

Întuneric catar, lumină sefirotică. Albigensi și cabaliști în Languedoc (secolele al XII-lea – al XIII-lea)

Silviu LUPAȘCU

Key-words: *Catharism, Catharists/ Albigensians, Kabbalah, Languedoc, Provence, Inquisition, Moses Maimonides, Solomon Ibn Gabirol, Jean de Lugio, Sefer ha-Bahir*

Enunțată inițial de Moses Gaster (1856-1939)¹, ipoteza unor conexiuni între teologia dualistă a comunităților catare² din Languedoc și teologia mistică a *Kabbalei* din Provence și Gerona a fost abordată cu prudență și scepticism de Gershom Scholem (1897–1982), care nu o exclude, totuși, din sfera investigațiilor istoriografice cu privire la învecinarea celor două spații religioase, în secolele XII–XIII (Scholem 1990: 16–17, 234–238). Între zidurile principalelor orașe ale regiunii (Toulouse, Narbonne, Carcassonne, Béziers, Lunel și Posquières, astăzi Vauvert) au înflorit deopotrivă, în perioada „crizei albigensilor” (cca 1180–1244), comunități catare și comunități evreiești, circumscrise de teritoriul franco-hispanic care păstra amintirea omogenității administrative și culturale a *orbis*-ului roman, în ciuda invaziilor arabo-berbere din secolele al VIII-lea – al XI-lea și a guvernării musulmane din perioada 719-759 (Sénac 2000: 163–171). Călătorul evreu-navarrez Beniamin din Tudela (cca 1150-1200), care a parcurs, între 1165 și 1173, distanța dintre Europa meridională, Siria-Palestina și Persia, pentru a reveni în Peninsula Iberică prin nordul Africii, a descris atât academiile rabbinice din Lunel și Posquières, conduse de Rabbi Meshullam ben Iacov și Rabbi Abraham ben David, cât și puterea și opulența Kalonimizilor din Narbonne, familie condusă de Rabbi Kalonymos ben Todros, supranumit *rex judeus* (Beniamin 1907: 2–5, Shatzmiller 2000: 173–182), datorită presupusei descendențe davidice. Rabbi Abraham ben Isaac din Narbonne (cca 1110–1179), Rabbi Abraham ben David din Posquières sau RaVaD (cca 1125-1198), Rabbi Iacov ben Saul din Lunel sau Iacov Nazirul (cca

¹ Cf. Gaster 1894.

² Termenul «catar» («catari») a fost inventat de Eckbert von Schönau (1132–1184), abate al mănăstirii benedictine din Schönau, în Renania, printr-un joc de cuvinte erudit între substantivul grecesc *katharoi* „cei puri” și substantivul latin *catus* „pisică”. În predicile sale din anii 1163–1167, el îi va desemna pe eretici, în general, și pe dualiști sau maniheeni, în special, drept vrăjitori, „adoratori ai pisicii negre”, căutători ai unei purități mincinoase. În 1181, Eckbert a scris despre ereticii din Köln: *Hos nostra Germania cataros appellat* „Germania noastră îi numește catari”. În interiorul spațiului religios catar, termenii utilizați erau *bons hommes* și *bonnes femmes* (Brenon 2000: 87–88).

1140–1190) și Rabbi Isaac cel Orb sau Yitzhak Saggi Nehor (cca 1160–1235)³ sunt considerați de Gershom Scholem drept părinții fondatori ai *Kabbalei* din Provence (Scholem 1990: 199–364, Scholem 1987: 42–67). În acest context, coexistau comunitățile catare ale dualiștilor moderați și dualiștilor absoluți: cei din prima categorie credeau în existența unui singur principiu, Principiul Binelui sau Dumnezeu cel Bun, care l-a creat pe *Lucifer* în calitate de emanație sau manifestare angelică a binelui, înainte ca „îngerul” să se revolte împotriva omnipotenței teocratice, să fie corupt de monstrul haosului, să se metamorfozeze în Demiurg Rău și să atragă o parte dintre îngeri în căderea sa, care, la rândul lor, vor păcătuți prin exercitarea liberului arbitru; cei din a doua categorie postulau coexistența din eternitate a două Principii, Principiul Binelui și Principiul Răului, Dumnezeu cel Bun și *Sathanas*, infinitul ontologiei teocratice și aneantizarea infinită sau negația pură, care, prin puterea sa malefică, îi constrânge pe îngerii buni și lipsiți de liber arbitru să cadă, să accepte întemnițarea în materie. *Garatenses* sau dualiștii moderați⁴ considerau că toate sufletele omenești proveneau, prin emanație, din sufletul primului înger, *Lucifer*, închis în materie din porunca divină care a condamnat revolta sa împotriva omnipotenței teocratice. *Albanenses* sau dualiștii absoluți⁵ considerau că sufletele omenești, închise în materie, sunt îngerii cei buni, pe care *Sathanas* i-a constrâns la cădere, pe care îi hărăzește, în mod tiranic, exiguității pecabile a trupurilor omenești, pe măsură ce acestea se nasc în labirintul pasiunilor carnale (Nelli 1995: 29–31, 88–114, 173–174, 175–180).

