MOSHE IDEL

Abordări metodologice în studiile religioase
Methodological Approaches in Religious Studies



Prof. Moshe Idel
Hebrew University of Jerusalem, Israel.

Author of the books:
Abraham Abulafia's Works and Doctrines (1976), The Mystical Experience in Abraham Abulafia (1988), Cabala: Noi Perspective (2000), Studies in Ecstatic Kabbalah (1988), Language, Torah and Hermeneutics in Abraham Abulafia (1989), Golem (2003), Maimonide şi mistica evreiască (2001), Hasidism - între extaz şi magie (2001), Mesianism şi mistică (1997), Messianic Mystics (1998), Perfecţiuni care absorb: Cabala şi interpretare (2004), Cabala şi Eros (2005).

Abstract:
"Religion" is a conglomerate of ideas, cosmologies, beliefs, institutions, hierarchies, elites and rites that vary with time and place, even when one "single" religion is concerned. The methodologies available take one or two of these numerous aspects into consideration, reducing religion's complexity to a rather simplistic unity. In order to avoid this situation, the ensuing conclusion is a recommendation for methodological eclecticism. The text attempts to characterize not specific scholars or schools but major concerns that define the specificity of particular styles. I propose that they may be grouped in eight main categories of approaches: the theological approach, the historical approach, the psychological approach, the textual-literary approach, the comparative approach, the ritualistic-technical approach, the phenomenological approach and the cognitive approach. This proposal for methodological eclecticism is supplemented with another concept: perspectivism. The last part of the article deals mainly with topics found in a vast literature designated by the umbrella term "Kabbalah", addressing especially the approach proposed by Gershom Scholem.

Key words:
religious studies, methodological eclecticism, perspectivism, different approaches to religion, Kabbalah, Gershom Scholem, Jewish mysticism.

1. Studierea religiei*

Nu există o singură metodă cu care se poate aborda comprehensiv "religia"[1]. Toate metodele generează aproximări bazate pe intuiţii, pe psihologii, uneori chiar pe teologii şi ideologii explicite. Toate acestea ne asistă în înţelegerea unuia sau a mai multor aspecte ale unui fenomen complex care, în sine, nu poate fi explicat printr-o singură metodă. "Religia" este un conglomerat de idei, cosmologii, credinţe, instituţii, ierarhii, elite şi rituri care variază în funcţie de timp şi spaţiu, chiar şi atunci când se referă la o "singură" religie. Metodologiile disponibile iau în considerare unul sau două dintre aceste numeroase aspecte, reducând complexitatea religiei la o unitate mai degrabă simplistă.

Concluzia care reiese este recomandarea unui eclectism metodologic. Această recomandare este făcută nu doar datorită complexității unui fenomen evaziv (el însuşi, într-o mare măsură rezultatul unei anumite definiții), dar şi ca un mod de a corecta greşelile şi neînțelegerile la care se ajunge datorită folosirii unei singure metode. Cel puțin în principiu, lipsurile inerente unei singure metode pot fi depăşite prin recurgerea la o alta. Deoarece religia nu poate fi reificată ca o entitate independentă, ar fi înțelept să nu fie supusă unei analize bazată pe o singură metodologie.

Aceasta nu înseamnă că propun reducerea religiei la "momente" disparate şi fără legătură între ele. Dar, de exemplu, prin accentuarea diferențelor dintre religia elitei şi cea populară, s-ar putea presupune că idei religioase specifice sunt preponderente în cazul unei elite decât în cel al alteia sau al maselor. Instrumentele sociale - sociologia religiei sau a cunoaşterii - ar putea ajuta la identificarea fondului exponenților unui anumit set de idei, care ar putea fi apoi comparat cu fondul social al unei alte elite. În ambele cazuri, există totuşi nevoia de a explora ideile religioase, care ar putea să îşi piardă afinitatea originară cu o anumită elită şi ar putea migra, social şi geografic, spre alte elite, în alte centre culturale. În asemenea cazuri, teoriile asupra receptării, istoria ideilor, istoria intelectuală sau istoria culturală ar putea fi mai utile în contabilizarea acestor dezvoltări. Sau, pentru a da un alt exemplu, emergența ideilor, conceptelor sau credințelor poate fi investigată ca rezultatul experiențelor, cerând folosirea teoriilor psihologice, însă încercările de a studia indivizii în contextele schimbătoare ale mediului lor ar ajuta de asemenea la explicarea acestor procese. În plus, abordările cognitiviste ar putea elucida apariția unui set specific de idei, credințe şi ritualuri religioase din şirul de posibilități spirituale umane. În orice caz, religia este şi un sistem filosofic care nu rămâne în mod necesar în patrimoniul unui număr redus de persoane sau a unui grup social. O mare parte din ceea ce constituie religia se leagă de procesele de transmitere şi receptare, de adaptare, de includere şi excludere care au loc atât în grupurile omogene, cât şi în cele eterogene. Acesta este motivul pentru care, de exemplu, metode legate de cultura scrisă sau orală, ezoterism şi exoterism, inițiere şi reglare socială a comportamentului pot fi de ajutor în descrierea religiei ca fenomen social. Fiecare abordare poate ilumina un moment al vieții religioase, în timp ce celelalte rămân departe de acest obiectiv.

Varietatea de probleme şi metode este mai pertinentă, fără îndoială, în cazul anumitor forme de religie dacât în cel al altora. Religiile arhaice, care s-au dezvoltat în cadrul grupurilor omogene, în arii geografice şi culturale izolate, fără complexitatea introdusă de interacțiunile cu alte religii sau culturi şi fără problemele specifice introduse de transmiterea scrisă şi de importanța textualității, pot reclama instrumente întrucâtva mai puțin complexe. Şi asta nu pentru că aceste religii sunt mai simple: unele sunt unități de cunoaştere şi acțiuni destul de complexe. În orice caz, în circumstanțe stabile se petrec mai puține interacțiuni şi schimbări dinamice; limitate la o anumită arie geografică, procesele sincretice care complică analiza ar putea fi mai puțin pertinente. Astfel, de exemplu, conținutul conceptual, istoria şi diseminarea maniheismului – o religie mondială care s-a dezvoltat în diverse locuri, implicând interacțiune şi sincretism şi ale cărei texte sut scrise în douăsprezece limbi (aramaică, coptă, chineză, turcă, persană, greacă, latină etc.) – pun probleme necunoscute celor care studiază protestantismul puritan, mormonismul sau quakerismul. În termeni mai generali, religiile cosmopolite, prin chiar natura expansiunii şi receptării lor sunt mai pestrițe şi diferă sociologic de religiile triburilor particulare. Abilitățile lingvistice şi istorice necesare înțelegerii unei religii cosmopolite diferă dramatic de cele cerute de înțelegerea uneia particulare, cum este mormonismul sau comunitatea amish. Complexitatea religiilor cosmopolite este atât de mare, încât mă întreb în

ce măsură termeni generali ca iudaism, creştinism şi hinduism, folosiți pentru a desemna religii care s-au răspândit în atâtea regiuni şi au interacționat cu atâtea culturi, sunt viabili. Mă întreb dacă nu ar fi mai bine să fie împărțite în segmente mai mici, cum ar fi regiuni geografice, perioade istorice sau tendințe specifice.

