectă în text, „unicitatea configurativă a acestui scenariu epic al Ideii”² înglobând punctele de vedere diferite înregistrate de critica literară, care consideră narațiunile lui Eminescu, pe rând, *proză poetică* (George Călinescu, Eugen Simion), *proză de idei* (Eugen Simion), *proză fantastică* (Tudor Vianu, Mihai Drăgan, Mihai Zamfir, Nicolae Ciobanu), *manifestări ale propriei biografii* (Perpessicius), *ficțiune eterocosmică* (Tudor Vianu).

Nucleul filosofic al nuvelei *Sărmanul Dionis* este, indubitabil, fundamental în configurarea sensurilor. Însă, materia narativă a textului, cu toate arabescurile sale și susținută de protagonist, este cea care oferă substanță ficțională și premisele prezentei interpretări, care urmărește dezvoltarea unui construct mental propriu gnosticismului. Această cunoaștere inițiativă universală și atemporală care este gnosticismul este dovada unui izvor comun al diverselor sisteme filosofice și religioase. În atari condiții, identificarea unui model de gândire gnostică în textul eminescian nu implică eludarea influențelor identificate anterior de exegeza eminesciană (apriorismul kantian, cărțile orientale, textele vechi indiene etc.³), ci completarea perspectivelor critice.

Gnosticismul este o doctrină a salvării, a mântuirii, a eliberării, nu prin cooperarea cu voința divină, ci prin asimilarea unei cunoașteri ezoterice. Spre deosebire de alte constructe religioase, unde raportul cu divinitatea este unul mediat, fără cunoașterea nemijlocită a „obiectului” credinței, gnosticismul prețuiește cunoașterea directă⁴. Intuind, în câmpul narativ eminescian, zona interstițiară a unor valențe gnostice, prezentul capitol își propune să identifice în nuvela *Sărmanul Dionis* o re-creare a mitului căderii Sophiei, alături de alți indici textuali care reflectă o proiecție gnostică a lui Dumnezeu și călătoria de tip inițiativă a spiritului prins în coordonate spațio-temporale împotriva voinței proprii. Călătoria sufletului în tărâmul invizibil este un *locus sigilli* în cultura universală, începând de la Orfeu (îngerul cu harfa în mână din cercul solar), mitul lui Er (Platon), visul lui Scipio (Cicero) și până la romantici, derivat apoi în suprarealism. Eminescu îi conferă o altă schemă, metamorfozează și re-face mitul care devine al lui, traseul spiritului în viziune eminesciană urmând tiparul unui rit de inițiere, în care iubirea și înțelepciunea devin imperative pentru cunoașterea finală.

„Dacă am afla misterul prin care să ne punem în legătură cu aceste două ordini de lucruri care sunt ascunse în noi, mister pe care l-au posedat magii egipteni și asirieni, atuncea în adâncurile sufletului coborându-ne, am putea trăi aievea în trecut și am putea locui lumea stelelor și a soarelui” – sunt reflecțiile tânărului Dionis din incipitul nuvelei. Dincolo de „aspirația cosmică, izvorâtă din setea de sublim, de grandios, întărită de sentimentul, general la Eminescu, de detașare de concretețea terestră”⁵, gânduri precum cele aparținând protagonistului nuvelei par a-și avea izvor în concepția gnostică asupra

originii sufletului. Nu numai trupul, ci și sufletul este un produs al puterilor cosmice care a imprimat corpului chipul omului primordial sau arhetipal, puteri care i-au animat forțele lui fizice personale. Inclus în suflet este spiritul sau Pnuma, o porțiune din substanța divină de dincolo de lume, care s-a revărsat aici, în lume. Ca și Sophia textelor gnostice, Dionis rătăcește în lumea umbrelor, purtând cu el lumina divină cu care a fost investit și pe care n-o va recunoaște decât la finalul avatarurilor sale, al peregrinărilor sale prin univers.

„Ateist superstițios”, cum îl caracterizează naratorul, Dionis resimte acut propensiunea spre sferile înalte; divizat între teluric și cosmic, protagonistul dorește întâlnirea tipică dintre finit și infinit, dintre creație – sufletul său – și creator. Însă, această întâlnire nu se poate produce decât în vis, alunecarea pe coordonatele onirice facilitând îndeplinirea dorinței. Vișându-se ajuns în profunzimea tainică a cerescului, Dionis visează propria sa profunzime, ființa tainică de odinioară.