Argumentul despre „anti-semitismul metafizic” al catarilor, invocat de Gershom Scholem, a constituit, în mod cert, un impediment în calea dezvoltării unui sincretism catar-cabalist: catarii înțelegeau lumea drept creație a Demiurgului Rău, iar *Torah* drept Lege a Demiurgului Rău (Scholem 1990: 236–237). De observat, însă, că pesimismul catar era, înainte de toate, o năzuință de reîntoarcere a sufletului omenească în împărăția Dumnezeului Bun, o strategie de apărare și de salvare îndreptată împotriva Principiului Răului, nu împotriva lui Israel, cu atât mai puțin împotriva unor suflete omenești prizoniere în aceeași materie, deci motivate de solidaritatea apriorică a mântuirii prin regăsirea purității primordiale. În acest sens, se cuvine a reliefa depoziția unui *bon homme* în fața Inchiziției, deoarece cuvintele sale reprezintă o rescriere populară occitană a *Ascensiunii lui Isaia*⁶:

³ În aramaică, „Isaac cel cu multă lumină”.

⁴ Discipoli ai episcopului Garattus, întemeietor al Bisericii Catare din Concorezzo, în secolele al XII-lea – al XIII-lea.

⁵ Denumirea indică locul de origine (*Albano* în Italia, *Albania* în Balcani sau *Albania* în Asia Minor) al catarilor care profesau doctrina dualismului absolut, în cadrul comunităților din Lombardia și Languedoc, în secolele al XII-lea – al XIII-lea.

⁶ Text biblic pseudo-epigrafic, a cărui versiune-*Vorlage* pierdută, în ebraică sau aramaică, datează, cu aproximație, din secolul al II-lea î.Hr. Este alcătuit din trei părți: *Martiriul lui Isaia*, *Testamentul lui Hezekiah*, *Viziunea lui Isaia*. Textul integral se păstrează în trei manuscrise etiopiene, redactate în secolele al V-lea – al VII-lea d.Hr., sub titlul *Ergata Isāyeyās* sau *Ascensiunea lui Isaia*. Versiuni ulterioare există în coptă, greacă, latină și slavona veche. *Martiriul lui Isaia* a fost tradus de R. H. Charles (Charles 1984, II: 159–162). *Viziunea lui Isaia* descrie ascensiunea profetului, însoțit de un înger, prin cele șapte ceruri și coborârea lui Iisus, prin cele șapte ceruri, înainte de naștere. Emil Turdeanu a demonstrat că bogomilii au rescris *Viziunea lui Isaia*, eliminând terminologia creștină (Turdeanu 1950: 216–218). Versiunea populară occitană derivă, probabil, dintr-o versiune bogomilă, redactată în slavona veche.

Acolo, ei au trecut dintr-un cer în altul și în fiecare cer catarul a vrut să aducă un omagiu Domnului din acel loc, dar îngerul i-a interzis să facă acest lucru, până au ajuns în cel de al șaptelea cer. În cel de al șaptelea cer, îngerul i-a poruncit să aducă omagiu Tatălui Sfânt din acel cer, deoarece era Tatăl Sfânt al poporului lui Israel. Locuitorii aceluia cer cântau imnurile Sionului mai bine decât locuitorii tuturor celorlalte ceruri.

În încheierea depoziției, martorul afirmă că nu vor fi salvate numai spiritele coborâte din cer, ci întregul popor al lui Israel:

Et cum fuit in dicto coelo dictus angelus dixit dicto bono homini quod adoraret illum patrem sanctum quia illi erat Pater Sanctus populi Israel. [...] praedicti populi VII coelorum cantabant canticum Sion, sed illi superiores melius inter omnes cantabant. (...) Non tamen audivit eos aliter exprimere quod soli Spiritus qui de coelo descenderunt salvarentur licet dicerent quod totus populus Israel salvarentur (von Döllinger 1968: 208–218⁷).

De altfel, o parte dintre *Albanenses* (facțiunea condusă de Jean de Lugio) acceptau cărțile Torei și le utilizau în construirea propriilor raționamente teologice, lucru dovedit de frecvențele citate vetero-testamentare incluse în *Liber de duobus principiis*. Totodată, prezența teologică a Demiurgului Rău în sistemele gnostice din perioada helenistică nu a împiedicat formarea unui gnosticism iudaic și apariția unor secte iudaice-gnostice (Scholem 1974: 40–79)⁸, după exemplul mandeenilor, al căror dualism era focalizat asupra „Împăratului Luminii”, *Haiyi*, „Viață” și „Împăratului Întinericului”, *Ptahil-Uthra* (Rudolph 1984: 343–366). Dualismul iranian pătrunsese în spațiul religios ebraic încă din Antichitatea helenistică: André Dupont-Sommer (1952: 5–35), Karl Georg Kuhn (1952: 296–316) și Marc Philonenko (1995: 163–211) au demonstrat că *Învățătura despre cele două Spirite*, inclusă în *Regula Comunității* sau *IQS* (Vermees 1990: 6–80), reprezintă o influență iraniană în spațiul qumranit. Kurt Rudolph analizează maniheismul în calitate de extensie extrem-orientală a gnosticismului creștin sau reformă gnostic-creștină a zoroastrismului (Rudolph 1984: 326–342)⁹. Între gnosticism și maniheism nu există antagonism sau raporturi de forță întemeiate pe alterități conflictuale, ci o continuitate polifonică de ordin istoric, mitologic, teologic. În acest sens, nu este de mirare că, în concordanță cu Eckbert von Schönau, Biserica Romano-Catolică își va identifica adversarii din Languedoc cu exactitate și îi va desemna pe ereticii dualiști drept maniheeni, în condițiile în care comunitățile maniheene din nordul Africii și Peninsula Italică sunt atestate încă de la sfârșitul secolului al IV-lea¹⁰. Durandus de Osca sau Durand de Huesca, *vaudois* convertit la catolicism, a scris în anii 1222–1224 un tratat anti-catar intitulat *Liber contra Manicheos* (Thouzellier 1964), iar

