

## Câteva surse ale Cabalei geroneze

Întrebarea pe care ar trebui să ne-o punem este dacă acești doi cabaliști au adus ceva nou cu punctul lor de vedere referitor la statutul primordial al răului, sau l-au moștenit din surse cabalistice anterioare. După părerea mea, anumite indicii demonstrează că acesta este cazul; cu alte cuvinte, ei au acceptat concepții existente, cel puțin în parte, în tradițiile referitoare la maestrul lor în materie de Cabala R. Ițhak Sagi-Nahor, adică Ițhak Orbul<sup>151</sup>. După părerea mea, acest cabalist provensal a venit pentru câțva timp la Gerona și l-a predat acolo tradițiile cabalistice, unele dintre ele moștenite de la tatăl său, cel puțin lui R. Ezra și foarte probabil și lui R. Azriel din Gerona și R. Iacov ben Șeșet, după care s-a întors în Provența<sup>152</sup>. În singurul tratat complet al său care ne-a parvenit, *Comentariul la Sefer Yetziră*, numai o parte din temele existente la R. Ezra și R. Azriel pot fi identificate, iar Tishby a indicat în notele sale de subsol la unele dintre fragmentele discutate mai sus anumite paralele din *Comentariul la legendele talmudice* al lui R. Azriel editat de el.

În primul rând, R. Ițhak Orbul utilizează o metaforă importantă pentru existența compactă a entităților superioare, ca un mosor la care conduc cărări, precum flăcările la cărbune<sup>153</sup>. El a menționat termenul *havaiot* de peste douăzeci de ori în relativ scurtul său *Comentariu la Sefer Yetziră*, precum și de mai multe ori în al său *Comentariu la istorisirea Creației*, fapt ce arată importanța pe care acest termen deja o avea în Cabala provensală. De o importanță deosebită este enunțul care descrie un anumit tip de *havaiot* ca „neavând limită”<sup>154</sup>. Cabalistul provensal vorbea deja despre prezența unor *havaiot* în *sefira Hokhmah*, așa cum aflăm dintr-o paralelă la discuțiile de mai sus cu privire la prezența unor existențe în cuprinsul înțelepciunii sau gândirii divine – descrisă uneori ca pură – la un cabalist apropiat de R. Ezra și R. Azriel, R. Iacov ben Șeșet. Acesta scria că

Dumnezeu contempla Tora<sup>155</sup> și El a văzut existențele [*havaiot*] în Sine Însuși, căci existențele erau în [*sefira*] Înțelepciune [*Hokhmah*] [iar El] a observat că ele erau înclinate să se autoreveleze<sup>156</sup>. Această versiune am auzit-o pusă în seama lui R. Ițhak, fiul lui R. Abraham<sup>157</sup>, binecuvântată fie-i memoria. Iar aceasta a fost și părerea rabinului<sup>158</sup> autor al [*Cărții*] *Cunoașterii*, care spunea că El, cunoscându-Se pe Sine Însuși, cunoaște toate [creaturile] cele existente<sup>159</sup>. Totuși, în partea a II-a, cap. 6<sup>160</sup> al *Călăuzei*, rabinul era uimit de spusa înțelepților noștri că Dumnezeu nu face nimic până nu Își contemplă suita [*Pamalia*] Lui, iar el cita acolo dictonul lui Platon, că Dumnezeu, binecuvântat fie El, contemplă lumea intelectuală și că El emană de acolo emanația [care produce] realitatea<sup>161</sup>.

Potrivit acestei mărturii, cheștiunea existențelor în cuprinsul înțelepciunii divine se reîntoarce la R. Ițhak Orbul. Astfel, putem

considera certă ipoteza prezenței existențelor în înțelepciunea divină, o teorie legată de creație comună scrierilor a trei dintre primii cabaliști, inspirați în această privință din sursa lor anterioară, R. Ițhak Orbul. Se cuvine să subliniem că această viziune diferă de viziunea lui Maimonide, esențialmente neoaristotelică, așa cum a indicat-o ultimul citat, și, de asemenea, diferă de cele neoplatoniciene, cunoscute într-o manieră foarte explicită de R. Azriel, care se referă în mod expres la punctele lor de vedere în al său *Comentariu la legendele talmudice*<sup>162</sup>.