Totuşi, aceste probleme ating doar un set de întrebări. Altele intră în sfera studiului religiei datorită caracteristicilor cercetătorului, mai degrabă decât datorită celor ale fenomenului. Pentru a clarifica de la bun început această problemă, trebuie să spunem că studiul erudit al religiei este rareori o întreprindere inocentă şi detaşată. Cercetătorii, şi uneori întregi şcoli academice, sunt entități active în istorie, spațiu şi circumstanțe sociale şi politice specifice, fapt care le afectează abordările şi uneori le dictează direcția şi chiar rezultatele cercetării. Acest lucru este adevărat mai ales în cazurile extreme, cum ar fi sub comunism sau sub alte forme de dictatură. Este de ajuns să comparăm interesul lui Henry Corbin față de formele sincretismului religios evident în studiile sale despre Sufism şi Ismailiyah realizate în timpul regimului şahului iranian cu cercetarea iraniană care accentuează ortodoxia şiită puristă. Chiar şi în cazurile mai puțin extreme, cercetătorii lucrează într-o anumită societate sau trib, în care tabuurile există, însă nu depind în mod necesar de regimul politc. Orice încercare de a chestiona unicitatea Coranului (Qur'an-ului) de către un cercetător universitar musulman, chiar şi într-o societate democratică, precum Israelul, va duce la o puternică respingere a cercetătorului de către grupul său religios musulman, iar aceast exemplu nu e deloc unul teoretic. Cercetarea, în special gândirea critică şi istorică, depinde de dezvoltarea societală care permite emergența criticilor interne care ating chiar şi valorile sacrosancte ale acelei societăți. Ca atare, evoluția cercetării privind religia se manifestă puternic în formele de societate, regimuri sau religii cu un grad mai mare de libertate.

Dincolo de circumstanțele variate în care operează cercetătorul preocupat de religie, trebuie, de asemenea, luate în considerare caracteristicile individuale şi deseori idiosincratice. Cercetătorii, chiar când sunt complet liberi să aleagă o temă şi să o abordeze într-un mediu non-inhibator, hotărăsc ce parte din materialul disponibil va fi analizată şi ce date sunt mai importante, relevante sau reprezentative. Astfel de decizii selective şi subiective sunt cruciale pentru natura imaginii produse de cercetător. Chiar şi cel mai important cercetător identifică un set de probleme care îi reflectă propriile preocupări de bază. Gama de probleme tratate este deci, deseori, destul de limitată şi mulți cercetători pot fi identificați doar prin concentrarea asupra planului general al analizelor anumitor fenomene sau texte.

Deşi repertoriul unui cercetător este determinat individual, el poate, de asemenea, să fie influențat de audiența pentru care sunt menite studiile. Pentru a da un exemplu celebru, conferința Eranos organizată sub egida lui Carl G. Jung în Ascona a inclus o gamă largă de excelenți savanți care abordau o mare varietate de religii şi fenomene. Totuşi, nu este exagerat să se vorbească despre o anumită problematică impusă participanților: mituri, simboluri şi arhetipuri sunt teme care apar mai frecvent în discuții decât subiecte sociologice sau intelectual-istorice.[2] Acesta este şi cazul şcolii critico-istorice de cercetare a Cabalei fondate de Gershom Scholem, unde problemele legate de mesianismul apocaliptic sunt sunt mai evidente decât în studiile timpurii ale acestei tradiții mistice. Şcoala lui Mircea Eliade este caracterizată de setul său definit de probleme, aşa cum sunt şcolile Cambridge şi Scandinavă ale mitului şi ritualului. Agendele indivizilor şi ale şcolilor sunt chestiuni legate nu numai de natura materialului, dar şi de predilecția specifică anumitor tipuri de probleme.

2. Opt abordări ale religiei

În cele ce urmează voi încerca să caracterizez nu anumiți savanți sau școli, ci mai degrabă preocupările majore care definesc stilurile particulare ale cercetării lor. Sau, pentru a reformula problema într-un mod mai pătrunzător, putem identifica problemele majore care îi preocupă pe cercetătorii religiei? Consider că ei pot fi grupați în opt categorii principale; pentru discuția care urmează, le voi enumera pe scurt.

Prima este abordarea teologică, prin care textele sunt analizate înainte de toate pentru a ilumina aspectele teologice, plecând de la care sunt organizate alte caracteristici ale religiei. Religia este concepută de către propunătorii acestei abordări ca oglinda cu ajutorul căreia se poate înțelege entitatea supremă. Sau, altfel spus, materialul investigat poate reflecta idiosincraziile unei anumite religii, experiențe sau grup, dar totuşi dezvăluie ceva despre natura sursei sau surselor divine. Aceasta este abordarea adoptată, de exemplu, de către una dintre figurile importante din rândul cercetătorilor religiei din secolul al XX-lea, Rudolph Otto. În urma analizei unei varietăți de texte religioase, el concluzionează că două elemente teologice esențiale sunt regăsite în proporții diferite în toate religiile: raționalul şi ceea ce poate fi numit iraționalul. Experiențele umane, reacțiile la întâlnirea cu divinitatea transcendentală sau imanentă, reflectă ceva din natura ființei supreme. Otto chiar evaluează natura unei anumite religii cu ajutorul echilibrului dintre cele două.[3] Acest tip de orientare teologică a avut un impact puternic nu doar asupra cercetătorilor ca Friedrich Heiler, dar şi asupra percepției religiei printre cercetători necreştini, ca Scholem şi câțiva dintre adepții săi.[4]

O altă orientare teologică se discerne în studiile erudite asupra misticismului ale cercetătorului de la Oxford, Robert Zaehner. Deşi este un cunoscător remarcabil al multor forme de religie, abordarea lui Zaehner este surprinzător de ortodoxă; el presupune că doar un tip de teologie creştină – şi anume teismul - este capabil să furnizeze cadrul pentru experiența mistică reală. El abordează critic cadrele panteiste ale hinduismului şi islamului şi forma de teism pe care o atribuie iudaismului, datorită incapacității acestora de a oferi condițiile pentru ceea ce în opinia sa se constituie ca experiențe mistice valide.[5] La polul conceptual opus lui Zaehner se află Eliade, care nu subscrie la o religie teistă, ci mai degrabă accentuează importanța uneia cosmice, oarecum panteiste. Totuşi, la fel ca Zaehner, el emite judecăți asupra religiilor în funcție de "cosmicitatea" lor, problemă la care voi reveni mai târziu.[6]

Un al treilea tip de orientare teologică se bazează pe asumpția că materialul religios este strâns legat de teologie, chiar dacă cercetătorul nu caută în textele religioase informații despre o entitate exterioară. Astfel, un cercetător laic poate aparține acestei abordări teologice datorită centralității acestei teme în sistemele şi textele analizate. Această subcategorie va fi explorată în profunzime mai târziu în acest eseu.

A doua abordare majoră este cea istorică, care, în formele ei variate, înțelege religia, ca orice alt tip de activitate umană, ca reflectând şi fiind determinată de circumstanțele istorice ale unui individ sau grup. Unele abordări antropologice sau sociale pot fi de asemenea situate în această categorie.

Urmează abordarea psihologică, prin care documentele religioase sunt analizate ca reflectând o formă specifică de psihologie, cum ar fi psihanaliza. O reverberație a acestei abordări este feminismul care se ocupă cu psihologia represivă masculină ca o chestiune care inspiră discursurile religioase. Aceste trei abordări majore accentuează puternic câteva aspecte ale studiului religiei, minimalizând importanța altora.

Destul de diferită este a patra abordare: cea textual-literară. Dezvoltată o dată cu Renaşterea, pentru a analiza textele clasice antice, ea este importantă pentru studiul religiilor orientate către text. Instrumentele sale filologice sunt esențiale pentru o abordare pertinentă a textelor religioase. Accentul principal se pune pe aspectele lingvistice ale documentelor religioase, pe transmiterea lor şi pe statutul lor în canonul unei anumite structuri religioase. În această abordare sunt incluse şi discuțiile privind paternitatea textuală şi fundalul, însă, spre deosebire de abordarea istorică, recurgerea la metode istorice, în acest caz, nu înseamnă că cercetătorii care adoptă aceste instrumente ar căuta în texte reflectarea unei forme de istorie independentă externă. Alte forme de abordări textual-literare sunt mai puțin orientate istoric şi accentuează semantica limbajului religios sau problemele de traducere.

Mulți cercetători importanți ai religiei au adoptat o abordare comparativă, al cărui scop, după părerea mea, nu este să facă referiri sporadice la influențe istorice paralele, ci mai degrabă, să se angajeze într-un efort susținut de a compara structuri comprehensive care se găsesc în diferite forme de religie. Această abordare este evidentă în unele din scrierile lui Otto sau Zaehner. Fiind foarte familiarizați cu limbajele şi textele mai multor religii, amândoi au trasat liniile comparațiilor pe baza analizei filologice a textelor. Eforturi de a adopta o atitudine comparativă se regăsesc şi în scrierile lui Jung, Eliade şi Corbin, însă asumpțiile lor se bazau pe un fel de omogenitate a noțiunii de religie. În majoritatea cazurilor, comparațiile sunt aplicate având anumite presupoziții teologice în minte, şi, într-un fel sau altul, se poate distinge triumfalismul.