⁷ Vezi și Shahar 1977: 348–349, 360.

⁸ Vezi și Scholem 1960: 2–8, 31–32, 65–74.

⁹ De asemenea, vezi Lieu 1985; Lieu 1997; Gardner, Lieu 2004: 46–281.

¹⁰ Înainte de a se converti la creștinism, Augustinus Aurelianus (354–430), viitorul episcop de Hippone, a fost discipolul lui Faustus din Mileve, episcopul manihean din Carthagina. Ajuns la Roma în anul 383, Augustinus va păstra relații de prietenie cu membri ai comunității maniheene din capitala imperiului. Ulterior, după primirea botezului, el va scrie un tratat polemic anti-manihean, intitulat *Contra Faustum* (cf. Altaner 1941: 350–351).

Bernard Gui (1261–1331), călugăr dominican care a prezidat, cu începere din anul 1307, Tribunalul Inchiziției din Toulouse, a inclus în *Practica inquisitionis*, manual pentru anchetarea dualiștilor catari, redactat în jurul anului 1320, o serie de „interogatorii destinate credincioșilor din secta maniheenilor” (Gui 1964). Dinamica bogomilismului și catarismului în spațiul european se explică prin prezența și evoluția gnosticismului-maniheismului, din Antichitatea helenistică până la cruciada împotriva albigensilor (1209–1244).

În mijlocul tensiunilor politico-religioase dintre feudalii provenșali¹¹, Monarhia Franceză¹² și Papalitate¹³ – cu implicarea principatului Aquitaniei și a regatelor Angliei, Navarrei și Aragonului –, dezbaterilor publice dintre predicatori catari și călugări catolici¹⁴ și atacurilor polemice de tip *bellum omnium contra omnes* din Languedoc-ul secolelor al XII-lea – al XIII-lea, s-au făcut auzite atât voci creștine care îi acuzau pe catari de încheierea unei alianțe spirituale cu evreii, cât și voci rabinice care îi acuzau pe cabaliști că și-ar fi însușit ideile dualiste ale catarilor, împreună cu acuzații formulate de autori evrei împotriva catarilor și cabaliștilor deopotrivă. Episcopul spaniol Lucas de Tuy sau Lucas el Tudense (m. 1249) afirmă că ereticii imită conduita morală anti-catolică a evreilor (Tudensis 1612: 159), iar Rabbi Asher ben David îi acuză pe cabaliști că „și imaginează, în inima lor, că profesează credința în două principii” (Scholem, apud Shahar 1977: 345, 360)¹⁵. Într-un comentariu despre rugăciuni, cabalistul Azriel ben Menahem din Gerona (1160–1238) se referă, foarte probabil, la catari atunci când îi menționează pe „oamenii care spun că lumea este rea și stricată și nu conține nici o binecuvântare”¹⁶. În opinia lui Iacov Anatoli, „ereticii” care propovăduiesc că materia este *ma'aseh satan* sau „lucrarea lui *Satan*” sunt vinovați de „tulburările din țară” (Anatoli 1866: 6 b, 118 b)¹⁷. La rândul său, Rabbi Meir ben Simon din Narbonne și-a mărturisit ostilitatea atât față de catari, cât și față de cabaliști. El a afirmat că legislația care îl privează de moștenire pe fiul unui catar este justă și că se cuvine să fie aplicată chiar în cazul în care descendenții ereticilor sunt buni catolici. Totodată, i-a acuzat de dualism pe cabaliștii din mediul rabinic provenșal și a considerat că ei reprezintă un pericol real pentru pacea și armonia spirituală a comunităților din care fac parte. Împreună cu Rabbi Meshullam din Béziers, autoritate rabinică de la începutul secolului al XIII-lea, Rabbi Meir a inițiat măsuri coercitive împotriva cabaliștilor și a ars câteva dintre cărțile lor. Concomitent, el a lăudat monoteismul exemplar exprimat de Moshe ben Maimon, Moise Maimonide sau RaMBaM (1135–1204) în *Moreh nebukhim* sau *Ghidul celor rătăciți* (Maimonide 1956), tratat filosofic pe care l-a considerat esențial pentru stabilitatea morală și spirituală a regiunii (Shatzmiller 2000: 181)¹⁸. Reacția sa nu dezvăluie numai tensiunea firească dintre savanții talmudiști, preocupați de studiul Legii

¹¹ Conduși de conții de Toulouse, Raymond al V-lea, Raymond al VI-lea, Raymond al VII-lea.