De altfel, R. Ițhak se referă și la alte componente ale teoriei entităților/existențelor, așa cum am văzut mai sus în fragmentele celor doi cabaliști catalani. El se referă la una dintre semnificațiile lui *Tohu*, ca amprentă a acelor *havaiot* care nu au formă<sup>163</sup>, atribuie un rol important lui *Mahașava*, uneori chiar ca *Mahașava tehora*, „gândirea pură”, ca existentă la începutul proceselor de creație<sup>164</sup>, sau, potrivit unei alte formulări – care îi aparține probabil –, cele zece *sefirot* se află în înțelepciunea divină<sup>165</sup>, iar el descrie acele *havaiot* care sunt legate de întuneric ca provenind dintr-o cauză celestă și ca materie<sup>166</sup>. Cabalistul provensal își însușește și imaginea rabinică a lui *Tohu* în chip de linie verde care înconjoară lumea<sup>167</sup>.

În fine, ceea ce este și mai important din punctul nostru de vedere, R. Ițhak vorbește despre sursa binelui și răului ca existentă în sânul entităților primordiale situate în *Hokhmah* și despre emergența lor printr-un proces de emanație:

după cauza<sup>168</sup> vieții este emanată cauza morții. Iar binele este emanat din adâncul binelui și răul este emanat din adâncul răului. Asta înseamnă „binele din bine și răul din rău”<sup>169</sup>. Dar poate veți întreba cum iese focul din apă? Trebuie spus că din cele zece *sefirot*, care sunt *havaiot* interioare<sup>170</sup>; și ele sunt astfel fiindcă interioritatea lor este în *Hokhmah*, căci sunt rădăcini, încât binele și răul sunt unite cu ele, iar ele încep să crească aidoma unui copac ale cărui începuturi nu se pot discerne, până când devin o plantă [întreagă]<sup>171</sup>.

Binele și răul sunt deci unite cu *havaiot*, concepute ca existente deja în *sefira* a doua, fiecare provenind din rădăcina lui specifică. Totuși, este dificil să se discearnă între ele, și abia mai târziu va fi posibilă o distincție. Acesta este răspunsul la întrebarea de ce, potrivit cu *Sefer Yetzirà*, focul a fost emanat din apă, adică o calitate dintr-o altă calitate. Și în altă parte R. Ițhak vorbește despre *Tohu* ca „abis al gândirii”, în contextul în care „toate *havaiot*” erau în cuprinsul ei<sup>172</sup>. Imediat după aceea el spune, în contextul *Facerii* 1.3, unde este menționată creația luminii:

„El a zis, să fie lumină!”: „El a zis”, voința Lui<sup>173</sup> a fost ca lumina intelectului să se desfășoare, după ce fusese înfășurată de splendoarea lui

*Hokhmah*<sup>174</sup>, și toate *havaïot* au fost<sup>175</sup> în prima zi, și din ea lumina tuturor lucrurilor<sup>176</sup> a fost germinată<sup>177</sup>.

Permiteți-mi să subliniez că prezența răului pe lista celor zece *havaïot* – un sens care diferă, desigur, de școala provensal-geroneză de Cabala – pare totuși să fie anterioară lui Iṭhak Orbul, de vreme ce găsim răul ca ultima dintre cele zece *havaïot* divine în *Sefer ha-Šem* a contemporanului său R. Eleazar din Worms, evident, ca urmare a discuțiilor din *Sefer Yetzirà* despre cele zece abisuri<sup>178</sup>. Potrivit maestrului așkenazi, cele zece *havaïot* sunt moduri ale imanenței divine în lume, cel al răului fiind doar unul dintre ele, iar ele ar trebui contemplate atunci când se recită rugăciunea *Šema*<sup>179</sup>. De altfel, în textul anonim *Šir ha-Yihud*, o compoziție de la sfârșitul secolului al XII-lea sau de la începutul secolului al XIII-lea care a ajuns să facă parte din liturgia așkenazi, apar deopotrivă tema divinelor *havaïot* și conceptul de Dumnezeu atotcuprinzător<sup>180</sup>. Iată de ce ipoteza mea este că o anumită elaborare pe teme din *Sefer Yetzirà*, care sunt total independente de ea, a ajuns atât la cabalistul provensal, cât și la R. Eleazar din Worms, deși, pentru moment, istoria acestei tradiții nu a fost încă reconstituită<sup>181</sup>. În acest context, țin să remarc că înțelegerea intrasefirotică a acelor *havaïot*, care a jucat un rol atât de important în teosofia cabalistică provensal-geroneză, lipsește din celălalt tip de Cabala geroneză, iar mai târziu barceloneză, care decurge din școala lui Nahmanide<sup>182</sup>, cu toate că ele împărtășesc o atitudine similară față de Înțelepciune ca locul a toate. Prin adoptarea unei viziuni despre *sefirot* ca esență a divinității, prezența unor componente adiționale la *sefirot* a fost considerată, probabil, ca teologic problematică<sup>183</sup>.

