



Sandu Frunza

Associated Professor,
Ph.D., Department of
Systematic Philosophy,
Babes-Bolyai University,
Cluj, Romania.

Author of the books:

O antropologie creștină (1996), *Iubirea și transcendența* (1999), *Experiența religioasă în gândirea lui Dumitru Staniloae* (2001), *Fundamentalismul religios și noul conflict al ideologiilor* (2003). Editor of the books: *Filosofie și religie. O abordare multidisciplinară* (2001); *Pasi spre integrare. Religie și drepturile omului în România* (2004); *The Challenges of Multiculturalism in Central and Eastern Europe* (2005).
E-mail: sfrunza@yahoo.com

Aspecte ale raportului dintre filosofie și esoterism în interpretarea lui Moshe Idel

Abstract: This text deals with Moshe Idel's perspective on the connections between Maimonide's philosophy and Abulafia's esoteric thought. Idel analyses their thinking under the aspect of their appearance, interrelation, and inner dynamics. Idel's analysis reveals that Maimonide's attempt to issue an esoteric book, one that would give back to Judaism a lost esoteric science, gave a particular impulse to the development of Jewish mysticism, and especially to the ecstatic Kabbalah. Maimonide attempted to transform philosophy into a mystic instrument of understanding the secrets of the Torah. This fact determined Abulafia to re-signify the Maimonidean thought and to integrate it into a limit experience of "unio mystica". In this context, several aspects concerning the arcanization and the super-arcanization of philosophical and mystical texts are discussed.

Filosofia și arcanizarea ei

Vom încerca să urmărim un aspect important în ceea ce privește relațiile dintre filosofie și gândirea esoterică, în speță cea a cabalei, într-un moment care pare să privilegieze o reconstrucție semnificativă a acestui raport. Pentru aceasta ne vom opri împreună cu Moshe Idel asupra unui moment decisiv în întâlnirea dintre filosofie și misticism. Moshe Idel ne atrage atenția asupra unei întâlniri definitorii pentru acest raport – cea dintre Maimonide, fondatorul aristotelismului evreiesc, și exegeții săi. În secolul al treisprezecelea în Spania se constată un efort special de redefinire a esoterismului prin trecerea de la studiul filosofic al *Ghidului răătăciților*, la o suită largă și variată de interpretări care pun în lumină dezvoltarea diferitor forme de cabala. O parte a cabaliștilor spanioli au interpretat opera lui Maimonide

Key words:

Moshe Idel, arcanization, Jewish philosophy, Kabbalah, Maimonide, Guide of the Perplexed, aristotelism, Abulafia, secrets of the Torah, esoteric, devekut

ca pe o sursă filosofică ce trebuie privită într-o manieră mai profundă, utilizând modalitățile specifice de abordare oferite de cabala. Ei propun o lectură secretă a *Ghidului rătăciților*, pe care Maimonide însuși o declara drept o operă esoterică¹. Procesul de secretizare a unei opere care este prin ea însăși esoterică este numit de Moshe Idel supra-arcanizare, iar secretizarea unei opere în general este numită arcanizare².

Complexitatea raporturilor pe care filosofia le întreține cu gândirea mistică, și în special cu cabala, este înfățișată de Moshe Idel prin trei poziții exemplare ale unor gânditori care încearcă să explice emergența misticii evreiești și să lămurească implicațiile pe care le au raporturile dezvoltate între Maimonide și cabală. O primă perspectivă adusă în discuție este cea afirmată de Graetz, în viziunea căruia cabala este o doctrină cu origine străină, ce nu are o bază preexistentă în tradiția iudaică și care a apărut ca o reacție la gândirea raționalistă a lui Maimonide și a succesorilor săi³. O altă concepție, mai apropiată de cea asumată de Moshe Idel este cea a lui David Neumark, care vede în cabală o gândire evreiască autentică, ce învinge într-o confruntare dialectică de lungă durată cu filosofia. Nașterea misticismului evreiesc, cabala, apare astfel ca o reacție la ascensiunea filosofiei evreiești așa cum este ea expusă în *Ghidul rătăciților*⁴. Cabaliștii par să iasă învingători din această controversă, ceea ce duce la un moment de declin al gândirii filosofice. Maimonide apare în această interpretare ca filosoful ce marchează sfârșitul perioadei clasice, în care domina gândirea filosofică. Ar fi vorba, așadar de o trecere de la gândirea filosofică clasică la cabala clasică⁵. Evaluările critice ale lui Moshe Idel conduc la concluzia că o poziție care face abstracție de filosofia maimonidiană în procesul dezvoltării cabalei este cea a lui Scholem. Scholem consideră că trendul mistic al cabalei s-a născut la interferența dintre gnosticism, transmis în cercurile evreiești de-a lungul

secolelor, și neoplatonismul filosofic așa cum apare el în versiuni medievale. Fără să excludă un posibil impact al controverselor în jurul operelor lui Maimonide asupra dezvoltării cabalei, Scholem consideră că această dezbatere are mai degrabă o influență secundară⁶.

Moshe Idel aduce două corective celor trei tipuri de abordări menționate. Pe de o parte, afirmă că nu putem face abstracție de existența unui material precabalist în tradiția iudaică și chiar în textele iudaice clasice. Acesta nu era de natură gnostică, ci, dimpotrivă, există suficiente indicii că ar fi putut chiar avea influențe asupra materialului simbolic vehiculat de gnosticism. Pe de altă parte, i se pare dincolo de orice îndoială faptul că interpretarea filosofică raționalistă și naturalistă a temelor esoterismului iudaic este cea care declanșează în mod decisive critica virulentă îndreptată împotriva lui Maimonide⁷.

Exegeții lui Maimonide, printre care și Moshe Halbertal, evidențiază preocupările pentru esoteric ale lui Maimonide. Acesta avea la dispoziție două tipuri de practică a cunoașterii ezoterice. O metodă de scriere ezoterică, în care prin intermediul parabolilor și al cuvintelor echivoce sînt transmise cunoștințe și o tehnică orală, de transmitere a titlurilor capitolelor *Ghidului rătăciților* către o persoană inițiată. Halbertal constată că spre a fi în concordanță cu prevederile tradiției, care spun că despre astfel de lucruri nu se poate vorbi în prezența a două persoane, Maimonide își construiește cartea în forma țesăturii unor scrisori către ucenicul său, conjurînd cititorul să păstreze ascunse secretele *Ghidului*⁸.