El se simte pe sine ca umbră a unei entități necunoscute, proiectată pe pământ, constelația stilistică a motivului dublului fiind deosebit de prolixă în straturile subsidiare ale textului. În această ipostază a sa de dublu al instanței primare, Dionis nu numai că se vrea reunit cu „bolta cea albastră”, dizolvând lumea așezată între cer și pământ, ci îndrăznește să aspire la o substituție totală a divinității. Analizând raportul Eu – Celălalt, Vladimir Jankélévitch face următoarele observații: „*Allos* sau *Heteros*, Celălalt este un altul-decât-mine pentru că este relativ același, pentru că este în același timp asemănător și diferit: de aceea, alterarea mea de către celălalt și asimilarea mea de către el sunt niște procese relative”⁶. Relativitatea procesului de re-unire a ipostazei telurice – materializată în persoana lui Dionis – cu cea siderală trebuie pusă în legătură cu puritatea începutului și păcatul reînceputului. Dacă unitatea primordială a celor două instanțe a stat sub semnul binecuvântării, al purității deci, o posibilă reorganizare a ordinii lumii după ce acestea au fost separate stă, inevitabil, sub semnul păcatului și, deci, al imposibilității.

Dionis, în prima instanță, și, apoi, avatarul său, călugărul Dan, reiterează mitul căderii Sophiei⁷. Pentru gnostici, drama păcatului săvârșit de unul din eonii pleromei, Sophia, se constituie în drama universului însuși. Privind lumea materiei din sferile înalte în care sălășluiește, Sophia întrezărește în acel spațiu o lumină transcendentă. Atrasă de dorința de a poseda această lumină și de a o multiplica, ea își părăsește perechea spirituală, pe Hristos, și descinde în lumea materiei. Aici încearcă să dea viață elementelor inerte care alcătuiesc haosul preexistent și, prinsă fără scăpare în noroi, prin contactul direct cu acesta, emană un alt eon, inferior, pe care îl numește Yldabaoth⁸. Potrivit unui text gnostic ca *Pistis Sophia*, Hristos este trimis de instanța divină supremă pentru a răscumpăra păcatul perechii sale, care, ajunsă înapoi în pleroma, emană o barieră între lumea spiritului și cea materială.

Eonul emis de Sophia prin ignorarea regulilor ierarhiei, numit și Demiurg, se erijează în divinitatea supremă și creează, la rândul lui, omenirea. Având conștiința identității interne cu divinitatea, deși degradată într-o anumită măsură, ființele umane de excepție, alese, din familia cărora face parte și personajul eminescian, se revoltă împotriva constrângerilor impuse de Demiurg și se înscriu într-un periplu inițiativ la finalul căruia își vor descoperi spiritul pur dintru începuturi.

Tot astfel acționează și protagonistul nuvelei eminesciene. Într-o primă instanță, purtând numele lui Dionis, eroul își însușește din „cartea veche legată cu piele și roasă de molii” învățătura, împlinind astfel prima etapă a traseului inițiativ. Grație impulsurilor sale metafizice, gândirii sale de esență filosofică și fenomenologică și „manuscriptului cu zodii”, Dionis ajunge să creadă, privind bolta celestă, ca „deasupra mai sunt o mie de ceruri”, iar „presupusa lor ființă transpare prin albastru-i adâncime”.

Asemenea Sophiei din textele gnostice, Dionis își părăsește existența predestinată în plan terestru și, făcând schimb de roluri cu umbra sa, transgresează granițele spațio-temporale și devine călugărul Dan. Ca și eonul pleromei, Dionis este incitat inflaționist de pulsațiile care vin din spațiul aflat în afara lumii sale și ignoră ierarhiile și legile universului și se transpune pe sine pe alte coordonate, din Bucureștiul secolului al XIX-lea călătorește

în Iașul din vremea lui Alexandru cel Bun. Dincolo de nivelul teoriilor sale, partea practică devine la Dionis mult mai importantă, căci aceasta îi descoperă calea de ieșire a sufletului din lume, cuprinzând prescripții sacramentale și magice pentru viitoarea sa ascensiune și formule și nume secrete care permit trecerea de la un avatar la altul.