Acestea sunt motivele pentru care tind să-i atribui lui R. Iṭhak, poate chiar și tatălui său, R. Abraham ben David, și alte elemente pe care le putem identifica în scrierile discipolilor săi într-o manieră mai explicită, deși, firește, el nu îmbrățișa în mod necesar toate punctele lor de vedere. Dar, ținând cont de structura mentală mai degrabă conservatoare caracteristică lui R. Ezra<sup>184</sup>, o atare atribuire este foarte plauzibilă. Mai mult, așa cum vom vedea în capitoul următor, există posibilitatea ca R. Abraham ben David să fi exprimat un punct de vedere potrivit căruia răul provine din cea mai înaltă manifestare divină, o viziune nu total diferită de mărturia contemporanului său, R. Iacov ben Reuven, tradusă și discutată mai sus. Mai trebuie să subliniem că lui R. Abraham ben Iṭhak, socrul lui R. Abraham ben David, i se atribuiau deja unele aluzii la anumite secrete legate de materialul rabinic, așternute pe hârtie și care au supraviețuit până în secolul al XIV-lea<sup>185</sup>.

În orice caz, în fragmentele de mai sus există o integrare interesantă între patru tipuri diferite de gândire sau registre: cel biblic,

reprezentat de numeroase versete și concepte; cel rabinic, reprezentat de mituri creaționiste deopotrivă talmudice și midrașice; cel teosofic, reprezentat de cele trei *sefirot* supreme; și, în fine, cel filosofic, reprezentat în esență de teme neoplatoniciene și de teme explicit aristotelice provenind din surse arabe ori poate și din surse creștine, iar la acest subiect vom reveni în cele ce urmează.

Pe lângă cele două școli filosofice menționate mai sus, la care cabaliștii se referă în mod explicit și care sunt acceptate ca atare în cercetarea de specialitate, trebuie menționate și componentele neopitagoreice. Nu este atât de simplu să reducem semnificația acestor discuții la un singur registru hegemonic, și putem discerne, dimpotrivă, un interesant dialog între cele patru, fiecare dintre ele aducând elemente ce nu figurează în celelalte. Din punctul nostru de vedere de aici, natura precisă a percepției răului la acești cabaliști nu poate fi extrasă numai pornind de la registrele filosofic și teosofic așa cum le cunosc eu, ea putând reflecta impactul registrului biblic, consolidat probabil de o tradiție orală similară cu ceea ce am văzut în secțiunea precedentă în discuția lui Ben Reuven sau în mărturia lui Agobard din Lyon, citată în capitolul 1.

Permiteți-mi să propun impactul posibil al unui tip suplimentar de sursă speculativă, care ar putea contribui la o mai bună înțelegere a emergenței unora dintre concepțiile menționate mai sus. Contrar surselor neoplatoniciene pe care R. Azriel le-a citat *verbatim*, potrivit cărora în gândirea divină existau principiile materiei și formei care au constituit paradigmele creaturilor inferioare, viziunea pe care a adoptat-o din sursele sale cabalistice se referă la prezența tuturor existențelor în acea gândire. Or, tocmai această teorie este esențială pentru înțelegerea anumitor aspecte ale Cabalei provensal-geroneze. Pentru o mai bună înțelegere a importanței acestei diferențe, voi încerca să rezum discuțiile de mai sus în această secțiune.