Halbertal constată că Maimonide refuză să se situeze în continuitatea vreunei tradiții în ceea ce privește transmiterea sensului ascuns. Spre deosebire de cabaliști, care circumscriu descrierea secretelor Torei ca parte a unei tradiții străvechi, spre a evita orice controversă și rivalități, filosoful afirmă că tradiția ezoterică a fost uitată

și că el încearcă nu să o redescopere, ci să o recompună. Maimonide afirmă, totodată, că o dată cu moartea sa această știință esoterică este destinată să devină, la rândul său, parte a unei tradiții ezoterice pierdute. Totuși, Moshe Halbertal arată, cu gravitate dar și cu ironie, că pentru a nu lăsa să moară această tradiție, Maimonide încalcă restricțiile cu privire la păstrarea secretelor ascunse și le împărtășește unui singur inițiat. Lumea sensului unic în care Maimonide recuperează și transmite sensurile ezoterice este descrisă de Halbertal în felul următor: „tărîmul ezotericului facilitează integrarea a două lumi aparent contradictorii – sensul revelat al Scripturilor și contextul filosofic și științific în care se situează persoana rătăcită. Această contradicție este soluționată prin cercetarea sistematică a nivelului profund al textului, care incorporează problematici filosofice și științifice”⁹.

Această pendulare între esoteric și științific, între arcanizarea tradiției iudaice și explicarea sa rațională declanșează critici acerbe la adresa modului de filosofare propus de Maimonide.

Cum se explică faptul că filosofia lui Maimonide se află în mijlocul unei atât de puternice controverse, deși era un halahist de mare erudiție, și un filosof cu o exprimare precisă?¹⁰ Răspunsul lui Moshe Idel relevă noutatea radicală pe care interpretarea aristotelică o dădea iudaismului. Nimeni din cercurile filosofice evreiești ale vremii nu părea capabil să susțină concepții de natura celor expuse de Maimonide. Reinterpretarea raționalistă a tradiției ebraice făcută de Maimonide îi apare lui Moshe Idel ca o ruptură netă¹¹ ce stârnește o multitudine de critici, iar “această reacție a fost catalizatorul principal al cristalizării cabalei inițiale”¹². Datorită rupturii pe care o produce, concepția maimonidiană este percepută ca una revoluționară. O atitudine radicală a lui Maimonide este socotită faptul că filosoful medieval este primul care are curajul de a intra

într-o opoziție deschisă cu operele fundamentale ale vechiului misticism iudaic, justificînd că tradiția evreiască autentică a fost pierdută. El exprimă convingerea că, prin intermediul filosofiei lui Aristotel și a interpretărilor medievale ale gândirii acestuia, ar fi descoperit semnificația autentică a esoterismului ebraic. Avînd în vedere extraordinara autoritate a lui Maimonide, reacțiile nu au întârziat să apară. Păstrătorii tradiției esoterice străvechi au declanșat atitudini dintre cele mai variate și au propus exegeze multiple ce au dus în cele din urmă la constituirea curentului medieval al cabalei¹³.

Analizînd modul de raportare al misticilor față de filosofie, Idel ajunge la convingerea că nu filosofia ca atare este respinsă de cabaliști, ci doar încercarea filosofilor de a substitui interpretarea esoterică cu una rațională de tip aristotelic. Preocuparea lor esențială era aceea de a afirma diferența și chiar opoziția între exegeza de tip filosofic și cea tradițional evreiască¹⁴. În cazul concret al raportării la gândirea lui Maimonide era vorba în primul rînd de o critică a “esoterismului maimonidian” de pe pozițiile esoterismului tradițional.

Cabala promovează în acest context, o „controversă ponderată” între aspectele raționalizatoare și mistice în iudaism. Idel o numește ponderată deoarece nu a fost promovată o critică distructivă deschisă, ci mai degrabă a avut loc o reconstrucție teoretică ce reprezenta o alternativă bazată pe o tradiție îndelung dezvoltată și consacrată¹⁵.

Putem observa în această dezbatere de idei un efort de arcanizare a tradiției iudaice prezent în opera lui Maimonide. În același timp, o parte semnificativă a tradiției mistice realizează în mod sistematic o supraarcanizare a gândirii lui Maimonide, în special a filosofiei dezvoltată în cuprinsul *Ghidului rătăciților* ce se dorea încă de la început o carte esoterică. În felul acesta, filosofia devine un instrument mistic de cunoaștere, chiar în condițiile în care ea este practică

în limbajul raționalist al aristotelismului arab și evreiesc. Totodată, gânditori de primă mână din contextul cabalei dezvoltă o doctrină mistică în limbajul aristotelic propus de Maimonide, transformând mistica într-un mod de filosofare și de cunoaștere a lui Dumnezeu, pe baza continuității unei tradiții străvechi, și dînd filosofiei propriul ei drept la existență de sine.

Maimonide și filosofia ca dimensiune esoterică

Prin sublinierea proceselor de arcanizare pe care le realizează cabaliștii asupra *Ghidului rătăciților*, Idel încearcă să evidențieze că demarcațiile între filosofie și misticism sînt tot atît de neclare în iudaism, cum sînt și în alte religii. Există mulți cabaliști care consideră cabala ca fiind filosofia interioară¹⁶. Așa cum pentru Maimonide filosofia este menită să păstreze ascunse secretele inaccesibile maselor și să facă accesibil esotericul doar unei elite. Este motivul pentru care Maimonide relatează că *Ghidul rătăciților* este o carte ezoterică și că ea se adresează doar celor care au ajuns pe o anumită treaptă de inițiere în taina textelor sacre. Metoda de interpretare alegorică pare să fie în acest caz singura capabilă să ierarhizeze diferitele niveluri de înțelegere a textelor în funcție de cititorul căruia i se adresează.

Analizînd această ierarhizare a transmiterii cunoașterii, Moshe Halbertal constată că la Maimonide apare nu numai distincția între o elită și masele largi, ci și o diviziune în cadrul elitei, între elita tradițională ce interpretează legea și Talmudul și elita ce are acces la învățătura esoterică a Torei. În felul acesta, Maimonide postulează existența unei elite căreia îi este accesibil ezotericul. Ea are menirea de a facilita integrarea

culturală prin încorporarea în explicațiile experienței religioase a unor concepții filosofice, care nu reprezintă nimic altceva decît dimensiunea esoterică a Torei. Această stratificare a elitelor și a maselor își pune amprenta și asupra teoriei cu privire la limbaj. Existența unui dublu sens este corelată de Halbertal cu existența unui dublu limbaj care face posibilă adresarea, prin intermediul aceluiași cuvinte, unor tipuri de public diferite. „Cercetarea concepției esoterice a lui Maimonide scoate la iveală faptul că tocmai noțiunea de esoterism, limitele și argumentele sale își au sursa în același cadru cultural căruia îi atribuie Maimonide propria sa învățătură ezoterică. Mai precis, Maimonide consideră doctrina ezoterică drept o unealtă care transgresează tradiția și similitudinile aristotelice musulmane; mai mult decît atît, întreaga sa concepție ezoterică și argumentarea încadrării acesteia în tradiția iudaică sînt văzute în termeni de tradiție filosofică”, scrie Halbertal¹⁷.