¹² Ludovic al VIII-lea, Philippe Auguste și Ludovic al IX-lea Cel Sfânt.

¹³ Inocent al III-lea, Honorius al III-lea și Gregorie al IX-lea.

¹⁴ Cistercieni, dominicani, franciscani.

¹⁵ Cf. Scholem, *apud* Shahar 1977: 345, 360.

¹⁶ Ms. Oxford 1938, fol. 202 a. Cf. Scholem 1990: 237.

¹⁷ Cf. Scholem 1990: 237.

¹⁸ Cf. și Scholem 2000: 237.

Scrise (*Torah shebektav*) și Legii Orale (*Torah shebealpe*), în tradiția construită anterior de *tannaim* și *amoraim*, pe de o parte, și magiștrii școlii provensale de teologie mistică (*Kabbalah*), pe de altă parte, ipostază a spiritualității rabbinice medievale pe care Rabbi Yehudah ben Samuel ben Kalonymus din Regensburg (cca 1150–1217), supranumit *He-hasid* sau „cel pios”, o va desemna în *Sefer hasidim* sau *Cartea celor pioși* (Kalonymus 1891) drept „*Torah* celestă”, ci și sensibilitatea comunităților evreiești față de traumele istorice care au marcat destinul politic și religios al Languedoc-ului în Evul Mediu.

Shulamith Shahar a demonstrat că Abraham ben Samuel Abulafia (1240–1291), întemeietorul școlii de „*Kabbalah* profetică”, a preluat în *Comentariul despre Sefer Yetsirah* (Ms. hébr. 768, Ms. hébr. 774)¹⁹ câteva idei religioase extrase din teologia dualistă a catarilor moderați din Concorezzo, sistem de gândire de inspirație gnostică-maniheistă, exprimat în tratatul intitulat *Cena secreta* sau *Interrogatio Iohannis*²⁰. Abulafia reliefează prezența răului, în calitate de principiu motor al universului și al ființelor omenești²¹, în cadrul unei dialectici mistice a ascensiunii

¹⁹ Abulafia a redactat *Comentariul despre Sefer Yetsirah* la Barcelona, între anii 1270 și 1285, după anii de tinerețe petrecuți la Tudela, în Navarra, și după călătorii în Palestina, Grecia și Italia, în aceeași perioadă a vieții în care a scris *Otzar Eden ganuz* și *Gan na'ul*. El va mărturisi în lucrarea intitulată *Otzar Eden ganuz* sau *Comoara ascunsă a grădinii Edenului* (Ms. Oxford 1580), redactată la Messina, în 1285: „Am studiat *Sefer Yetsirah*, împreună cu interpretările ei, iar mâna lui Dumnezeu s-a aflat asupra mea. Am scris o carte de înțelepciune și cărți despre profeții extraordinare, iar duhul meu a fost revivificat și Duhul lui Dumnezeu a sosit pe buzele mele, un duh de sfințenie a fost în mine și am văzut o viziune înfricoșătoare, cu totul ieșită din comun, prin semne și minuni”. Cf. Shahar 1977: 350, 358–359. *Sefer Yetsirah* sau *Cartea creației*, scriere apocrifă, este cel mai vechi tratat de cosmogonie, cosmologie și gramatică ebraică, compus între secolul al III-lea și secolul al VI-lea. Cf. Goldberg, Wigoder 1993: 1202–1203, Scholem 1969: 21–30.

²⁰ Ms. Doat, 36, version de Carcassonne; Ms. lat. 1137. *Cena secreta* sau *Interrogatio Iohannis* este o evanghelie apocrifă (după primul titlu) sau pseudo-epigrafică (după al doilea titlu), anterioară apariției catarismului latin: versiunea latină datează din secolul al XIII-lea, iar versiunea în bulgara veche a fost redactată în secolul al XII-lea. Henri-Charles Puech și André Vaillant au demonstrat că versiunea latină, cunoscută de catarii din Lombardia și Languedoc, este o rescriere bogomilă, probabil după o versiune-*Vorlage* în limba greacă, pierdută. Cf. Nelli 1995: 40–70, Puech, Vaillant 1945: 130, Turdeanu 1950. De observat asemănarea dintre *Interrogatio Iohannis* și *Apocryphon-ul lui Ioan*, text gnostic inclus în *Biblioteca de la Nag Hammadi*. Această asemănare îndreptățește abordarea exegetică a *Cinei secrete* în calitate de rescriere prescurtată, simplificată, cu inserții maniheene-bogomile, după *Apocryphon-ul lui Ioan* și situează hermeneutica textelor catarice în perspectivă gnostică-maniheană-bogomilă (*Apocryphon-ul lui Ioan*: 104–123).