Destul de diferită este a şasea abordare: cea ritualistico-tehnică. Deşi religiile prezintă aspecte cognitive importante (credințe, cosmologii, simbolisme), unele poziții accentuează faptele ca fiind elementele esențiale. Ritualurile, pelerinajele, practicile magice şi tehnicile mistice pot să aibă un rol mai important într-o religie decât în alta. Deci, experiențele religioase pot fi induse, în unele cazuri, de factori legați de aspectele cognitive ale religiei, cum ar fi o entitate externă sau impactul credințelor teologice, sau, în alte cazuri, de recurgerea la exerciții corporale prescrise pentru a atinge aceste experiențe. În principalele sale monografii, *Yoga* şi *Shamanismul,* Eliade a contribuit mult la analiza a două forme de religiozitate care recurg, într-o manieră dramatică, la astfel de tehnici. Aceste lucrări reprezintă un progres metodologic major în studiul istoriei religiei, datorită deplasării centrului de interes de la viziunile şi credințele teoretice, la modalitățile de a atinge experiențele religioase. Importanța tehnicii este de asemenea evidențiată în lucrarea lui Ioan P. Culianu *Eros şi magie...*, unde tehnicile magice sunt prezentate ca fiind centrale pentru viziunea lui Giordano Bruno asupra lumii. Ritualul este, de asemenea, subiectul studiilor din domeniul antropologic, pe de-o parte, şi, pe de altă parte, al diferitelor forme de abordări mitico-ritualice.[7] În ultima vreme, cercetătorii folosesc şi dezvoltările moderne din medicină în încercările de a măsura efectele fiziologice ale unor acțiuni asupra funcționării corpului, în special a creierului.[8] Dintr-un punct de vedere mai analitic, Peter Moore a contribuit la înțelegerea experiențelor mistice prin observațiile sale interesante asupra importanței tehnicii.[9] Recent, am făcut precizări asupra nevoii de coerență între tehnici, experiențele induse de aceste tehnici şi viziunile teologice regăsite în anumite sisteme. Aceasta este o abordare sistemică încă neobişnuită, care presupune o anumită formă de organizare a aspectelor performative, experimentale şi teologice ale noilor stucturi, într-o încercare de a elimina discrepanțele şi de a permite o relaționare omogenă a acestor trei elemente.[10]

Abordările fenomenologice constau în încercări de a extrapola, plecând de la documente religioase, categoriile religioase specifice care organizează discursurile religioase

majore. Derivând într-o oarecare măsură din abordarea filosofică a lui Edmund Husserl, în special nevoia de a pune în paranteză propriile presupoziții cu scopul de a permite întâlnirea cu fenomenul, acestea sunt cele mai non-reducționiste abordări, deoarece nu presupun faptul că o structură teologică, istorică sau psihologică este reflectată în documentele religioase. Reprezentantul principal al acestei şcoli este G. van der Leeuw. Într-o oarecare măsură, efortul de a izola categoriile şi de a introduce o abordare specifică religiei este, de asemenea, prezentă în studiile lui Eliade. Efortul de a discerne categoriile principale regăsite într-o aşa de mare varietate de texte religioase de-a lungul secolelor ar putea, într-adevăr, să ofere o imagine generală a conceptului evaziv de religie, dar ar putea afecta, în acelaşi timp, înțelegerea oricărei religii specifice. Problema apare atunci când cercetătorul se confruntă cu un text, o şcoală sau o religie şi trebuie să decidă ce este prezent şi ce este absent, ce este mai important şi ce nu, într-un efort de a defini aceste categorii principale. Într-adevăr, putem vorbi despre forme fundamentale de ordini sau modele găsite într-o religie sau alta, de aplicări şi adaptări, ca reflectând caracteristicile principale ale unei anumite religii, mişcări religioase sau şcoli. În plus, multe din fenomenologiile clasice ale religiei problematizează analize mai profunde ale textelor sau ale fenomenelor specifice, impunând categorii generale materialului, care este doar rareori supus unei analize serioase. Unele fenomenologii pot fi descrise ca telescopice, deoarece iau imagini generale ale religiei sau ale anumitor religii şi le obiectivează ca reprezentînd esența acestora.

Ultima, dar nu cea din urmă, este abordarea cognitivistă. Spre deosebire de presupoziția că religia este un tip special de experiență umană care trebuie analizat cu ajutorul unor instrumente specifice acestui domeniu, abordările cognitiviste susțin că religia este una din multele creații umane, şi ca atare, ar trebui încorporată în studiul creativității umane. Deşi, în principiu, similare teoriilor psihanalitice, teoriile cognitiviste se ocupă mult mai mult de maniera în care funcționează mintea şi imaginația omului sau sufletul omenesc, accentuând natura sistemică a creației umane. Aceasta este tendința majoră în cercetare, asociată cu structuralismul, cu imaginarul şi cu dezvoltările combinatorice. Prima direcție este reprezentată de studiile lui Claude Levi Strauss, iar a doua este vizibilă în scrierile lui Corbin, a cărui influență se distinge în opera lui Gilbert Durand şi în şcoala sa, inclusiv la istorici precum Jacques Le Goff, Jean Claude Schmidt şi Lucian Boia.[11] Majoritatea acestor cercetători sunt interesați mai puțin de structurile ontologice, cât de modul în care oamenii îşi construiesc realitățile şi uneori societățile. Viziunea lui Culianu asupra religiei – şi, în principiu, asupra creativității umane- ca bazându-se pe diferite combinații ale unor elemente de bază este independentă de abordarea imaginarului şi relevă anumite trăsături ale structuralismului. Într-un fel, unele abordări neokantiene pot fi de asemenea considerate cognitiviste, deoarece ele susțin că este posibil să se identifice categorii găsite în mintea umană care condiționează înțelegerea experiențelor sau a revelațiilor. Două exemple ilustrative pentru această categorie sunt, pe de o parte, celebra carte a lui Otto, *Sacrul* şi pe de altă parte, numeroasele studii ale lui Ernst Cassirer şi ale discipolilor săi. Ambii gânditori neokantieni afirmă că există categorii cognitive specifice religiei. Ultima, dar nu cea din urmă, după părerea mea, una dintre cele mai interesante controverse ale ultimei generații, cea dintre aşa-numita abordare a „conştiinței pure" şi cea "constructivistă", aparține şi ea categoriei cognitiviste.[12]

Trebuie spus că rareori se poate întîlni cazul în care un cercetător ar subscrie doar la una din aceste metode. Exceptându-i pe cei care au fondat fiecare metodă, cercetătorii, în special cei excepționali, sunt mai puțin înclinați să reducă fenomene atât de complexe la una din dimensiunile lor. Un cercetător trebuie să înțeleagă că adoptarea prea riguroasă

a unei singure metode poate duce la rezultate simpliste. Cercetătorii importanți au mai degrabă tendința de a utiliza mai mult decât o singură metodă, în proporții variabile.

Analizând ordinea temporală în care aceste abordări au apărut, putem vorbi despre o evoluție de la formele transcendentale de explicație, la cele imanente. Pornind de la abordarea teologică, explicațiile istorice care au succedat au dat prioritate mai întîi abordărilor sociologice, mai apoi celor psihologice şi cognitiviste, iar cele mai recente fiind cele postmoderne, care acordă întâietate textelor asupra intențiilor autorului. Această dezvoltare de la transcendental la imanent nu este, după părerea mea, nici progresivă, nici regresivă.