Propun să distingem patru mari etape ale expansiunii pornite din *'Ein Sof* și primele *sefirot*, potrivit acestui curent al Cabalei provensal-catalane: în primul caz, în sânul lui *'Ein Sof* totul există nediferențiat, cuprins în infinit. Apoi survine prima etapă a emanației, care constă în ipostazierea *sefirei Keter*, unde diversele lucruri se află într-o situație de existență compactă sau de egalitate în cadrul unei uniuni a contrariilor, o etapă desemnată în terminologia lui R. Azriel prin termenul *'Ahdut Șavva*, care poate fi tradus ca „uniune armonioasă” ce implică, la rândul ei, cuprinderea unor conținuturi diferite într-o sferă mai largă<sup>186</sup>. Această etapă este desemnată ca *'Efes* și *'Afisa* sau *steresis*, reprezentând conceptul de plenitudine a potențialităților. În următoarea etapă, aflată în *sefira Hokhmah*, sau în înțelepciunea sau gândirea divină, existențele se găsesc într-o manieră dezordonată, poate și indistinctă, într-o anumită formă de întuneric, înțeleasă ca o anumită formă de *nihil*, care indică imposibilitatea de a face distincție

între ele<sup>187</sup>. Acest nivel reprezintă *hyle*, obscuritatea sau apa, precum și toate lucrurile posibile<sup>188</sup>. În multe cazuri, numărul acelor existențe nu este menționat, iar ele sunt, putem presupune, numeroase, dar măcar într-un caz, R. Azriel, la fel ca R. Ezra mai înainte, vorbește despre zece lucruri cuprinse în *Hokhmah*<sup>189</sup>. Și, în fine, din punctul de vedere al prezentei discuții, în a treia *sefiră*, *Binà*, existențele se găsesc într-o manieră distinctă, reflectând starea formelor sau a existențelor distincte, sau râurile. Presupun că acesta este modul de existență descris ca *rešimot ha-havaiot*, adică inscripția săvârșită de *havaiot*<sup>190</sup>. Trebuie spus că R. Ezra și R. Azriel, deci, fără îndoială, și profesorul lor, concepeau întinericul ca pe ceva concret, adică un amestec de bine și rău, de puritate și reziduuri. R. Iacov ben Șešet îl interpreta totuși într-un mod total diferit, ca pe o privațiune de realizare a voinței divine și ca absență a cunoașterii, adică îi dădea o interpretare alegorică, bazată probabil pe calamburul care citește *Hošekh* ca și cum ar proveni din rădăcina *HSKk*, înțeleasă ca semnificând „a evita” sau „a priva”<sup>191</sup>.

În consecință, textele cabalistice geroneze – și probabil sursele lor provensale – se interesează de procesele de limitare a infinitului, *Ein Sof*, care este atât de central pentru teosofia acestei școli<sup>192</sup>, și de emergența unor entități finite și distincte; de tranziția de la unitate la pluralitate și, în același timp, de actualizarea potențialului, ceea ce înseamnă primirea unei forme de către o entitate anterior amorfă. Într-un sens, cele trei procese conlucrează la o dezvoltare mai largă, ce are a face cu dezvăluirea treptată a celor ascunse<sup>193</sup>. Aceste trei procese, care provin din tradiții speculative diferite, sunt menționate împreună în discuțiile geroneze, iar sursa celestă a răului apare în cadrul acestor schimbări care au loc în primele trei *sefirot*, care înconjoară inferioarele *sefirot* și, implicit, lumea.