²¹ Procreația, determinată deopotrivă de cauze de ordin cosmic și de ordin moral, creșterea ființelor, creșterea recoltelor, metempsihoza (*gilgul*). În paralel, catarii moderați considerau că originea sexelor se află în acțiunile lui *Satan* și în revolta sa anti-teocratică, iar catarii absoluți o situau în momentul de luare în stăpânire a îngerilor de către Principiul Răului. Numai o conduită întemeiată pe abținerea și virginitate era în măsură să favorizeze apropierea ființelor omenești de Dumnezeu cel Bun. *Garatenses* considerau că sufletele omenești sunt generate din sufletul primului înger căzut, iar ulterior sufletele zămislisc alte suflete prin procreație și încarnare. *Albanenses* postulau că sufletele omenești, create din eternitate și introduse în trupuri din carne și sânge pe măsură ce se desfășoară succesiunea nașterilor, vor transmigra din trup în trup, până când vor ajunge în trupul unui *perfectus* catar, după a cărui moarte se vor întoarce în locul lor de origine, în împărăția Dumnezeului Bun. Scholem acceptă ipoteza metempsihozei ca element comun între teologia catară și *Kabbalah* din Provence și Gerona, transmis prin filiera maniheismului, din surse orifice, neoplatonice sau indiene, dar subliniază deosebiri de detaliu (Scholem 1990: 237–238; Scholem 1987: 344–350).

sufletului spre Intellectul Agent²², care declanșează manifestarea concomitentă a ipostazelor sfințeniei și ipostazelor realității demonice. Pe măsură ce sufletul omului se apropie de Intellectul Agent și este gata să depășească nivelul ontologic al materiei, el se confruntă cu viziunea lui *Satan*:

Iar când vei schimba șarpele cu Adam și Eva, vei găsi că omul este *Satan* și că *Satan* este omul. Omul este un șarpe, iar șarpele este un om, sângele este *Satan*, iar *Satan* este sângele. [...] Prin urmare, tu ești om și ești înger și ești *Satan* (Shahar 1977: 352–360).

Abulafia înțelegea această ascensiune mistică drept înlăturare a limitelor care despart ontologia sufletului ca esență a ființei omenești individuale de puterea ontologică infinită a cosmosului: „a scoate sigiliul sufletului, a dezlega nodurile care-l țin legat”. Ajuns pe cea de a șaptea treaptă a „scării mistice”, cabalistul care pune în practică *hokhmah ha-tseruf* sau „știința combinațiilor literelor” experimentează slăbirea „sigiliilor”: viața divină și lumina divină pătrund în spațiul sufletului, intelectul uman individual conștientizează „aderarea” (*devekut*) la Intellectul Agent, sinele spiritual se desprinde de sinele carnal și profetizează, devine un receptacol pentru *davar-Elohyim*, iar sufletul misticului se recunoaște ca parte a luminii și iubirii din Împărăția lui Dumnezeu²³. Această metamorfoză ontologică redemptoare este însă periclitată de prezența malefică a adversarului divinității, care se străduiește să împiedice „deschiderea sigiliului” și „dezlegarea nodurilor” sufletului omenesc, pentru a păstra ființa adamică prizonieră în regatul materiei, pe care îngerul căzut îl guvernează în mod tiranic. Intensitatea ascensiunii spre salvare mistică este dublată de intensitatea rezistenței malefice față de *devekut*. În mod similar, *Interrogatio Iohannis* menționează că „negatorul Tatălui”, înger căzut și seducător al îngerilor, „l-a făcut pe om cu scopul de a fi sclavul său și sclavul propriei sale naturi”. Îngerul celui de al treilea cer „este constrâns să intre în trupul de țărână”, iar îngerii plâng atunci când văd că „poartă asupra lor o formă muritoare”, datorită căreia au devenit „neasemănători cu ei înșiși”. *Sathanas* le

²² Abraham Abulafia preia noțiunea de Intellect Agent, *Intellectus agens*, construită pe temeuri aristotelice, din mediul filosofiei ebraice și arabe medievale. De exemplu, Moise Maimonide menționează Intellectul Agent în contextul unei expuneri despre facerea lumii, *ma'aseh bereshit*: „Eu răspund că nu este în intenția noastră să afirmăm rațiunea pentru care Dumnezeu a creat într-un moment anume și nu într-un alt moment. Iar în ceea ce privește Intellectul Agent, prin comparație, nu înțelegem să afirmăm că Dumnezeu acționează într-un anumit moment și nu acționează într-un alt moment, în aceeași manieră în care Intellectul Agent, o ființă cu desăvârșire spirituală, acționează intermitent” (Maimonide 1956: XVIII, 182). Abu-Bakr Muhammad Ibn Al-Sayigh, supranumit Ibn Bajjah sau Avempace (m. 1138) din Zaragoza (orașul natal al lui Abulafia), identifică Intellectul Agent sau '*Aql fa''al* cu Duhul lui Dumnezeu. În *Tadbir al-mutawahhid* sau *Regimul solitarului*, el descrie „adevărata concepție inteligibilă, adică perceperea Ființei care, prin însăși esența Sa, este Intellect în act, fără a fi avut nevoie, nici acum, nici mai înainte, de ceva care să-L facă să iasă din starea de putere” (Corbin 1964 I: 320–325). Vezi și Montada 2005: 155–179. Pentru poziția preeminentă a Intellectului Agent în opera lui Abulafia, în calitate de putere ontologică infinită a cosmosului, identificabilă cu *Shekinah* sau Prezența Divină, a se vedea Scholem 1974: 131–143.