După cum am spus mai sus, propun o abordare generală, amplă, numită eclectism metodologic, care recurge la diferite metodologii atunci când se ocupă de aspecte variate ale religiei. Această propunere nu diferă drastic de viziunea lui Wendy Doniger asupra setului de unelte pe care un cercetător trebuie să îl utilizeze în analiza pe care o face miturilor sau de sugestia lui Culianu de a aplica mai multe metodologii aceluiaşi fenomen, dată fiind complexitatea multidimensională a acestuia.[13] Desigur, aceasta nu este o recomandare nouă; mulți dintre cercetătorii amintiți mai sus au folosit o asemenea abordare. Cu toate acestea, chiar cercetători importanți ca Eliade sau Scholem, care au adoptat mai degrabă jocuri complexe, decât să subscrie unei singure abordări, au refuzat explicit să adopte unele metode descrise mai sus. Niciunul, de exemplu, nu a fost interesat de abordarea psihologică. Eliade a cercetat mari teorii despre religie ca şi categorie universală, în timp ce Scholem nu a fost interesat de astfel de generalizări. Eliade nu a pus accent pe analizele textuale, în timp ce Otto şi Zaehner au fost interesați de analize textuale detaliate şi de filiația istorică a influențelor; comparativişti, ei nu au evitat niciodată întrebările teologice, dar, în acelaşi timp, au fost mai puțin interesați de tehnici şi ritualuri. Datorită faptului că au subscris la un anumit tip de înțelegere a istoriei şi la o viziune mai degrabă monolitică a fenomenului, a fost dificil pentru ei să accepte înțelegeri diferite ale aceluiaşi fenomen, înțelegeri care relativizează istoria sau fenomenologia.[14]

Deoarece sunt înclinat să accept viziunea aproape postmodernă a ilustrului istoric Marc Bloch, care afirma că „În istorie, adevăratul realism este de a şti că realitatea umană este multiplă”[15], nu pot lucra cu o viziune monolitică a fenomenului religios. Dacă această afirmație aste adevărată în cazul istoriei, ea este cu atît mai pertinentă în ceea ce priveşte conglomeratul de aspecte personale şi publice ale evenimentelor şi experiențelor religioase. Dat fiind faptul că mulți cabalişti operează cu concepte de infinitate în ceea ce priveşte natura Bibliei şi a divinității, o multiplicitate de metode ar constitui o abordare potrivită în cercetarea viziunilor acestora.[16] Chiar şi cea mai modestă abordare midraş, care a avut un impact profund asupra gândirii evreieşti subsecvente, a permis misticilor evrei să adune laolaltă viziuni diferite şi chiar conflictuale privind aceeaşi temă, în aceeaşi operă. Acest fapt cere teorii ale organizării cunoaşterii care pot justifica importanța acestui fenomen.

Deşi sunt mai puțin entuziasmat de abordarea teologică, religia se ocupă cu divinul şi diferitele moduri de a-l concepe pe Dumnezeu ar trebui luate în considerare atunci când se oferă o imagine mai generală. Mai mult, teologia este nu numai o problemă de credință, dar şi, în unele cazuri, de concepere a naturii experienței religioase. În unele forme ale religiei, cu precădere în creştinism, revelația unui anumit tip de divinitate ține de grație, ceea ce înseamnă că aspectele tehnice sunt mai puțin importante. În alte cazuri, tehnicile sunt folosite pentru a induce o astfel de experiență, care poate fi interpretată ca fiind modelată atât de tehnici cât şi de conceptele despre domeniul divinului. Propun,

pentru ultimul exemplu, să vorbesc despre anumite forme de consonanță sau coerență între detaliile tehnicii şi tipul corespunzător de teologie.[17] Sau, pentru a descrie o altă combinație posibilă de abordări, cea ritualo-tehnică ar putea fi aplicată între granițele doar ale unei anumite religii, însă cea comparativă poate oferi date importante despre diferitele structuri ale variatelor religii.[18]

Pentru a încheia această secțiune, aş vrea să spun că dezvoltarea diferitelor abordări nu este, cu siguranță, o chestiune de evoluție. Abordările recente nu oferă, după părerea mea, un mod mai bun de întelegere, din moment ce fiecare metodă acordă atenție unui anumit aspect, ignorat de o alta. Totuşi, se poate vorbi despre o dezvoltare pozitivă, deoarece diferite abordări se desfăşoară colectiv sau în combinație una cu cealaltă, oferind explicații mai complexe ale fenomenului, care inițial erau descrise în maniere mult mai simpliste.

Ceea ce susțin este faptul că cel mai bine este să nu se respingă nici una dintre aceste abordări, deşi trebuie să fim conştienți de limitele fiecăreia. Cercetătorii care asumă doar una din aceste metode, de fapt - şi într-un mod destul de superficial - au tendința de a le respinge pe celelalte. În majoritatea cazurilor, critica repetată a uneia sau mai multor abordări provine din lipsa dorinței sau a capacității de a se schimba învățând ceva nou. De o importanță crucială este investigarea contribuțiilor potențiale ale fiecărei abordări şi utilizarea aplicării atente a acestor contribuții, mai degrabă decât limitarea în a subscrie la o singură metodă in tot.

3. O abordare suplimentară: perspectivismul

Suplimentez propunerea de mai sus în favaoarea eclectismului metodologic cu un alt concept: perspectivismul. Prin acest concept desemnez posibilitatea interogării unei anumite literaturi religioase din perspectiva contactului cu o altă literatură religioasă. Aceasta nu este o comparație între figuri şi sisteme religioase, cum este cazul monografiei lui Otto despre ideile individuale ale lui Eckhart şi Shankara, nici un caz de filiație istorică între două grupuri de scrieri sau gândiri. Mai degrabă, este o încercare de a înțelege mai bine logica sistemelor, comparându-le pe cele substanțial diferite şi învățând despre una, de la cealaltă. Subiacent acestei asumpții este principiul conform căruia există lecturi ştiințifice multiple aupra aceleiaşi religii care pot fi fructuoase - deşi nu totdeauna în aceeaşi măsură. De exemplu, cunoaşterea religiilor rurale poate ridica întrebări care pot fi aplicate religiilor urbane sau vice versa, iar religii în care scrierea este dominantă pot fi abordate din perspectiva unei religii dominate de oralitate. Această metodă poate fi, de asemenea, aplicată diferitelor faze de dezvoltare ale aceleiaşi religii: o fază poate fi mai urbană, o alta mai rurală; una poate fi dominată de scriere, alta de oralitate. Or, dintr-o perspectivă globală, o anumită religie nu este doar ceea ce adepții ei acceptă, cred şi practică, ci şi modul în care este percepută de către străini. Pentru a adopta teoria receptării, o anumită religie este înțeleasă diferit – şi, din când în când, chiar greşit înțeleasă – din diferite perspective. Istoria neînțelegerilor este la fel de importantă ca şi teoriile înțelegerii. Numeroase cazuri de anti-semitism religios demonstrează că, fără a lua în considerare neînțelegerile, este dificil să se înțeleagă complet nu doar istoria evreilor, dar şi istoria iudaismului, ambele răspunzând acuzațiilor şi adaptându-se condițiilor create de variate (ne)înțelegeri perspectivale. Pentru a da un alt exemplu, dezbaterile despre spinozism conturează nu numai istoria filosofiei europene pre-moderne şi moderne, ci şi structura anumitor forme de iudaism, mai ales în Europa Centrală, care au reacționat la provocările

spinoziste. Spinozismul conține principiile schițate în scrierile specifice ale lui Barukh - sau Benedict - Spinoza, dar şi utilizările, neînțelegerile şi criticile provocate de acestea. Dacă pentru marxişti şi gânditorii laici Spinoza a fost precursorul secularismului, pentru alții, după cum vom vedea, el a influențat modul în care Cabala a fost percepută, atunci când a fost descrisă ca spinozism extins. Acestea sunt, mai degrabă, viziuni conflictuale asupra lui Spinoza, dar amândouă sunt emise de cititori informați ai lucrărilor sale şi amândouă sunt părți ale fenomenului spinozist ca întreg.