Această tradiție este rațională pentru că este mistică. Actul filosofării este tot atît de important ca și filosofia însăși deoarece discursul rațional aplicat tradiției iudaice presupune o practică esoterică de decriptare, dar și de ascundere a secretelor tradiției. Filosofia ține astfel de practica ce ne orientează în lumea secretului și a secretizării (arcanizării).

Istoricii ideilor îl plasează pe Maimonide în contextul cultural al filosofiei arabe unde exista un tip de reflecție numită *falsafab*, iar adepții ei erau numiți *faýlasufs*. Ei credeau că raționalismul aducea forma celei mai înalte religii și propunea o noțiune de Dumnezeu mai desăvîrșită decît cea a dumnezeului revelat în scripturi¹⁸.

Karen Armstrong situează convingerea maimonidiană că religia iudaică este întemeiată pe principii raționale ferme sub influența acestei filosofii, îndeosebi în forma oferită de Ibn Rushd sau Averroes¹⁹. Analizele lui Maurice-Ruben Hayoun²⁰ se concentrează și ele pe această tendință a lui Maimonide de a reformula în termeni

filosofici natura revelației iudaice, preluând în mod critic filosofia lui Aristotel cu intenția de a pune în echilibru datul tradițional și revelat cu datul filosofic și revelat. Întregul efort maimonidian are la bază convingerea că aristotelismul reprezintă forma desăvârșită a gândirii. Pornind de aici, gânditorul evreu depune eforturi susținute de a ajunge la o convergență între comentariul alegoric și interpretarea filosofică a tradițiilor evreiești. Nu întâmplător Maurice-Ruben Hayoun afirmă că Maimonide are „o idee filosofică despre Dumnezeu și îi sacrifică multe pasaje biblice ce nu se potriveau cu ea”,²¹ în ciuda afirmației că filosofia nu poate să ajungă la date contrare revelației deoarece filosofia și religia au o finalitate comună. Acest raport strâns între filosofie și religie îi pune pe exegeți în dificultate atunci când încearcă să distingă în mod clar în gândirea lui Maimonide fundamentele filozofice de cele teologice: „el a îmbinat foarte strâns datul rațional cu cel tradițional sau revelat ... Hotărât să facă din iudaism o religie luminată, Maimonide a săpat adânc la temelia ambelor categorii, ale revelației și rațiunii, spre a ajunge să demonstreze că ele se confundă, constituind pînă la urmă o entitate”²².

Exegeții scrierilor maimonidiene, și în special cei ai *Ghidului rătăciților*, relevă credința lui Maimonide, pe de o parte, că filosofia reprezintă o parte ezoterică a credinței iudaice și ea trebuie dezvăluită doar unei elite filosofice. Pe de altă parte, interpretarea alegorică a scripturilor trebuia promovată pentru oamenii de rînd, spre a-i ajuta să nu cadă în antropomorfism atunci când se raportează la Dumnezeu și chiar pentru a avea accesul la nemurire. Maimonide este cel care, pentru prima oară în gândirea iudaică, ajunge să fixeze un set de reguli, un cod de 13 articole de credință care să asigure acel „minim de cunoaștere” la care trebuie să ajungă orice adept al iudaismului. Această „marturisire de credință” expusă în *Comentariu la Mișna* ar cuprinde: “1) existența lui Dumnezeu, 2) Unitatea lui Dumnezeu; 3)

Noncorporalitatea lui Dumnezeu; 4) Eternitatea lui Dumnezeu; 5) Interdicția de a sluji altor Dumnezei; 6) Existența profeției; 7) Moise a fost cel mai mare dintre profeți; 8) originea divină a Torei, 9) Validitatea eternă a Torei; 10) Dumnezeu cunoaște faptele oamenilor; 11) El îi judecă pe oameni potrivit acestora; 12) Dumnezeu va trimite un Mesia; 13) Învierea morților”. Stabilirea unui asemenea set de „credințe corecte” duce la un dogmatism care nu a existat niciodată în tradiția anterioară lui Maimonide. Este și motivul pentru care, în ciuda autorității exercitată de gândirea sa în secolele următoare, nu a reușit să se impună ca atare nici în epocă și nici mai târziu. Acest dogmatism religios este perceput ca ceva cu totul străin, inexplicabil și incompatibil cu tradiția hermeneutică a iudaismului. Julius Guttman pune acest dogmatism pe seama intelectualismului filosofic practicat de Maimonide²³.

Intelectualismului filosofic practicat în *Ghidul rătăciților* viza depășirea credinței religioase naive și îmbrățișarea unor convingeri religioase raționale, care să antreneze metodele riguroase ale logicii și ale discursului de tip științific. De aceea, Zev Harvey subliniază faptul că nu e deloc întâmplător că *Ghidul rătăciților* se constituie ca o adresare a lui Maimonide către un student care rămîne perplex în fața constatării existenței unui conflict între iudaism și știință sau filosofie. Deoarece acest context oferea lui Maimonide un bun prilej să desfășoare o largă argumentație în sprijinul ideii că prin înțelegerea solidarității reciproce dintre legea divină și cercetarea rațională poți să rămîi fidel deopotrivă bibliei și tradiției iudaice, pe de o parte, și științei și filosofiei, pe de altă parte²⁴.

Reflecțiile lui Maimonide au stîrnit o mare varietate de interpretări.

Urmînd structura argumentativă a filosofului medieval, Maurice-Ruben Hayoun constată că trăirea dumnezeului personal a lui Avraam se șterge progresiv

în favoarea conceptului de divinitate, a dumnezeului filosofilor. Aceasta nu implică însă vreo diminuare a credinței sau religiozității, deoarece potrivit lui Maimonide putem iubi doar ceea ce cunoaștem, iar cunoașterea presupune să studiem Fizica și Metafizica lui Aristotel²⁵.

Dintr-un unghi diferit este abordat Maimonide de Moshe Halbertal, care subliniază importanța și rolul dimensiunii esoterice. Halbertal arată dublul rol al ezoterismului în corelație cu viața socială și politică. Pe de o parte, dându-i filosofului posibilitatea de a-și formula opiniile într-un limbaj dual accesibil doar celor inițiați²⁶, ezoterismul îl protejează pe filosof și filosofia sa „de batjocura multimilor care nu îl pot înțelege... apără filosoful de mâna de fier a autorității religioase, care îl consideră distructiv și periculos”. Pe de altă parte, ezoterismul protejează pe cei din mulțime într-un proces de tănuire deoarece „expunerea la filosofie a vulgului sau a oricăror persoane neinițiate în procesul științific educațional îi va conduce pe aceștia către pierderea credinței, din moment ce vor fi incapabili să înțeleagă adevărul și, prin urmare, îl vor distorsiona”²⁷. Esoterismul apare astfel ca „o barieră în calea demistificării”²⁸.