²³ Cf. Scholem, *apud* Shahar 1977: 352–360. Vezi și Scholem 1974: 119–155. Pentru *devekut*, *unio mystica*, tehnica mistică întemeiată pe *hokhmah ha-tseruf*, „muzicalitatea” alfabetică a ascensiunii spre *Tetragrammaton*, relația dintre „*Kabbalah* profetică”, expusă de Abulafia, și „*Kabbalah* teosofică”, precum și pentru receptarea operei lui Abulafia din perspectiva teurgiei kabbalistice și hermeneuticii kabbalistice, a se vedea Idel 1990: 35–249; Idel 1988; Idel 1999: 27–57.

poruncește să săvârșească „actul cărnii” în „trupurile lor de țărăni”, iar îngerii încarnați nu au înțeles că „astfel comiteau păcatul”: din acest motiv, oamenii sunt numiți „fii ai Diavolului și fii ai șarpelui”. „Ieșiți din îngerii căzuți din cer”, sufletele omenești intră în trupurile femeilor și „primesc carnea concupiscentei cărnii”. Stăpânirea lui *Sathanas* asupra lumii și asupra națiunilor se întemeiază pe un algoritm dialectic: „spiritul se naște din spirit”, iar „carnea se naște din carne”²⁴. Apariția celestă a „semnului Fiului Omului” și a oștirilor de „îngeri sfinți” va reinstaura stăpânirea Tatălui asupra spațiului terestru: legat cu „puternice lanțuri indestructibile”, *Sathanas* va fi aruncat într-un „lac de foc”²⁵, deznodământ apocaliptic caracteristic pentru scrierile maniheene²⁶.

La rândul său, Jean de Lugio (cca 1250)²⁷, autorul prezumtiv al *Cărții despre cele două principii* sau *Liber de duobus principiis*, citează în capitolul care neagă liberul arbitru al îngerilor, în momentul căderii, o frază din *Yanbu' al-hayat, Meqor hayyim* sau *Fons vitae*²⁸, tratat neoplatonic redactat de Solomon Ibn Gabirol sau Avicbron (cca 1021-1058)²⁹: „Tot ceea ce trece de la putere la efect, are nevoie de o cauză pentru a trece la efect”³⁰. Singurele lucrări citate de Jean de Lugio, în afară

²⁴ *Apocryphon-ul lui Ioan* condamnă, în termeni asemănători, sexualitatea omenească de sorginte demonică, în calitate de strategie urzită de Arhonte-conducător, *Yaldabaoth*, pentru a realiza întemnițarea sufletelor în materie, în regatul răului: „Șarpele i-a învățat să mănânce dintru răutatea zămisliirii, desfrâu și distrugere, astfel încât el (*Adam*) să-i fie de folos. [...] Până în ziua de astăzi, raportul sexual continuă datorită Arhontelui-conducător. Iar el a sădit dorința sexuală în ea (*Eva*), cea care îi aparține lui *Adam*. Și el a produs, prin raport sexual, copiile trupurilor și le-a insuflat spiritul contrafăcut. [...] Iar în felul acesta, întreaga creație a devenit înrobătită pentru totdeauna, de la întemeierea lumii și până acum. Și ei au luat femei și au născut copii din întuneric, în concordanță cu asemănarea spiritului lor. Iar ei și-au închis inimile și s-au întărit întru duritatea spiritului contrafăcut, până acum” (*Apocryphon-ul lui Ioan*: 121–122).

²⁵ Cf. *Interrogatio Iohannis*, I-XI, în Nelli 1995: 46–59. Ultimele două rânduri ale manuscrisului au fost adăugate de mâna inchizitorilor din Carcassonne: „Acesta este secretul ereticilor din Concorezzo, adus din Bulgaria pentru Nazarie, episcopul lor. Este plin de greșeli”.

²⁶ Cf. Gardner 1995, unde se menționează că, la sfârșitul războiului dintre Lumină și Întuneric, Monarhul Întunericului este „înlăntuit pentru veșnicie”, într-o „grea și dureroasă înlăntuire”.

²⁷ Jean de Lugio din Bergamo, episcop-vicar al Bisericii de *Albanenses* din Desenzano, este autorul prezumtiv al tratatului intitulat *Liber de duobus principiis*, păstrat în Colecția *Conventi Soppressi* a Bibliotecii Naționale din Florența.

²⁸ *Fântâna vieții* sau *Izvorul vieții*, titlu care se întemeiază pe *Cântarea cântărilor*, 4, 15: „În grădină-i o fântână, un izvor de apă vie și pâraie din Liban”. Din perspectiva hermeneuticii kabbalistice, *Meqor hayyim* admite analogia cu „parabola fântâniei”, enunțată de Nehunyah ben HaKana în *Sefer ha-Bahir* (ben HaKana 1994: 43–44, 58): „Un rege avea o frumoasă fântână. Frații săi nu aveau acces la nici o altă sursă de apă, în afară de această fântână și nu puteau să îndure setea. Cum a procedat regele? El a făcut douăsprezece țevi pentru fântână și le-a numit după numele copiilor fraților săi”; „Un rege avea șapte grădini, iar grădina din mijloc conținea o fântână, care își extrăgea apa dintr-un izvor de apă vie”. *Sefer ha-Bahir* sau *Cartea strălucirii* este un tratat de teologie mistică despre alfabetul ebraic, *Merkabah* („Carul divin”) și *Sefirot* („Atributele divine”), a cărui primă versiune este atribuită lui Rabbi Nehunyah ben HaKana, *tanna* din secolele I-II. Redactarea finală este datată în secolul al XII-lea, în mediul kabbalistic provensal-hispanic.