Pe scurt, dintr-un punct de vedere ştiințific, complexitatea unei anumite religii sau a uneia din fazele sau şcolile sale este generată nu numai de conținutul specific al scrierilor sale sau de credințele şi practicile aderenților ei. Mai degrabă, specificitatea unei religii este şi rezultatul modului particular în care a fost înțeleasă de străini, oricât de problematice şi deformate ar fi aceste percepții. Fără îndoială, percepțiile exterioare nu trebuie să fie acceptate sau adoptate de membri; de cele mai multe ori, aceştia le resping, din motive întemeiate. Ca să fiu bine înțeles, nu presupun că înțelegerea interioară a unei religii ar trebui să ia automat în considerare perspectivele exterioare. Totuşi, atunci când se urmăreşte o înțelegere ştiințifică, situația este diferită. Un cercetător serios trebuie să fie capabil să abordeze un subiect din diferite unghiuri, inclusiv cele negative, pentru a înțelege complexitatea fenomenului, ceea ce include şi criticile şi deformările. Religia este o parte a istoriei în care acționează o multitudine de factori. În principiu, fiecare critică şi deformare poate să facă vizibile, într-o anumită literatură religioasă, umbrele prezente, ori structurile ignorate sau reprimate de membrii; acestea trebuie examinate pentru a înțelege un fenomen religios dat, aşa cum funcționa el în diferite perioade istorice.

În fine, perspectivismul poate fi conceput ca parte a nevoii de distanțare de fenomenul investigat, distanțare care este obținută, *inter alia*, prin cunoaşterea profundă a altor sisteme religioase şi prin posibilitatea de a le aborda din perspectiva unei alte culturi. Totuşi, această distanțare nu trebuie să însemne o aderare totală la structurile "străine", cum este cazul aplicării unor forme variate de psihologie sau feminism la Cabala. Ea mai degrabă presupune utilizarea unei abordări flexibile care poate să modifice atât analiza Cabalei, cât şi "metoda" rezultată atît din întîlnirea cu un material diferit cît şi din procedeul analitic aplicat acestuia. După cum vom vedea în continuare, investigarea temelor referitoare la literatura mistică iudaică prin intermediul problemelor şi structurilor manifestate de un tip rural de religiozitate, aşa cum este analizat de Eliade, nu încearcă să demonstreze că misticismul iudaic ar fi la rîndul său rural sau arhaic. Dimpotrivă, îşi propune să arate diferențele dintre categoriile religioase prezente în misticismul iudaic şi religia arhaică în înțelegerea pe care i-o dă Eliade, precum şi să sugereze nevoia de a o revizui pe cea din urmă. Examinarea unui subiect dintr-o anumită perspectivă relativizează modul în care obiectul este înțeles şi chiar perspectiva însăşi. Metodele - inclusiv perspectivismul - nu sunt în mai mare măsură absolute decât obiectele sau subiectele lor.

4. Cabala ca teologie simbolică potrivit cercetării moderne

Deoarece următorul capitol se va ocupa în principal de teme regăsite într-o literatură vastă desemnată de termenul-umbrelă "Cabala", voi încerca să descriu aici o abordare a Cabalei adoptată de mulți cercetători moderni: cea teologică. Deşi Scholem şi adepții săi susțin că abordarea lor este de fapt istorică, ceea ce este adevărat, totuşi, o altă abordare, mai profundă stă la baza investigațiilor lor privind sursele cabalistice. Ne vom

ocupa de natura cercetării moderne care, deşi nu prezintă conţinutul Cabalei în calitate de adevăruri teologice, este tentată să accentueze aspectele teologice ale acestei tradiţii.

Mai întâi mă voi îndrepta către o abordare mai complexă a Cabalei care combină metode teologice şi semiologice. Foarte răspândita descriere a Cabalei de la începutul secolului al XVI-lea a lui Johann Reuchlin spune: "Cabala este simplă (ca să folosim vocabularul pitagorean) teologie simbolică, în care cuvintele şi literele sunt lucruri codate şi aceste lucruri sunt, ele însele, coduri pentru alte lucruri. Aceasta ne atrage atenţia asupra faptului că aproape întreg sistemul lui Pitagora derivă de la cabalişti şi că în mod asemănător el a adus în Grecia folosirea simbolurilor ca mijloace de comunicare."[19] Scriind din perspectiva unui teolog care crede că a descoperit o veche teologie regăsită printre evrei, care a fost apoi adoptată de Pitagora şi ulterior pierdută, Reuchlin accentuează atât teologia cât şi simbolismul - o abordare folosită anterior de pitagoreeni în diferite faze ale acestei tradiţii –, ceea ce este de înţeles şi consonant cu abordarea florentină a cunoaşterii religioase de la sfârşitul secolului al XV-lea, cunoscută ca *prisca theologia*. În *De verbo mirifico*, Reuchlin recurge la sintagma *divinitatis symbola*, "simbolurile divinităţii".[20] În altă parte, el vorbeşte despre "filosofia simbolică a lui Pitagora şi înţelepciunea Cabalei."[21] Simbolismul este evident şi în alt pasaj important: "Cabala ţine de revelaţia divină transmisă [spre] contemplarea lui Dumnezeu şi a formelor separate, contemplările aducând salvarea. [Cabala] este o receptare simbolică".[22]

Oricât de eclectice şi artificiale pot fi uneori discuţiile lor, putem spune că o credinţă *de facto* în acestea găsim la cabaliştii creştini. Este important să accentuăm centralitatea contemplării în descrierea lui Reuchlin şi recurenţa acestui ideal în modul în care cercetătorii evrei, în special Scholem şi Isaiah Tishby, au abordat Cabala. După cum am încercat să arăt şi altundeva, interpretarea simbolică a Cabalei a rămas parte integrantă a abordărilor ştiinţifice moderne ale acestei tradiţii sub impactul cărţii lui Reuchlin.[23]

Poziţia lui Reuchlin a avut impact asupra abordării lui Scholem înainte de a deveni o percepţie ştiinţifică unificată a unei tradiţii variate. Într-o scrisoare către Zalman Schocken, scrisă în 1937, Scholem scria: "Am ajuns la intenţia de a scrie nu istoria Cabalei, ci metafizica ei."[24] Cum îşi imagina el calea către o "metafizică a Cabalei?" În aceeaşi scrisoare scria că dorea să decodeze Cabala pentru ca să "pătrundă prin câmpul simbolic şi prin zidul istoriei. Pentru că muntele, corpul de fapte nu are nevoie de cheie; doar zidul ceţos al istoriei din jurul lui trebuie să fie penetrat. A pătrunde prin el este sarcina pe care mi-am propus-o."[25] Conceptul de cheie şi ineficienţa ei indică posibilitatea înţelegerii substanţiale, precise a Cabalei.[26]

Aceste planuri erau mai mult decât simple aspiraţii academice; este greu să nu se observe aspectele experienţiale ale programului imaginat pentru propria sa cercetare academică de Scholem în faza sa de maturitate. Cabala este, conform discuţiilor de mai sus, mai mult decât o literatură importantă pentru înţelegerea religiei, culturii şi istoriei evreieşti; este o cale spirituală spre atingerea realităţii de către cercetător. Conţine realităţi ("muntele") şi are metafizică. Reies două componente principale care amintesc de poziţia lui Reuchlin din fragmentul din scrisoarea amintită mai sus: simbolică şi ontologică. Este important să observăm recursul lui Scholem la dublul singular, "o metafizică a Cabalei": nu este un tip diversificat de literatură, ci una care constă într-un anumit tip de simbolism care, dacă este decodat corect, deschide porţi către o viziune a unei realităţi non-simbolice.