O poziție ce privește fenomenul în întreaga sa complexitate este cea adoptată de Moshe Idel. Deși vorbește despre Maimonide ca despre creatorul aristotelismului evreiesc, Moshe Idel consideră că filosoful „scrie într-o manieră criptică, într-un stil platonician, asupra unor subiecte aristotelice, pe care le proiectează în categoriile rabinice ale gândirii esoterice”²⁹.

Interesul lui Moshe Idel este îndreptat spre un Maimonide care oferă un cadru pentru dezvoltarea unei filosofii a naturii și a unei metafizici neoaristotelice, marcată de câteva influențe neoplatonice, care servesc ca un punct de plecare pentru o intensificare a vieții religioase ce duce în cele din urmă la o experiență mistică³⁰.

Critica gândirii maimonidiene și recuperarea esotericului în gândirea cabalei

Afirmațiile privind moartea tradiției esoterice și utilizarea filosofiei ca instrument esoteric de către Maimonide nu putea să nu întâmpine critici dintre cele mai nuanțate. Atenția lui Idel se îndreaptă spre o critică deschisă cum este cea a lui Nahmanide, care evidențiază existența unei tradiții transmise „gură către gură”, accesibilă doar celor mai pioși dintre evrei. Se constată astfel existența unor secrete ce nu pot fi deduse nici din textul biblic și nici nu pot fi identificate cu motive din opera lui Aristotel sau supuse interpretării filosofice, care are pentru cabaliști „aparența artei magice și a vrăjitoriei”³¹. Pe acest fond, Moshe Idel constată o dezvoltare a tradiției esoterice determinată de reacția pe care o au cabaliștii față de încercarea de a inventa o alternativă la esoterismul antic. Ei erau convinși că orice legitimare poate fi conferită doar de interpretarea tradițională. Prin urmare, „divulgarea tradiției autentice” reprezenta în opinia lor „cel mai bun antidot la eroarea intelectuală a lui Maimonide”³².

Deși în centrul controversei dintre perspectiva maimonidiană și cea a cabaliștilor stau temele esoterice legate de „relatarea Carului sau relatarea Genezei”, divergențele perspectivele au o paletă foarte largă. Una dintre debaterile căreia Moshe Idel îi acordă o importanță deosebită este cea în jurul comandamentelor. Moshe Idel arată că în viziunea cabaliștilor comandamentele trebuie integrate unei viziuni holistice, în care acestea sînt corelative sefiroților. Astfel, orice punere în discuție a structurii teosofice atrage după sine diminuarea semnificației profunde a comandamentelor. Aceștia oferă o interpretare teurgică în care nu numai că se afirmă o corespondență între

lumea sefiroților și cele 613 comandamente, ci se vorbește și de o practică teurgică în care comandamentele sînt concepute ca instrumente ale puterii pe care cabaliștii o au în a influența dinamica divină. Moshe Idel ne amintește faptul că ideea centrală în hermeneutica teurgică este că activitatea umană poate să producă schimbări în domeniul divinului, al supranaturalului. Pe o asemenea convingere se dezvoltă o întreagă literatură de interpretare esoterică a comandamentelor divine. Moshe Idel acordă o importanță sporită în emergența și dezvoltarea acestor doctrine raportului mai mult sau mai puțin critic sau explicit pe care acești cabaliști îl întrețin cu interpretarea rațională a lui Maimonide, pe care o consideră ca provenind din surse străine de gîndirea iudaică.

Evaluînd această polemică, Moshe Idel arată că “aparitia istorică a textelor cabalistice în Provence și în Spania este parțial un răspuns dat de teologii evrei, aflați în posesia mai vechilor tradiții esoterice, la afirmația lui Maimonide conform căreia esoterismul evreiesc este constituit din adevăruri raționale... Operele sistematice ale lui Maimonide, care presupun că tradițiile esoterice evreiești au fost pierdute și că el le-a redescoperit, i-au obligat pe cabaliști să cristalizeze elementele tradițiilor esoterice pe care le cunoșteau și să le reformuleze într-un sistem mai coerent. Acest sistem, care este în general o interpretare teosofico-teurgică a surselor evreiești clasice, nu a acceptat niciodată teologia lui Maimonide, sau concepția sa asupra comandamentelor”³³.

Însă, chiar printre cabaliști, și cu atît mai mult în curente diferite ale cabalei, întîlnim o multitudine de atitudini și interpretări. Adept al nuanțelor, Moshe Idel arată că, în timp ce cabala teozofică și teurgică trădează un tip de mentalitate religioasă profund diferită de cea a lui Maimonide, cabala extatică prezintă o strucutră intelectuală și o relație diferită în raport cu gîndirea “marelui vultur”. Ca atitudine exemplară în această

orientare, Moshe Idel ne oferă atitudinea lui Abraham Abulafia, pentru care studiul textelor cabalei reprezenta o etapă de trecere dinspre gîndirea filosofică înspre experiența mistică. Cabala limbajului și *Ghidul rătăciților* al lui Maimonide sînt temelia pe care Abulafia va construi edificiul cabalei extatice. Potrivit lui Moshe Idel, Abulafia se afla în fața a două maniere de studiu al *Ghidului*: una care ia în calcul existența unei dimensiuni cabalistice în opera lui Maimonide; și o alta, specifică succesorilor filosofului, care îi atribuie propriile lor concepții, dînd astfel o proastă înțelegere a filosofiei maestrului. Abulafia a optat pentru cea dintîi metodă și a construit o interpretare a *Ghidului* prin prisma elementelor care fac din acesta o operă cabalistică. O afinitate cu această metodă de interpretare observă Moshe Idel în cazul lui Gikatilla, ucenicul lui Abulafia, care relevă o dublă posibilitate de valorizare a *Ghidului rătăciților*: în perspectiva unei interpretări metaforice valide a Bibliei sau a unei percepții de tip cabalistic mai elaborate. Pentru Moshe Idel, acceptarea existenței a două căi de interpretare a *Ghidului rătăciților* poate fi corelată cu cele două atitudini divergente: cea a cabalei teosofico-teurgice – care consideră că avem de a face cu o operă suspectă care are implicații periculoase; și cea a lui Abulafia – care credea că o descifrare tot mai adecvată a exegezei maimonidiene a textului biblic conduce la înțelegerea sensului spiritual al *Ghidului rătăciților*, care relevă caracterul său cabalistic. În acest fel, textul maimonidian este văzut ca un intermediar care “permite spiritului uman să treacă de la percepția simplistă a unui text la o experiență spirituală”³⁴. În cazul lui Abulafia, Moshe Idel propune “o concepție care vede în *Ghid* o etapă necesară pentru elevarea sufletului uman de la un tip “simplist” de religie, bazată pe o înțelegere simplă a textului biblic, pînă la o religie “filosofică”, ce alegorizează aspectele nefilosofice ale religiei și în cele din urmă la o religie mistică eliberatoare, ce vizează un

“misionarism” extatic și uneori chiar experiențe de *unio mystica*³⁵.