Descrierea primelor două etape menționate mai sus amintește de modul în care anumiți cercetători au descris abordarea neopitagoreică a teologiei negative, care include o viziune ce transcende contrariile, precum și o alta, care presupune o anumită formă de *coincidentia oppositorum*<sup>194</sup>. De altfel, existența unor idei în gândirea divină, potrivit gânditorilor neopitagoreici, care diferă de abordarea platoniciană clasică a existenței domeniului ideilor ca independentă de Dumnezeu<sup>195</sup>, este și ea în consonanță cu prima abordare cabalistică, așa cum am văzut mai sus. În orice caz, accentul pus pe contrarii amintește de bine cunoscutul tabel pitagoreic al contrariilor, care urmează a fi menționat imediat mai jos. Propunerea de a privi într-o direcție pitagoreică pentru a-l înțelege pe R. Azriel nu este chiar nouă: ea a fost semnalată în contextul existenței unui important concept pitagoreic, cel de *tetraktys*, tetrada sfântă a cărei sumă se ridică la o decadă, în *Comentariul la rugăciunea zilnică*<sup>196</sup> al lui R. Azriel din Gerona. Se cuvine să subliniem că Asi Farber-Ginat a menționat în mod pertinent

neopitagorismul în importanțele ei discuții despre teoria răului, vorbind despre recursul cabalistic la unitate și diadă, deși nu în contextul gândirii lui R. Azriel<sup>197</sup>.

Trebuie din nou să subliniem că, în general, anumite aspecte legate de pitagorism au fost cunoscute în Evul Mediu, în numeroase cazuri în cadrul tradiției neoplatoniciene, atât de arabi, în special de așa-numita enciclopedie a Fraților Sincerității<sup>198</sup>, cât și de evrei, care au cunoscut și ei enciclopedia menționată mai sus<sup>199</sup>. De fapt, la fel cum începutul platonismului se bazase pe anumite teme pitagoreice, platonismul mediu și neoplatonismul s-au inspirat și ele din tradiții de proveniență pitagoreică sau atribuite lui Pitagora. Unii gânditori evrei din Evul Mediu, începând cu Abraham ibn Ezra și anumiți cabaliști, datorau de fapt mult anumitor forme de neopitagorism<sup>200</sup>.

Conceptul pe care sursele pitagoreice sau neopitagoreice îl pot furniza ca instrument pentru o mai bună înțelegere a lui R. Azriel și, probabil, chiar și a surselor sale cabalistice este viziunea despre un principiu de aceeași vârstă ca răul, legat de întuneric, mișcare și dezordine, așa cum îl prezintă tabelul pitagoreic al celor zece principii sau contrarii, în maniera în care acesta a fost formulat în special în *Metafizica* lui Aristotel, o carte bine cunoscută în Evul Mediu<sup>201</sup>. Conceptul de *'Ayin* pare a avea și el legătură cu categoria nelimitatului sau nedefinitului, existentă în tabel în aceeași coloană cu răul. Afinitatea dintre aceste calități în aspectele pitagoreice negative ale tabelului contrariilor poate explica de ce conceptul de rău apare în Cabala provensal-catalană, care era atât de puternic interesată de neoplatonism, la un nivel atât de înalt al realității, o poziție ce diferă deopotrivă de aristotelism și neoplatonism, ca o *parhypostasis*, o simplă negare sau o absență a binelui. Deși, istoric vorbind, tabelul celor două decade de principii opuse nu are nimic a face cu zoroastrismul, a existat un gânditor din Antichitatea târzie care a remarcat o asemenea afinitate<sup>202</sup>. Aș dori să menționez că, potrivit unei versiuni ulterioare, lista contrariilor includea și opoziția dintre formă și materie<sup>203</sup>. Totuși, cea mai faimoasă dintre aceste opoziții în neopitagorism, cea dintre unu și diadă, ca sursă a binelui și, respectiv, a răului, nu este în mod clar detectabilă în primele scrieri cabalistice, decât dacă admitem că a doua *sefiră* este considerată, în mod implicit, o diadă, iar prima este considerată a fi unu<sup>204</sup>. În orice caz, putem caracteriza primele discuții cabalistice despre asimetria subordonată ca descriind un proces la cel mai înalt nivel al sistemului teosofic și ca mult mai puțin preocupate de o dualitate cosmică, așa cum exista în neoplatonism și neopitagorism, și cu atât mai puțin de cea existentă în gnosticism.

Trebuie să spunem că nici R. Ezra, nici R. Azriel nu au adoptat o abordare esoterică atunci când au tratat subiectele de mai sus, deși ambii admit că un asemenea subiect esoteric există la un nivel de