Acest plan personal de cercetare, implicând o preocupare atât de intimă în 1937 (exprimată într-o scrisoare privată publicată patruzeci de ani mai târziu) a devenit, în 1941, o concepţie academică despre Cabala: "În Cabala, [afirmă Scholem], se vorbeşte

despre o realitate care nu poate fi revelată sau exprimată decât prin referință simbolică. O realitate autentică ascunsă, care nu poate fi exprimată în ea însăşi şi conform propriilor sale legi, găseşte expresie în simbolurile sale."[27] După o altă declarație revelatoare, "chiar şi numele lui Dumnezeu sunt numai reprezentări simbolice ale unei realități ultime care este neformată, amorfă."[28] În aceste două afirmații, găsim o abordare a religiei care este mai mult în consonanță cu concepția lui Otto privind numinosul şi cu alte abordări, cum ar fi cea a lui Ludwig Wittgenstein, care vede în religie "inexprimabilul".[29] Într-un alt loc, Scholem descrie cabaliştii ca simbolişti care exprimă inefabilul.[30] Deşi fără îndoială, există elemente în textele cabalistice care reprezintă teologia negativă, cum ar fi unele discuții - dar nu toate - privind natura lui '*Ein Sof*, supoziția mea este că, în ansamblu, cabaliştii au fost mai puțin înclinați spre teologia negativă decât susține şcoala lui Scholem. În unele cazuri, limbajul teologic negativ era considerat o strategie exoterică ascunzând o înclinație antropomorfică esoterică, care poate fi concepută ca un fel de teologie pozitivă.[31]

Pentru a ne întoarce la pasajul lui Scholem, asumpția unei realități ascunse şi importanța simbolului sunt strâns legate. Din nou, singularul este destul de evident: în "Cabala" şi în "o realitate". Similară este şi poziția ulterioară a lui Scholem, care celebrează simbolismul nu numai ca pe o temă foarte importantă în Cabala, dar în acelaşi timp ca mod de adaptare a Cabalei, ca "centru viu", la circumstanțe istorice variate.[32] Aici este implicată o atitudine constantă: Cabala, din nou la singular, este modificată în funcție de circumstanțele schimbătoare, dar centrul rămâne constant.[33] Această viziune monocromatică asupra Cabalei ca fenomen spiritual şi asupra realității ultime ca o entitate ontologică reprezentată prin simboluri reverberează în scrierile discipolilor lui Scholem.[34] Pentru punctul de vedere pe pare îl susținem este adecvat următorul pasaj, care elaborează o viziune simbolică a misticismului ca întreg:

"Ce anume este această dimensiune "secretă" sau "ascunsă" a limbajului, despre a cărei existență toți misticii din toate timpurile au căzut de acord în unanimitate, din India şi de la misticii islamului, până la cabalişti şi Jacob Boehme? Răspunsul este, fără urmă de ezitare, următorul: natura simbolică a limbajului este cea care defineşte această dimensiune. Teoriile lingvistice ale misticilor deseori diferă atunci când este vorba de a determina această natură simbolică. Însă, toți misticii care caută secretul limbajului ajung să împărtăşească o bază comună, şi anume faptul că limbajul este folosit pentru a comunica ceva ce merge mult dincolo de sfera care ține seama de expresie şi formare: faptul că un ceva inexprimabil, care se manifestă numai în simboluri, răsună în fiecare formă de exprimare." [35]

Pe scurt, cabaliştii erau - ca "toți misticii", după cum afirmă Scholem - simbolişti. În altă parte, el declară că aceştia erau "principalii simbolişti ai iudaismului rabinic. Pentru Cabala, iudaismul, în toate aspectele sale, era un sistem de simboluri mistice care reflectă misterul lui Dumnezeu şi universul, iar scopul cabaliştilor era acela de a descoperi şi născoci chei către înțelegerea acestui simbolism". [36]

Din nou, termenul "Cabala" apare la singular, iar "cabaliştii" sunt descrişi într-o manieră nedeterminată. Scholem se exprimă în aceste citate ca un istoric al unui tip specific de literatură care reflectă "mistere" latente în nucleul realității, şi, în principiu, această descriere nu trebuie confundată cu o convingere personală. Totuşi, se pare că în unele din confesiunile sale, Scholem reiterează supoziția unui mister prezent ca parte constitutivă a propriei sale viziuni asupra lumii. [37] Însă nu intenționez să discut teologia personală a lui Scholem, subiect care a fost tratat în altă parte. [38]

Baza unei astfel de înțelegeri a afinității dintre simboluri şi ceea ce ele simbolizează este, în final, nu doar opera gânditorilor germani postkantieni, ci, în primul rând, teologia negativă a neoplatonismului, care, alături de gnosticism, era concepută drept componentă formativă a unui amestec specific de teosofie care a fost îmbrățișată de majoritatea cabaliştilor.[39] De fapt, Scholem şi Tishby priveau întâlnirea dintre teologia negativă neoplatonică şi pleromul gnostic, care a contribuit la aspectele pozitive ale teologiei cabaliste, ca fiind naşterea celui mai dominant aspect al Cabalei - teosofia ei. Astfel, nu doar speculațiile teologice, dar şi maniera de rugăciune cabalistă specifică au fost concepute ca întâlnirea acestor două teologii non-iudaice. Ocupându-se de textele cabaliste timpurii, Scholem notează că: "modul gnostic de a vedea lucrurile în acelaşi fel a pătruns în misticismul rugăciunii lor [primii cabaliști istorici, Rabbi Jacob ha-Nazir şi Rabbi Abraham ben David] fără a fi capabili să îl depăşească în întregime."[40] Acesta este un exemplu interesant de subordonare a componentei performative - în acest caz, rugăciunea - față de teologic, şi anume pretinsa viziune gnostică a sefirot. Într-adevăr, aşa cum afirmă Tishby, Scholem demonstrează convingător că:

„În ceea ce priveşte doctrina sefirot, se poate demonstra, fără îndoială, că există aici anumite reflecții ale unei tendințe gnostice clare, şi că aceasta, de fapt, a apărut şi s-a dezvoltat dintr-un contact istorico-literar cu rămăşițe gnostice, care au fost păstrate de-a lungul mai multor generații în anumite cercuri evreieşti, până si-au găsit drumul către cabaliştii timpurii, care au fost profund afectați de ele, atât spiritual cât şi intelectual.[41]

În altă parte, Scholem discută centrul de gravitație al Cabalei şi afirmă despre cabaliști că:

„Ideile lor pornesc de la concepte şi valori specifice iudaismului, adică, mai presus de toate, de la credința în unitatea lui Dumnezeu şi de la înțelesul revelației Sale, aşa cum apare în Tora, legea sfântă. Misticismul iudaic, în formele sale variate reprezintă o încercare de a interpreta valorile religioase ale iudaismului în termenii valorilor mistice. Se concentrează pe ideea Dumnezeului viu care se manifestă în actele de Creație, Revelație şi Izbăvire. Dusă la extrem, meditația mistică asupra acestei idei dă naştere concepției de sferă, un întreg domeniu al divinității, care stă la baza lumii simțurilor noastre şi care este prezentă şi activă în tot ceea ce există.[42]

Într-adevăr, fenomenologia Cabalei în aceste cărți reflectă această afirmație generală. Al doilea capitol din cartea lui Scholem, *Major Trends*, despre Zohar este intitulat "Doctrina teosofică a Zoharului" şi începe cu afirmația: "Zoharul este preocupat mai ales de obiectul meditației, adică, misterele lui *mundus intelligibilis*" şi cu "Zoharul reprezintă tosofia iudaică." [43]

În ultimul citat al lui Scholem şi în alte discuții care tratează contemplarea, problema meditației gravitează în jurul a ceea ce este descris ca o idee. Pornind de la ideea de unitate divină şi credința în aceasta, s-a născut ideea de atribute divine. Conform unui alt text al lui Scholem, contemplarea atributelor divine, pe care el o numeşte "contemplare teosofică", a dat naştere miturilor cabalistice.[44] Scholem vede în contemplare principalul tip de atitudine umană față de divin, care nu este teurgică, ancorată în forme performative Halakhice. În plus, această abordare mai cu seamă eidetică a Cabalei ca interpretare a unei chestiuni teologice este insuficientă pentru o experiență mistică esențială şi prevalența ei în multe studii recente demonstrează tendința de a concepe această tradiție mistică mai degrabă în termeni teologici decât experiențiali..[45]

În fine, ultimul citat se bazează pe un vector descendent; domeniu divin se reflectă asupra lumilor de jos şi, conform altor texte, această reflectare este decodată prin

măsurarea valențelor simbolice ale realității. Într-adevăr, Scholem vorbeşte despre interpretarea mistică a valorilor iudaice, care este, după părerea mea, o manieră mai bună de a înțelege Cabala decât cea teosofică, dar această concepție asupra naturii literaturii Cabalei nu este acceptată pe scară largă. Abordarea interpretativă care a generat teosofia cabalistică este exprimată în aceeaşi carte: "interpretarea mistică a atributelor şi unității lui Dumnezeu, în aşa-numita doctrină a Sefirot, a constituit o problemă comună pentru toți cabaliştii, însă soluțiile date de diverse şcoli diferă unele de altele." [46]