În cazul de față termenul “mistică” este corelat de autor cu un efort uman ce vizează realizarea unei experiențe spirituale. În analizele lui Moshe Idel la textele lui Abulafia ne rețin atenția cele două “chei ale inteligenței”: una propusă de Maimonide prin exegeza alegorică, și o alta care vizează gnoza numelui divin înțeles ca o chintesență a întregii substanțe lingvistice. Ele necesită o metodă toraică specifică de interpretare. O asemenea metodă presupune combinarea literelor și a secretelor lor și poate duce la atingerea nivelului iluminării prin intermediul Intelectului agent. Astfel, metoda toraică lingvistică este și o tehnică mistică ce implică experiența unei relații speciale între subiectul experienței și entitățile superioare. Idel constată că, urmînd o asemenea metodă, Abulafia se considera a fi comentatorul perfect al lui Maimonide deoarece reușise să îmbine moștenirea esoterică a textelor acestuia cu experimentarea revelațională a interpretării lor³⁶.

Din analizele lui Moshe Idel putem constata că în formularea doctrinei sale privind “unio mystica”, Abulafia folosește o terminologie maimonidiană: “fuziunea totală dintre intelectul uman și cel divin este exprimată prin intermediul principiului aristotelic conform căruia, în momentul procesului cognitiv, cunoscătorul se identifică în totalitate cu ceea ce este cunoscut”³⁷.

Raportarea pozitivă a lui Abulafia față de Maimonide este percepută ca fiind o contribuție importantă la cultivarea unei atitudini pozitive față de opera acestuia în rîndurile reprezentanților cabalei extatice. Însă, Moshe Idel afirmă că deși terminologia celui mai important cabalist al acestei școli este una maimonidiană, totuși, influența lui Maimonide își pierde treptat impactul asupra acestui curent al cabalei. Idel fixează rolul lui Maimonide sub două unghiuri de incidență diferite.

Maimonide apare în cazul cabalei teosofico-teurgice doar ca un reper în raport cu care tradiția esoterică se structurează, printr-o situare alternativă în fața unui mod străin de gîndire. În cazul cabalei extatice impactul gîndirii maimonidiene este unul de profunzime; sînt afectate aici atît limbajul cît și semnificațiile de profunzime ale viziunilor formulate de această școală de gîndire.

Ca o atitudine generală, însă, Moshe Idel constată că în cazul gînditorilor mistici care își încep activitatea intelectuală sub influența lui Maimonide, putem sesiza o tendință treptată de a se îndreapta spre speculația teosofică sau neoplatonică, cultivînd o atitudine critică deschisă față de aristotelismul maimonidian.

Cele două atitudini diferite față de Maimonide sînt pentru Moshe Idel rezultatul afirmării a două tipuri diferite de metafizică: gîndirea teosofică era preocupată de natura celor 10 sefiroti, situați dincolo de cele 10 intelecte separate care jucau un rol central în metafizica maimonidiană; gîndirea teosofică respinge metafizica lui Maimonide considerînd că filosofia aristotelică vizează un domeniu care este inferior lumii sefirotice.

Raporturile ambigue ce se instituie între diverse școli de gîndire medievală, și în special între filosofie și gîndirea religioasă, sînt ilustrate de Idel cu gîndirea lui Abulafia. El este un adept al gîndirii extatice care se simte foarte apropiat de Maimonide, deși prin resemnificările spirituale, mistice, ale schemei aristotelice se îndepărtează de metafizica acestuia. Locul pe care îl ocupă filosofia putea fi revelat de faptul că aristotelismul medieval maimonidian era în primul rînd un sistem descriptiv, care propunea “lucrările lui Aristotel ca fiind textele principale ale unui *curriculum* ideal, al cărui scop este o percepere indirectă a atributelor lui Dumnezeu prin intermediul contemplării naturii.”³⁸ Modul în care cabaliștii utilizau filosofia pentru a recupera esoterismul ca dat al tradiției este evidențiat de

doctrina lui Abulafia, care era prescriptivă și aducea “tehnici elaborate ce permit obținerea experiențelor mistice încă în această viață, experiențe care, deși sînt clar non-maimonidiene, pot fi înțelese în termeni maimonidieni”³⁹.

Arcanizare și experiență profetică la Abraham Abulafia

Deși Maimonide utilizează esoterismul în opera sa, Idel consideră adecvată afirmația lui Schlomo Pines potrivit căreia Maimonide nu este un mistic. Sugestive în acest sens sînt analizele lui Moshe Idel care pun în evidență cîteva din elementele care disting abordarea lui Abulafia de cea a lui Maimonide: 1) accentul pus pe salvarea iminentă; 2) conceptul unei filosofii unitive; 3) rolul limbajului și al problemelor lingvistice.⁴⁰ În ciuda faptului că se considera cel mai maimonidian dintre maimonidieni, Abulafia se îndepărtează de viziunea lui Maimonide prin exacerbară a acestor elemente.

1) Idel tratează opera celor doi gînditori în două perspective diferite. Maimonide desfășoară o operă arheologică; Abulafia propune o deschidere eshatologică. Moshe Idel privește *Ghidul rătăciților* ca pe o operă orientată spre trecut, o operă arheologică ce aduce la suprafață secretele pierdute. În susținerea interpretărilor sale, Idel angajează afirmațiile lui Maimonide potrivit cărora esoterismul, așa cum este el descris în opera sa, este rezultat al propriei sale reconstrucții; că o astfel de restaurare era reclamată de faptul că în condițiile exilului secretele au fost pierdute. Idel constată că filosoful medieval nu ne spune care este metoda redescoperirii acestora, dacă se bazează pe o lectură atentă a textelor biblice sau a fost desprinsă din textele rabinice ce tratau și subiecte esoterice. Maimo-

nide afirmă pur și simplu că doar el poate să refacă linia pierdută a transiterii secretelor Torei. Demersul lui Maimonide “este unul exegetic, care are repercusiuni importante pentru atitudinea contemporanilor săi față de Iudaism, care pot găsi o perspectivă interesantă, în special pentru inteligența evreiască ce a fost expusă la forme non-iudaice de teologie și filosofie.”⁴¹

Spre deosebire de interpretările date de filosof, pentru Moshe Idel interpretările secretelor Torei propuse de Abraham Abulafia au loc într-o stare specială de conștiință, sub presiunea iminentei mîntuirii. În procesul acestei mîntuirii, care este deopotrivă personală și națională, Abulafia însuși pare ca propriul său Mesia și ca Mesia comunității. Descifrarea secretelor Torei oferă o experiență mîntuitoare⁴².