²⁹ Poet și filosof evreu din Andaluzia (*Al-Andalus*, Malaga) și Aragon (Zaragoza), Solomon Ibn Gabirol este autorul poemului filosofic *Keter malkhut* sau *Coroana regală*, al tratatului filosofic *Meqor hayyim* și al tratatului de teorie morală *Tiqqun middot ha-nefesh* sau *Despre ameliorarea calităților umane*. Cf. Goldberg, Wigoder 1993: 543–544.

³⁰ *Omne quod exit de potentia in effectum, non trahit illud in effectum nisi quod habet esse in effectu*. Cf. Nelli 1995: 107.

de *Meqor hayyim*, sunt Aristotel, *Physica* și Abu Yusuf Ya'qub Ibn Ishaq Al-Kindi, *Fi'l-'aql* sau *Liber de intellectu*. Metafizica neoplatoniciană a lui Ibn Gabirol evidențiază relația ontologică dintre materie și formă, unite de voința divină, atât la nivelul lumii fizice (*substantiis corporeis sive compositis*), cât și la nivelul lumii spirituale (*substantiis spiritualibus sive simplicibus*). Substanța care determină corporalitatea lumii (*de substantia quae sustinet corporeitatem mundi*) dovedește existența substanțelor intermediare (*substantiae simplices*) dintre Dumnezeu (*essentia prima*) și lumea fizică sau „substanța divizată în nouă categorii” (*substantia, quae sustinet novem praedicamenta*). Materia și forma se află întotdeauna și pretutindeni în relația de *sustinens – sustentatum, propriatum – proprietas*, esență și atribut. Transcendența monoteistă a teologiei „hylemorfice” a lui Ibn Gabirol este focalizată asupra Ființei (*esse*), care circumscrie materia, forma, esența primă și voința: „În Ființă nu există decât aceste trei lucruri: materia și desigur forma, ca și esența primă, precum și voința care se află la mijlocul extremelor”³¹. Gershom Scholem a analizat „urmele” gândirii lui Ibn Gabirol în literatura cabalistică redactată după a doua jumătate a secolului al XI-lea (Scholem 1987: 93, 392; Scholem 1990: 341–343). Titlul poemului filosofic al lui Ibn Gabirol (*Keter malkhut*) se întemeiază pe o celebră apoteogmă enunțată de Rabbi Shimon bar Yochai (cca 135–220)³² în *Mishnah, Abot*, IV, 13³³, însă invită la o interpretare cabalistică prin analogie cu *Sefirah Keter* și *Sefirah Malkhut*³⁴. În textul poemului, sufletul omenesc adresează Ființei divine rugămintea de a fi călăuzit, după moarte, către lumea ce va să vină. Acolo, își dorește ca partea sa să fie împreună cu cei care învie întru viața veșnică, sufletele pioase care exprimă în cuvinte gloria infinită a divinității. În intervalul ascensiunii pe calea cea dreaptă, sufletul își purifică inima și contemplă lumina lui Dumnezeu. Înălțat din profunzimile abisului, el participă la nemărginita beatitudine de a purta către Cer ofranda laudelor și rugăciunilor (Gabirol 2002). De asemenea, din perspectiva universului spiritual al *Kabbalei*, tratatul de teorie morală intitulat *Tiqqun middot ha-nefesh* poate fi înțeles drept *Despre restaurarea calităților umane*, prin analogie cu doctrina cabalistică despre *tsim tsum* („contractie”, „restrângere în sine”) – *shevirath ha-kelim* („spargerea vaselor”) – *tiqqun* („restaurare”) (Scholem 1974: 260–278; Scholem 1987: 116–144), în sensul de a concepe restaurarea morală a sufletului omenesc drept esență a restaurării creației, după cădere, prin concordanța

³¹ *In esse non sunt nisi haec tria: materia videlicet et forma, et essentia prima, et voluntas quae est media extremorum*. Cf. Passin 2003: 91–110; Gilson 1986: 402–409 și Nistor 1984, I: 283–292.

³² *Tanna* din cea de a patra generație de *tannaim*, Rabbi Shimon bar Yochai sau RaSHBi a fost unul dintre elevii iluștri ai lui Rabbi Aqiba, „la picioarele” căruia a studiat timp de treisprezece ani, în școala din Bene-Beraq. I se atribuie versiunea primară a *Cărții splendorii* sau *Sefer ha-Zohar*, scrierea fundamentală a școlii kabbalistice din Gerona. Cf. Goldberg, Wigoder 1993: 1054–1056.