În aceste ultime două pagini este evident rolul jucat de construcția mentală, de interpretare şi de meditație, în vreme ce descrierile explicite ale practicilor şi tehnicilor sunt absente din analiza misticismului iudaic întreprinsă de Scholem. Meditația menționată de Scholem şi sfera creată de cabaliști sunt legate de chestiunea simbolurilor, şi aceasta este motivul pentru care propun denumirea abordării lui Scholem şi a şcolii lui ca pansimbolică[47], deşi consider că această accentuare este exagerată.[48] Există şi definiții ale Cabalei date de cabaliști care nu ating deloc conceptul de simbolism.[49] Totuşi, chiar când simbolurile - şi aceasta este cu siguranță o chestiune de definiție - sunt evidente, deseori sunt înrudite cu modurile de activitate care însoțesc moduri de cunoaştere. Marginalizarea acestor moduri de activitate – tehnică, rituală, lingvistică- crează un dezechilibru între legătura dintre teologic şi simbolic, pe de-o parte, şi aspectele active sau performative ale Cabalei, pe de altă parte. Consider că acest dezechilibru este rezultatul impactului accentului creştin pus pe teologie şi credință - ca elemente centrale pentru înțelegerea religiei - asupra modului de concepere a misticismul iudaic de către învățații evrei.

În favoarea subordonării de către Scholem a numeroase probleme importante ale vieții iudaice în raport cu dimensiunea teologică a acestei religii, o mărturie importantă poate fi găsită într-un pasaj din autobiografia unuia din apropiații lui Scholem. Conform cărții lui George Steiner, *Errata*, "nici un aspect serios al problemei iudaice, al istoriei şi vieții evreului nu poate fi rupt total de sursele teosofice-metafizice (adesea l-am auzit pe Gershom Scholem accentuând acest lucru). La o analiză finală, teologicul şi metafizicul sunt elementele care denunță complicația tragică a faptelor."[50] Contextul în care apare acest pasaj se caracterizează prin discriminarea şi opresiunea evreilor în istorie. Totuşi, nu sunt sigur că această lectură a istoriei, ce identifică sursa problemelor teologice care au influențat atitudinile față de iudaism în contextul apariției creştinismului şi islamului, este singura temă implicată în trimiterea lui Steirner la Scholem. În orice caz, se potriveşte cu ceea ce putem descrie drept teologizarea Cabalei în scrierile lui Scholem şi ale discipolilor lui.[51]

Note:

* *Traducerea în limba română de Iulia Grad*. Textul a fost tradus după: Moshe Idel, *Ascensions on High in Jewish Misticism: Pillars, Lines, Ladders*, Central European University Press, Budapest, 2005. Textul face parte din seria Prelegerilor Ion P. Culianu susținute de Moshe Idel în cadrul Pasts Incorporated: CEU Studies in the Humanities.

1 Despre chestiuni legate de problematicile implicate de conceptul ştiințific de religie, vezi Daniel Dubuisson, *L'Occident et la religion: Mythes, science et ideologie* (Brussels: Editions Complexes, 1998).

2 Vezi Steven Wasserstorm, *Religion after Religion: Gershom Scholem, Mircea Eliade and Henry Corbin at Eranos* (Princeton: Princeton University Press, 2001).

3 Pentru această atitudine mai degrabă negativă față de islam, vezi Rudolph Otto, *The Idea of the Holly*, trad. John W. Harvey (Harmondworth: Penguin Books, 1923), pg. 107. Vezi de asemenea Wasserstorm, *Religion after Religion*, pg. 90

4 Această temă merită un studiu separat.

5 Vezi *Enchanted Chains: Techniques and Rituals in Jewish Mysticism* (Los Angeles, 2005), pp. 3-30, în special, Robert Zaehner, *Hindu and Muslim Mysticism* (New York: Schocken Books, 1972), pp. 2-3 şi 86-109. Pentru alte exemple, vezi Moshe Idel introducerea la *Enchanted Chains: Techniques and Rituals in Jewish Mysticism* (Los Angeles, 2005), pp. 3-30.

6 Vezi remarcile conclusive ale acestui studiu.

7 Vezi studii mai recente despre această problemă, găsite în , de exemplu, William G. Doty, *Mythography: A Study of Myths and Rituals*, ed. a 2-a, (Tuscaloosa: University of Alabama Press, 2000); Robert Segal, *The Myth and Ritual Theory: An Introduction* (Cambridge: Backwell: 1998); Bruce Lincon, *Discourse and the Construction of Society: Comparatives Studies of Myth, Ritual and Classification* (New York: Oxford University Press, 1992); şi idem, *Myth, Cosmos, and Society: Indo-European Themes of Creation and Destruction* (Cambridge: Harvard University Press, 1986)

8 Vezi, de exemplu, numeroasele studii ale lui Charles Tart, Arthur Deikman şi Stanislav Groff

9 Peter Moore, "*Mystical Experience, Mystical Doctrine, Mystical Technique*", în *Mysticism and Philosophical Analysis*, ed. Steven T. Katz (New York: Oxford University Press, 1978), pp112-14

10 Vezi conferințele ținute la College de France în februarie 2001, care vor fi publicate ca Idel, *Enchanted Chains*. Pentru o formulare anterioară asupra acestui subiect, vezi idem, în *Doors of Understanding: Conversations in Global Spirituality in Honor of Ewert Cousins*, ed. Steven Chase (Ouincy: Franciscan Press, 1997), pp. 305-33.

11 În legătură cu opera lui Corbin, vezi capitolul I, n. 109; de asemenea, vezi mai ales discuțiile lui Gilbert Durand despre simbolismul ascensional în *Les structures anthropologiques de l'imaginaire* (Paris: Dunod, 1992), pp. 138-62.

12 Vezi Robert K. C. Forman, ed. , *The Problem of Pure Consciousness: Mysticism and Philosophy* (New York: Oxford University Press, 1990); şi seriile de cărți editate de Steven Katz la Oxford University Press. Vezi, de asemenea, de exemplu, Moore, "*Mystical Experience*", pp. 112-14.

13 Vezi, de exemplu, Weny Doniger, *Women, Androgynes, and Other Mythical Beasts* (Chicago: University of Chicago Press, 1980), pp. 5-7; şi versiunea românească a lui Ioan Culianu, *Eros şi Magie în Renaştere* (Bucureşti, Nemira, 1999), pp. 371-72; Nicu Gavriluță, *Jocurile minții şi lumile multidimensionale* (Iaşi: Polirom, 2000), pp.79-84.

14 Vezi Mircea Eliade, "*Methodological Remarks on the Study of Religious Symbolism*" în *The History of Religions: Essays in Methodology*, eds. Mircea Eliade şi J. M. Kitagawa (Chicago: University of Chicago Press), pp. 86-107.

15 "Le vrai realisme en histoire, c'este de savoir que la realité humaine est multiple" (în limba franceză în original – n.tr.)

16 Vezi Moshe Idel, *Absorbing Perfections: Kabbalah and Interpretation* (New Heaven: Yale University Press, 2002), pp. 80-110.

17 Ibid.

18 Ibid.

19 Vazi Johann Reuchlin, *On the Art of Kabbalah, De Arte Cabalistica*, trad. M. şi S. Goodman (Lincon: Nebraska University Press, 1993), p. 241. Vezi, de asemenea, S. K.

Heninger, Jr., *Touches of Sweet Harmony: Pythagorean Cosmology and Renaissance Poetics* (San Marino, Cal.: Huntington Library, 1974), p. 245.