2) O deosebire esențială – pe care Idel o descoperă nu numai între Maimonide și Abulafia, ci și între gîndirea filosofică și gîndirea mistică în general – apare în ceea ce privește modul de a percepe fenomenul *unio mystica*. Moshe Idel observă că în timp ce gîndirea maimonidiană limita știința umană la domeniul mundan și prin aceasta ajungea la concluzia că ființa umană nu poate cunoaște natura lui Dumnezeu, Abulafia vorbește despre posibilitatea transformării intelectului uman în Intellect Agent în timpul experienței mistice⁴³. Această viziune este formulată de Abulafia chiar în comentariile sale asupra *Ghidului rătăciților*.

Exegeții lui Maimonide au atras atenția că accentuarea teologiei negative trimite la un soi de mistică aflată dincolo de raționalismul filosofic. Karen Armstrong a sesizat chiar faptul că pentru Maimonide profetia este superioară filosofiei deoarece profetul are o cunoaștere în care conlucrează perfect elementul rațional și cel imaginativ.⁴⁴

Sînt sugestive în acest sens analizele lui Dan Cohn-Sherbok care aduce în discuție o tipologie umană propusă de Maimonide, care împarte oamenii în trei

clase: 1) înțelepții și filosofii, care au foarte dezvoltate capacitățile raționale, însă au o imaginație insuficient dezvoltată; 2) oamenii de stat, politicienii, care au o imaginație foarte dezvoltată dar au un intelect deficient; 3) profeții, al căror intelect este bine dezvoltat și care au o imaginație perfectă⁴⁵.

Acest statut apartine al profetului și al profeției a fost bine surprins de Alan F. Segal⁴⁶ atunci când releva faptul că deși Tora a fost dată ca un dar special poporului evreu, ca un dar special al profeției perfecte, în perspectivă maimonidiană toți cei care studiază și practică prevederile legii se pregătesc să devină profeți: „participăm la profeție în măsura în care ne perfecționăm potențialitățile”⁴⁷. Acest lucru se are în vedere atunci când se afirmă că profeția este o sinteză a facultăților intelectuale și imaginative, iar îngerul profeției este identificat cu Intelectul agent. Astfel, Segal constată că Maimonide ajunge la o regândire originală a iudaismului printr-o înțelegere rațională (diferită de cea prezentă în islam sau în creștinism unde rațiunea și credința sînt ierarhizate și trebuie să cedeze, în formule diverse, una în fața celeilalte) în care „rațiunea și revelația sînt procese identice și ambele sînt același lucru cu puterea prin care Dumnezeu creează și menține universul”⁴⁸.

Moshe Idel arată termenii în care la Maimonide și la Abulafia apare psihologia profeției: „profeția presupune coborîrea unui influx, cert de natură intelectuală, întîi asupra intelectului uman și apoi asupra capacităților imaginative. .. Abulafia conferă intelectului controlul activității imaginative.”⁴⁹

Lucrurile devin mai clare dacă ne amintim analizele lui Maurice-Ruben Hayoun care arată că pentru Maimonide Dumnezeu este în același timp intelect, inteligență și inteligibil; este ființa cu existență necesară, cauza primă, forma universului și intelectul prim⁵⁰. Analizînd teoria maimonidiană a intelectului, Maurice-Ruben

Hayoun arată că trebuie să vorbim de 1) *intelectul hylic*, ce dă omului măsura sa de ființă rațională capabilă să vegheze la perfecțiunea corpului datorită aspectului său practic și la perfecțiunea sufletului datorită aspectului său teoretic; 2) *intelectul în act* care aduce procesul tripartit al abstracției, conceptualizării și înțelegerii spre o înțelegere unică prin care însuși intelectul hylic este actualizat; 3) *intelectul agent*, conceput ca agent al lumii sublunare, el face ca intelectul hylic să treacă de la potență la act; 4) *intelectul dobîndit* cel la care omul ajunge atunci când realizează deplina sa maturitate și se poate contempla pe sine. Acest intelect este privit ca fiind legătura unică și autentică între om și Dumnezeu. Intelectul activ accentuează elementul de universalitate, cel dobîndit aspectul individualității, ele se află însă într-o năzuință comună, modelată moral și conexată cu împlinirea Legii. Astfel ar trebui să înțelegem cu Maimonide că legătura dintre om și Dumnezeu poate fi întărită doar printr-o constantă preocupare în vederea apropierii și a iubirii lui Dumnezeu⁵¹.

Idel arată că terminologia aristotelică este extrem de importantă deoarece ea a furnizat conceptele pentru ceea ce era numit “unire intelectuală” cu Dumnezeu. Din epistemologia aristotelică, potrivit căreia intelectul și inteligibilul formează o unitate în actul cognitiv, se dezvoltă mai apoi concluzia logică ce presupune că “actul intelectual în care Dumnezeu este obiectul intelectului uman corespunde cu ceea ce e cunoscut ca unire mistică”⁵². Aceasta atrăgea după sine o asimilare a limbajului filosofic aristotelic în vederea constituirii terminologiei mistice.

În ciuda limbajului aristotelic, comun cabaliștilor și filosofilor, Moshe Idel arată că Maimonide, deși acceptă că *imitatio dei* poate fi obținută în viața terestră, în domeniul practicii umane, respinge posibilitatea de a se realiza o unire a omului cu divinitatea atît timp cît ființa umană este încă în această existență⁵³. O poziție

asemănătoare este susținută și de Gershom Scholem atunci când demonstrează că în unirea cu Dumnezeu se păstrează diferența ontologică. Spre deosebire de Scholem care consideră că în experiența mistică se păstrează o permanentă distanță între om și Dumnezeu, Moshe Idel aduce dovezi textuale ale cabaliștilor care arată că pentru mistici există o “*unio mystica* supremă” în care nu se mai poate face distincție între cele două entități ce se unesc⁵⁴.

Astfel, autorul nostru constată că în timp ce Maimonide subliniază în mod accentuat distincția dintre intelcția umană și cea divină, concepția abulafiană promovează un panteism intelectual. Moshe Idel explică situația paradoxală în care Abulafia afirmă apropierea sa de gândirea lui Maimonide prin faptul că acesta o interpretează printr-o grilă raportată la propriile sale experiențe spirituale. Pe această bază se consolidează convingerea lui Abulafia că opera lui Maimonide nu este doar o etapă intermediară între spiritualitatea biblică și experiențele sale spirituale, ci, în același timp, o operă ce recuperează cele 36 secrete pierdute pe care misticul le poate dezvălui prin interpretare.