Devenind conștient de sine, eul descoperă că nu este în realitate propriu lui, ci este mai curând executorul involuntar al sistemului cosmic. Legile care guvernează lumea profană reprezintă, pentru Dionis, o tiranie cosmică, menită să-l țină pe om legat de materie. În atari condiții, protagonistul se desface de materialitatea trupului său și trece într-o nouă reprezentare a corporalității, călugărul Dan. Liantul celor două ipostaze ale aceleiași spiritualități îl constituie „cartea astrologică” cu ajutorul căreia Dionis s-a desprins de lumea sa și care acum aparține lui Dan.

Noua sa identitate este mai aproape de esența divinității atât prin statutul său de călugăr, cât și prin regresivitatea în timp, condensând temporalitatea și plasându-se mai aproape de începuturi. Eroul eminescian pășește acum în etapa a doua a inițierii sale, experiența. Informarea fazei anterioare este urmată de transformarea care se petrece în acest punct al textului. Sub supravegherea maestrului spiritual, Ruben (deși acesta este întruparea demonicului), și a învățăturilor din cartea altei călăuze, Zoroastru, călugărul Dan descoperă în sine „omul cel vecinic” – umbra – și practica ezoterică prin care i se poate substitui. Desfăcându-se de „firea trecătoare” și căpătând „chiar o bucată din atotputernicia lui Dumnezeu”, Dan parcurge, împreună cu iubita sa, Maria, o ascensiune spre spațiul selenar, lăsând în urmă sfera veșmântului sufletesc și materialitatea corpului, în speranța redescoperirii propriului spirit de esență divină.

Este avertizat, însă, în prealabil asupra pericolului iminent al unui gând necugetat: „Se zice că unui om încredințat despre ființa lui Dumnezeu nici nu-i poate veni în minte cugetul ascuns” – este informat călugărul Dan. Ignorând acest avertisment, protagonistul părăsește, din nou, spațiul teluric într-o ascensiune celestă care-i va oferi premisele reiterării mitului căderii Sophiei. Transpare acum, din straturile subsidiare ale textului, o concepție cu reminiscențe gnostice despre Dumnezeu.

Dumnezeul gnosticilor este adesea descris ca Dumnezeu străin, Dumnezeu necunoscut, Dumnezeu non-existent, Dumnezeu transcendent total, sau total Altul. Dumnezeu nu este creatorul lumii și nu are nimic de a face cu existența sau guvernarea ei. El este necunoscut în sensul că omul, în lume, realmente nu-l poate cunoaște și chiar când scânteia divină din om este lămurită prin revelație, el nu poate face nici o aserțiune pozitivă despre Dumnezeu. În acest sens Dumnezeu este non-existent. De aici reiese una din trăsăturile cardinale ale gândirii gnostice, dualismul acosmic. Universul, ca produs al Demiurgului emanat de Sophia, este asemenea unei vaste închisori al cărei cel mai lăuntric prizonier este pământul, scena vieții omului.

De aceea, când ajunge în spațiul selenar, Dan face din pământ o mărgică, semn al ieșirii sale definitive din contingent. Nu mai este acum prizonierul nici unei coordonate spațio-temporale, înstrăinându-se complet de întinderea mundană și, implicit, de eul inferior, apropiindu-se astfel de sinele superior. Demiurgul ostil a creat pământul ca pe o mare închisoare a scânteilor divine, închise la rândul lor în trupuri însuflețite. Respingând această creație, călugărul Dan își creează propria lume: „El își întinse mâna asupra pământului. El se contrase din ce în ce mai mult și iute, până ce deveni, împreună cu sfera ce-l încongiura, mic ca un mărgăritar albastru (...) Înzestrat cu o închipuire urieșescă, el a pus doi sori și trei luni în albastra adâncime a cerului”.

Inconștient, eroul întreprinde același demers ca și emanația eronată a Sophiei. Însă, spre deosebire de aceasta, protagonistul nu conștientizează gravitatea actelor sale și urmează calea Demiurgului, cutezând a gândi o substituție totală a esenței divine. Poarta închisă pe care „n-a putut-o trece niciodată” îi incită inflaționist curiozitatea: „Deasupra ei, în triumfi, era un ochi de foc, deasupra ochiului, un proverb cu literele strâmbe ale întunecatei Arabii. Era doma lui Dumnezeu. Proverbul, o enigmă chiar pentru îngeri”. Ochiul divin se cere descifrat: „- Aș voi să văd în fața lui Dumnezeu, zise Dan. - Dacă nu-l ai în tine, nu există

pentru tine și în zadar îl cauți, zise îngerul serios”. O revelație mai mare decât chiar apariția divinei entități⁹!