20 Pistorius, *De Verbo Mirifico*, ed. Johann Reuchlin (Basel, 1587), p. 947.

21 Reuchlin, *On the Art of Kabbalah*, p.357.

22 Ibid., p.63. Versiunea latină se găseşte la pagina 62: "Est enim Cabala divinae revelationis, ad salutiferam Dei et formarum separatarum contemplationem traditae, symbolica receptio."

23 Vezi Moshe Idel, "*Zur Funktion von Symbolen bei G. G. Scholem*" în *Gershom Scholem, Literatur und Retorik*, ed. S. Moses şi Weigel (Cologne, Weimar, Vienna: Boehlau Verlag, 2000), pp. 51-59. Pentru alte influenţe ale înţelegerii Renaşterii creştine a naturii Cabalei asupra cercetării moderne, vezi idem, *Kabbalah: New Perspectives* (New Heaven: Yale University Press, 1988), pp.5-6.

24 David Biale, *Gershom Scholem, Kabbalah and Counter-History* (Cambridge: Harvard University Press, 1979), p. 75.

25 Ibid., p.31.

26 Despre tema cheii în scrierile lui Scholem, vezi Moshe Idel, "*Hieroglyphs, Keys, Enigmas: On G. G. Scholem's Vision of Kabbalah: Between Franz Molitor and Franz Kafka*", în *Arche Noah, Die Idee der "Kultur" im deutsch- juedischen Diskurs*, ed. Benhard Greiner şi Christoph Schmidt (Freiburg: Rombach, 2002), pp. 227-48.

27 Gershom Scholem, *On the Possibility of Jewish Mysticism* in *Our Time and Other Essays*, trad. Jonathan Chipman (Philadelphia: Jewish Publication Society, 1997), p. 140. Vezi şi idem, *On the Kabbalah and Its Symbolism*, trad. R. Manheim (New York: Schocken Books, 1969), pp. 22 şi 36.

28 Scholem, *On the Kabbalah*, p. 8.

29 Vezi Otto, *Idea of the Holy*; şi Thomas McPherson, "*Religion as the Inexpressible*", în *New Essays in Philosophical Theology*, ed. Antony Flew şi Alastair MacIntyre (London: SCM Press, 1966), pp. 131-42.

30 Vezi Gershom Scholem, *On Jews and Judaism* in *Crisis*, ed. Werner J. Dannhauser (New York: Schocken Books, 1976), p. 48.

31 Vezi Moshe Idel, "*Une figure d'homme au-dessous des sefirot (A propos de la doctrine des 'eclats' de R. David ben Yehouda he-Hasid et ses developpements)*," trad. Charles Mopsik, Pardes 8 (1988): pp.131-50.

32 Vezi Scholem, *On Jews and Judaism* in *Crisis*, p. 46.

33 Pe această temă, vezi şi Amos Funkenstein, "*Gershom Scholem: Charisma, Kairos and the Messianic Dialectic*," *History & Memory 4*: pp. 123-39.

34 Vezi, de exemplu, Joseph Dan, introducerea la *The Early Kabbalah*, trad. Ronald C. Kiener (New York: Paulist Press, 1986), pp. 9-13; şi idem, *On Sanctity* (în ebraică) (Jerusalem: The Magnes Press, 1997), pp. 45-57, 69-70, 383-84 etc.

35 Gershom Scholem, "*The Name of God and the Linguistic Theory of Kabbalah*," Diogenes 79 (1972): p. 60; vezi şi pp. 62,165 şi 193; idem, *On the Kabbalah*, p. 36; idem, *On Jews and Judaism*, p; 48; Isaiah Tishby, *Paths of Faith and Heresy* (în ebraică) (Ramat Gan: Massada, 1964), pp. 11-12; şi Dan, *Early Kabbalah*, p. 13. Pentru discuţii mai detaliate privind concepţia lui Scholem despre simbolul cabalistic, vezi Susan Handelman, *Fragments of Redemption* (Bloogminton: Indiana University Press, 1991), pp. 82-84 şi 93-114; Idel, *Kabbalah: New Perspectives*, pp. 200-34; idem, "*The Function of Symbols*," în Reuchlin, *On The Art of Kabbalah*, pp. xv-xvi; şi, mai recent, Andreas Kilcher, *Die Sprachtheorie der Kabbalah als Aestetisches Paradigma* (Stuttgart, Weimar: Metzler, 1998), pp. 96-98.

36 Scholem, *On the Kabbalah*, pp. 5-6.

37 Vezi Scholem, *On Jews and Judaism* , pp. 47-48.

38 Vezi Gershon Weiler, "*On the Theology of Gershom Scholem*" (în ebraică), Qeshet 71 (1976): pp. 121-28; şi Biale, *Gershom Scholem*, pp. 142-46.

39 Vezi, de exemplu, Gershom Scholem, *Kabbalah* (Jerusalem: Keter Publishing House, 1974), pp. 45 şi 98; şi idem, *Origins of the Kabbalah*, ed. R. Z. J. Werblowaky, trad. A. Arkush (Philadelphia: Jewish Publishing Society and Princeton University Press, 1987), p. 98.

40 Scholem, *Origins*, p. 247. Vezi şi idem, *Kabbalah*, p. 98. Compară, totuşi cu Scholem, *Origins*, p. 148; şi Moshe Idel, "*Kabbalistic Prayer in Provence*" (în ebraică), Tarbiz 62 (1993): pp. 265-86.

41 Isaiah Tishby, *The Wisdom of the Zohar: An Anthology of Texts*, trad. D. Goldstein (London: Littman Library, 1991), vol. 1, p. 236 (inclusiv accentuările). Nota bene: Tishby consideră că Cabala ca atare a fost influențată de subiecte gnostice. Vezi mai multe despre această problemă în capitolul 3.

42 Gershom Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism* (New York: Schocken Books, 1967), pp. 10-11 (inclusiv accentuările).

43 Ibid., p. 205. Nu este de mirare că acesta este modul în care alți cercetători înțeleg Zoharul. Vezi, de exemplu, Antoine Faivre, *Theosophy, Imagination, Tradition: Studies in Western Esotericism* (Albany: State University of New York Press, 2000), pp. 32-33, n. 11. Vezi şi ibidem, p. 58.

44 Vezi Scholem, *On the Kabbalah*, p. 99. Vezi şi modul în care Reuchlin utilizează contemplarea ca centrală pentru înțelegerea Cabalei ca diferită de rabinism şi compar-o cu introducerea mea la cartea lui Reuchlin *On the Art of the Cabbalah*, pp. xxi-xxiii.

45 Vezi David Biale, "*Jewish Mysticism in the Sixteen Century*," în *An Introduction to the Medieval Mystics of Europe*, ed. Paul Szarmach (Albany: State University of New York Press, 1984), p. 314.

46 Scholem, *Major Trends*, p. 13.

47 Vezi Idel, *Absorbing Perfections*, pp. 279-80. Pentru mai multe despre simbolism şi Cabala, vezi Boaz Huss, "R. Joseph Gikatilla's Definiton of Symbolism and Its Vrsions in Kabbalistic Literature," în Rivakah Shatz-Uffenheimer Memorial Volume (în ebraică), ed. R. Elior and J. Dan (Jerusalem, 1996), vol. 1, pp. 157-76; şi Abraham Elkayam, "*Between Referențialism and Performativism: Two Approaches in Understanding the Kabbalisic Symbol*" (în ebraică), Daat 24 (1990): pp. 5-40.

48 Idel, *Absorbing Perfection*, pp. 272- 313; şi idem, *Kabbalah: New Perspectives*, pp. 200-10.

49 Vezi, de exemplu, Moshe Idel, "*Defining Kabbalah: The Kabbalah of the Divine Names*", în Mystics of the Book: Themes, Topics, Typology, ed. R. A. Herrera (New York: Peter Lang, 1993), pp. 106-13.

50 George Steiner, *Errata* (London: Weidenfeld and Nicholson, 1997), p. 57.

51 Pentru mai multe despre acestă temă, vezi Moshe Idel, "*On the Theologization of Kabbalah in Modern Scholarship*", în ed. Yossef Schwartz şi Volkhard Krech, *Religious Apologetics – Philosophical Argumentation* (Tuebingen: J. C. B. Mohr, 2004), pp. 123-74.