Pentru a explica tipul de experiență pe care Abulafia o propune ca unire mistică, Moshe Idel apelează la termenul *devekut* care în cabala extatică desemnează unirea individualului cu divinul. Acest termen este folosit pentru a arăta că există experiențe în care se susține că sufletul este unit cu sufletul universal; că sufletul suferă o transformare care e descrisă de mistici și de filosofi ca o conversie a individualului într-o entitate universală⁵⁵. Astfel, ni se relatează că unirea cu totalitatea este descrisă de Abulafia în termeni maimonidieni ca o unire între o entitate individuală care este intelectul agent cu o entitate universală numită într-un limbaj ambiguu tot intelectul agent. Această ambiguitate este socotită de Idel ca fiind un rezultat al dublei naturi a intelectului activ. Idel consideră că la Abulafia conceptul

de universalizare este legat mai degrabă de intelect decât de suflet. În acest sens se constată în rîndul realităților create trei tipuri de ființe: 1) intelectul care este fragmentar dar în același timp și universal și indivizibil; 2) sufletul care deși este indivizibil, este totdeauna parțial și niciodată universal; 3) trupul care este și fragmentar și divizibil. Ceea ce ne apare aici ca deosebit de important este faptul că în acest raport de individualizare și universalizare, organul mistic fundamental este intelectul.⁵⁶

3) Idel constată că supraevaluarea intelectului este însoțită și de o supraevaluare a limbajului. Limbajul și intelectul se întîlnesc la Abulafia într-o tehnică mistică menită să ducă la o intensificare a vieții spirituale, la experiențe extatice care induc stări profetice. Așa cum am mai amintit, aceste stări profetice sînt indicatori ai unui status Mesianic⁵⁷.

Dorind să adîncească distincția dintre modul filosofic și cel mistic de abordare, Moshe Idel arată că pentru Maimonide limbajul joacă un rol important în comunicare, dar nu are nici un rol în domeniul contemplației sau în cel al intelectului. La Abulafia, însă, limbajul este parte a tehnicilor mistice, care vizează experiența și interpretarea⁵⁸.

De altfel, Moshe Idel arată că uneori Abulafia „întrebuințează tehnicile nu pentru a atinge o stare de uniune mistică cu divinul, ci pentru a primi revelații care au fost descrise drept conversații dintre puterile mistice și cele angelice care reprezintă imagini metaforice pentru *Intellectus Agens*, un intelect de natură spirituală desprins de materie și care joacă un rol important în gnoseologia filosofică iudaică precum și în anumite tradiții mistice din Evul Mediu”⁵⁹.

Moshe Idel ne dă imaginea radicală a utilizării mistice a limbajului, arătîndu-se că Abulafia merge pînă acolo încît ajunge să conceapă *Ghidul rătăciților* ca pe o combinație de litere din care prin tehnici hermeneutice,

și cu sprijinul tradiției care transmite cele 36 de titluri ascunse ale capitolului *Ghidului*, se poate ajunge la dezvăluirea tuturor secretelor Torei⁶⁰.

Întregul efort depus de Abulafia trebuie privit ca o modalitate de resemnificare a tradiției prin arcanizarea unui text filosofic, care la rândul său era preocupat de secretizarea și în același timp de demistificarea tradiției iudaice. O manieră de a explica cum se dezvoltă acest raport este dată de Moshe Idel atunci când pune în evidență dezvoltările în plan exegetic aduse de confruntările dintre codul alegoric adoptat de filosofi și codul simbolic impus de către cabaliști⁶¹.

O altă manieră explicativă presupune părăsirea alegoriei filosofice obișnuite și instrumentarea unei concepții în care „numai înlăuntrul limbajului este posibil să se găsească soluții ale sensului”⁶². Totodată, cabaliștii par să fi găsit soluția pentru trecerea la eliminarea tuturor confruntărilor în planul exegetic afirmând că „trebuie să se priceapă că toate interpretările duc spre același principiu esențial: dobândirea unei experiențe mistice”⁶³.

În același timp, nu trebuie să scăpăm din vedere importanța pe care o acordă Moshe Idel confruntării dintre filosofie și scripturi în cultura europeană, fapt ce poate fi regăsit sub forma unei conștiințe a unei tensiuni creatoare⁶⁴ și în gândirea iudaică. Filosofia evreiască se naște tocmai la punctul de convergență, confruntare și interpelare reciprocă a tradiției religioase și a creației filosofice.

Note:

¹ Moshe Idel, *Abulafia's Secrets of the Guide: A Linguistic Turn*, în *Revue de Metaphysique et de Morale*, No 4/1998, p. 498.

² Moshe Idel, *Radical Hermeneutics: From Ancient to Medieval, and Modern Hermeneutics*, în *Atti dei convegni lincei, Convegno Internazionale sul tema: Ermeneutica e critica*, Academia Nazionale dei Lincei, Roma, 1998, pp. 165 și urm.

³ Moshe Idel, *Maimonide și mistica evreiască*, traducere de Mihaela Frunză, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 2001, p. 8.

⁴ Moshe Idel, *Abulafia's Secrets of the Guide: A Linguistic Turn*, loc. cit., p. 495.

⁵ Moshe Idel, *Maimonide și mistica evreiască*, ed. cit., pp. 8-9.

⁶ Moshe Idel, *Abulafia's Secrets of the Guide: A Linguistic Turn*, loc. cit., p. 496.

⁷ Moshe Idel, *Maimonide și mistica evreiască*, ed. cit., p. 10.

⁸ Moshe Halbertal, *Ezoterism și exoterism. Restricțiile misterului în tradiția iudaică*, traducere de Roxana Havrici, Ed. Limes, Cluj-Napoca, 2004, p. 85.

⁹ Moshe Halbertal, *Ezoterism și exoterism. Restricțiile misterului în tradiția iudaică*, ed. cit., p. 85-86. “Maimonide introduce concepția conform căreia ezoterismul e un mijloc de a integra filosofia în tradiție” (p. 87).

¹⁰ Moshe Idel, *Cabala. Noi perspective*, Ed. Nemira, București, 2000, p. 336.

¹¹ Moshe Idel, *Cabala. Noi perspective*, ed. cit., p. 338.

¹² Moshe Idel, *Maimonide și mistica evreiască*, ed. cit., p. 13.

¹³ Ibidem.