Prin urmare, pentru a întâlni divinitatea nu numai că nu e nevoie să ieși afară din tine, dar trebuie sondate în continuare adâncurile ființei. Divinitatea ca gândire cosmică – *Deus sive ratio*, ca la Spinoza – acesta este felul eminescian de a fi religios. În loc să devină instrument al providenței, gândirea lui Dionis devine purtător de cuvânt al înaltei rațiuni cosmice. Gândit doar pe jumătate, gândul identificării cu însăși divinitatea îl duce la prăbușire. Acum drumul spre Absolut nu mai e posibil decât prin iubire.

Reîntors într-un spațiu și un timp recunoscutibile, Dionis reintră în posesia identității sale anterioare, însă numai numele mai păstrează legături cu ființa de dinainte, căci personajul nu mai este același. Îmbogățit spiritual, desfăcut de tot ce înseamnă material¹⁰, aflat în posesia cunoașterii și a autocunoașterii, protagonistul poate încheia traseul inițiativ în proximitatea Erosului. Însușindu-și înțelepciunea prin învățare și experimentare, eroul lui Eminescu poate desăvârși acum inițierea, urcând și ultima treaptă, cea a iubirii. Ființa esențială este singura care poate trăi dragostea, motiv pentru care numai după descoperirea acesteia, protagonistul poate ieși din existență și intra în ființare. Căci, până aproape de final, viața lui Dionis a fost existență în sensul lui *ek-stasis* întrucât *ființarea* nu poate surveni decât după definitivarea demersului inițiativ care să reveleze Omul superior.

¹ Dumitru Irimia, *Introducere în stilistică*, Iași, 1999, p. 205.

² *Dicționar analitic de opere literare românești*, coordonator Ion Pop, vol. II, Cluj, 2007, p. 910.

³ Toate aceste fenomene culturale au o dimensiune religioasă, scopul lor, declarat sau nu, fiind mântuirea Ființei. Mai mult, expun concepția transcendenței lui Dumnezeu și concepția dualismului radical între spirit și materie, suflet și trup, lumină și întuneric, bine și rău, viață și moarte.

⁴ În *Povestirile mileniului*, Harold Bloom arată că și primii creștini utilizau termenul **gnosis** cu acest înțeles de cunoaștere sau experiență trăită.

⁵ Eugen Simion, *Proza lui Eminescu*, București, 1964, apud *Dicționar analitic de opere literare românești*.

⁶ Vladimir Jankélévitch, *Pur și impur*, București, 2001, p. 52.

⁷ Mitul Sophiei nu apare numai în scrierile gnostice, ci și în Vechiul Testament: „Duhul Domnului s-a pogorât asupra mea încă de la începuturi... Am fost zămislită din veșnicie, încă de la începuturi, chiar înainte ca pământul să fi existat. Când încă nu existau tenebre, eu am fost înfățișată... Când Domnul a creat cerurile, eu eram de față” (*Proverbe* - 8.22; 24.27), sau „Am venit pe lume din gura Atotputernicului și am învăluit pământul, ca un nor. Am domnit în sferile cerești, iar tronul meu este o coloană învăluită în nori. Numai eu am înconjurat nemărginirea cerului și am pășit în străfundul străfundurilor, în valurile mării, pe tot cuprinsul pământului, printre toate noroadele și popoarele” (*Ecleziastul* - 24.5; 7.19,14). Referiri asemănătoare pot fi întâlnite și în *Cartea Facerii*, în *Exod*, sau *Cartea lui Iov*. De asemenea, în *Noul Testament*, în *Evangeliiile* după Marcu și Ioan, *Tesaloniceni I*, *Corinteni I* sau în *Apocalipsa*.

⁸ *Ylde* însemnând „copil”, iar *baoth* „haos”.

⁹ Cf. George Bălan, *Nebănuitul Eminescu*, București, 1999, p. 142.

¹⁰ Naratorul oferă soluția unei moșteniri neașteptate și Dionis nu mai este băiatul sărac, „neiubit și neurât de nimeni”, condiția lui materială fiind acum în consonanță cu cea spirituală.