- ¹⁴ Ibidem.
- ¹⁵ Moshe Idel, *Cabala. Noi perspective*, ed. cit., p. 339.
- ¹⁶ Moshe Idel, *Abulafia's Secrets of the Guide: A Linguistic Turn*, loc. cit., p. 497.
- ¹⁷ Moshe Halbertal, *Ezoterism și exoterism. Restricțiile misterului în tradiția iudaică*, ed. cit., p. 69.
- ¹⁸ Karen Armstrong, *A History of God. From Abraham to Present: the 4000-year Quest for God*, Mandarin, London, 1996, p. 198.
- ¹⁹ Idem, p. 226.
- ²⁰ Maurice-Ruben Hayoun, *O istorie intelectuală a iudaismului*, Ed. Hasefer, București, 1998, pp.7-8.
- ²¹ Idem, p. 108.
- ²² Idem, p. 118.
- ²³ Julius Guttmann, *Philosophies of Judaism. The History of Jewish Philosophy from Biblical Times to Franz Rosensweig*, The Jewish Publication Society of America, Philadelphia, 1964 (5724), pp. 178-179.
- ²⁴ Warren Zev Harvey, *Maimonide (Moise)*, în *Enciclopedia Universalis*, tome 11, pp. 525-526.
- ²⁵ Maurice-Ruben Hayoun, *Maimonide*, PUF, Paris, 1987, p. 35.
- ²⁶ Moshe Halbertal, *Ezoterism și exoterism. Restricțiile misterului în tradiția iudaică*, ed. cit., p. 72: "Ezoterismul facilitează diviziunea muncii, condiție esențială a activității filosofului. Democratizarea cunoașterii sau universalizarea spiritului filosofic ar conduce la distrugerea lumii; astfel, pentru a asigura continuitatea existenței filosofului și a filosofiei, acest spirit trebuie să fie accesibil doar ezotericilor".
- ²⁷ Moshe Halbertal, *Ezoterism și exoterism. Restricțiile misterului în tradiția iudaică*, ed. cit., pp. 69-70.
- ²⁸ Idem, p. 77.
- ²⁹ Moshe Idel, *Maimonide și mistica evreiască*, ed. cit., p. 112.

³⁰ Moshe Idel, *Abulafia's Secrets of the Guide: A Linguistic Turn*, loc. cit., p. 501.

³¹ Moshe Idel, *Maimonide și mistica evreiască*, ed. cit., p. 16.

³² Idem, p. 21.

³³ Idem, p. 31.

³⁴ Idem, p. 50.

³⁵ Idem, p. 51.

³⁶ Moshe Idel, *Maimonide și mistica evreiască*, ed. cit., p. 54. Asupra influenței lui Maimonide asupra lui Abulafia vezi și Moshe Idel, *Mesianism și mistică*, Ed. Hasefer, București, 1996, pp. 20 și urm.

³⁷ Moshe Idel, *Maimonide și mistica evreiască*, ed. cit., p. 64.

³⁸ Idem, p. 70.

³⁹ Moshe Idel, *Maimonide și mistica evreiască*, ed. cit., p. 70.

⁴⁰ Moshe Idel, *Abulafia's Secrets of the Guide: A Linguistic Turn*, loc. cit., p. 499.

⁴¹ Idem, p. 499.

⁴² Idem, p. 500.

⁴³ Idem, p. 518.

⁴⁴ Karen Armstrong, *A History of God. From Abraham to Present: the 4000-year Quest for God*, Mandarin, London, 1996.

⁴⁵ Dan Cohn-Sherbok, *Jewish Philosophy*, p. 88.

⁴⁶ Alan F. Segal, *The Jewish Tradition* in Willard G. Oxtoby, *World Religions. Western Traditions*, Oxford University Press, Toronto, Oxford, 1996.

⁴⁷ Alan F. Segal, *The Jewish Tradition* in Willard G. Oxtoby (ed.), *World Religions. Western Traditions*, Oxford University Press, Toronto, Oxford, 1996, p. 92. "O dată cu capacitatea umană de a gândi, oamenii beneficiază de providența lui Dumnezeu. În măsura în care oamenii își folosesc capacitățile lor raționale, Dumnezeu este capabil să îi perceapă ca individualități și să le conducă acțiunile." (p. 91).

⁴⁸ Alan F. Segal, *The Jewish Tradition*, op. cit., p. 93.

⁴⁹ Moshe Idel, *Golem*, Editura Hasefer, București, 2003, p. 180.

⁵⁰ Maurice-Ruben Hayoun, *Maimonide*, ed. cit., p. 42.

⁵¹ Maurice-Ruben Hayoun, *Maimonide*, ed. cit., pp. 83-88. Astfel, despre intelectul dobândit putem citi în *Ghidul răătăciților*, I, 31: “Ți-am arătat deja că acest intelect care se răspîndește asupra noastră din partea lui Dumnezeu este legătura care se răspîndește între noi și el. Depinde de tine fie să întărești și să controlezi această legătură, fie să o slăbești și să o diminuezi puțin cite puțin, pînă la a o desface. Această legătură nu poate fi întărită decît dacă o folosim pentru a-l iubi pe Dumnezeu și pentru a ne apropia de el, așa cum am arătat; ea se slăbește și se diminuează cînd îți ocupi gîndirea cu ceea ce este înafara lui. Trebuie să știi că, chiar dacă ai fi omul cel mai învățat în metafizica adevărată, dacă îți întorci gîndul de la Dumnezeu și te ocupi cu totul de mîncarea ta sau de alte afaceri necesare, ai rupt această legătură ce există între tine și Dumnezeu și tu nu mai ești el, după cum nici el nu mai este cu tine... Iată de ce oamenii superiori nu folosesc decît foarte puține momente pentru a se ocupa de alte lucruri decît de el...”

⁵² Moshe Idel, *Cabala. Noi perspective*, ed. cit., p. 70.

⁵³ Moshe Idel, *Studies in Ecstatic Kabbalah*, State University of New York Press, Albany, 1988, pp. 1-31.

⁵⁴ Moshe Idel, *Maimonide și mistica evreiască*, ed. cit., p. 84.

⁵⁵ Moshe Idel, *Studies in Ecstatic Kabbalah*, ed. cit., p. 28.

⁵⁶ Moshe Idel, *Universalization and Integration: Two Conceptions of Mystical Union in Jewish Mysticism*, în Moshe Idel and Bernard McGinn (eds.), *Mystical Union in Judaism, Christianity, and Islam. An Ecumenical Dialogue*, The Continuum Publishing Company, New York, 1996, pp. 31-32.

⁵⁷ Moshe Idel, *Abulafia's Secrets of the Guide: A Linguistic Turn*, loc. cit., p. 503.

⁵⁸ Moshe Idel, *Abulafia's Secrets of the Guide: A Linguistic Turn*, loc. cit., p. 508.

⁵⁹ Moshe Idel, *Cabaliștii nocturni*, traducere de Ana-Elena Ilinca, Ed. Provopress, Cluj-Napoca, 2005, p. 10.

⁶⁰ Moshe Idel, *Abulafia's Secrets of the Guide: A Linguistic Turn*, loc. cit., p. 518.

⁶¹ Moshe Idel, *Perfecțiuni care absorb. Cabala și interpretare*, Ed. Polirom, Iași, 2004, p. 303.

⁶² Idem, p. 362.

⁶³ Idem, p. 369.

⁶⁴ Idem, p. 438.