³³ Cf. *Mishnah, Abot*, IV, 13, cf. Neusner 1988: 683. „Rabbi Shimon spune: «Există trei coroane, coroana *Torei* (*keter torah*), coroana preoției (*keter kehunnah*) și coroana regalității (*keter malkhut*)»” (ben HaKana 1994: 56).

³⁴ Cele zece *Sefiroth* (*Keter, Hokhmah, Binah, Hesed, Din* sau *Gevurah, Tiferet, Netsah, Hod, Yesed, Shekhinah-Malkhut*), atribute divine sau emanații divine, sunt menționate în *Sefer ha-Bahir* și *Sefer Yetzirah*. *Sefirah Keter* sau *Keter Elyon* reprezintă Puterea supremă a divinității, care include Voința divină și Gândirea divină. *Sefirah Malkhut* sau *Shekhinah-Malkhut* reprezintă Prezența divină și Împărăția divină, atribut feminin care include elemente ale celorlalte nouă *Sefiroth* și guvernează creația în calitate de „Mireasă” a „Mirelui divin” sau „Regină” a „Regelui divin” (cf. ben HaKana, 1994: 46–77). Vezi și Scholem 1987: 105–116; Goldberg, Wigoder 1993: 1042.

de ordin mistic între voința umană și voința divină. Pe cale de ipoteză, se prea poate ca dualismul intrinsec al tratatului să fi avut rezonanță în comunitățile catare din Lombardia și Languedoc. Raționamentul lui Ibn Gabirol pornește de la elucidarea problemei răului: „Este imposibil ca facerea de rău să aparțină sufletului rațional prin natura sa, deoarece acest lucru nu ar fi în acord cu înțelepciunea. Dumnezeu a creat sufletul pur, neîntinat și simplu. [...] Tot ceea ce rezultă de aici și nu este bun, este lucrarea sufletului vegetativ, impulsul natural” (Gabirol 1902: 45). Răul de ordin moral este definit drept îndepărtare de Dumnezeu, iar binele de ordin moral drept apropiere de Dumnezeu: „În măsura în care omul își separă sinele de josnicie, se apropie de Dumnezeu [...], iar în măsura în care se apropie de josnicie, omul își separă sinele de El (Dumnezeu)” (Gabirol 1902: 46). Concepute în manieră dualistă, calitățile sufletului omenesc sunt înțelese în conexiune cu cele cinci simțuri³⁵ și constituie temeiul celor patru temperamente omenești, care corespund celor patru elemente³⁶, în concordanță cu „diagrama” construită de Ibn Gabirol³⁷: „Suma calităților omenești pe care le putem enumera este douăzeci, dintre care unele sunt vrednice de laudă *per se*, iar altele sunt vrednice de blam *per se*. [...] Prin cultivarea calităților vrednice de laudă, omul inhibă exercițiul calităților vrednice de blam” (Gabirol 1902: 44). De exemplu, capitolul despre ură avertizează că „atunci când iubirea excesivă este investită în alte lucruri decât cele divine, ea se preschimbă în cea mai violentă ură” (Gabirol 1902: 71). Din punct de vedere hermeneutic, istoriografic, „dualismul moderat” al lui Ibn Gabirol, edificat pe baze biblice și avicenniene, era în măsură să suscite admirația necondiționată a comunităților de *Garatenses*. Totodată, opera lui Ibn Gabirol pare să conțină aluzii la universul spiritual al *Kabbalei* și la simbolismul religios din *Sefer ha-Bahir* și *Sefer Yetsirah*. Receptarea sa postumă „vrednică de laudă”, *tov meodh*, în mediul teosofic cabalistic îi acordă statutul de precursor al *Kabbalei* provensale-spaniole. Cu toate că invocarea sa, ca autoritate filosofică, în *Liber de duobus principiis*, este o certitudine, cunoașterea întregii sale opere de către teologii catari rămâne ipotetică, în condițiile în care din autodafeul catar nu au supraviețuit decât cinci texte³⁸.

Deși construite pe fundații spirituale orientale (palestiniene-babiloniene, talmudice, midrashice; respectiv, iraniene-balcanice, gnostice-maniheene, bogomile), care datează de la sfârșitul Antichității, teologia mistică a *Kabbalei* și doctrina catară sunt atestate în aceeași regiune geografică, în aceeași perioadă istorică: Languedoc, Aragon, Catalonia, Navarra, secolele al XII-lea – al XIII-lea (Shahar 1977: 350, Scholem 1987: 45). La fel ca și utilizarea dualismului moderat din *Interrogatio*

³⁵ Privirea, auzul, gustul, mirosul, pipăitul.

³⁶ Fiere albă (apă), fiere neagră (pământ), fiere galbenă (foc), sânge (aer).

³⁷ Ms. Oxford 1422, 2; Ms. hébr. 671, 2; Ms. 401. Cf. Gabirol 1902: 41–71. Ms. 401 conține scrisoarea pe care Rabbi Yehuda Ibn Tibbon, traducătorul tratatului *Despre ameliorarea calităților umane* din arabă (*Kitab islah al-akhlak*) în ebraică, a trimis-o (înainte de 1190) către Rabbi Asher ben Meshullam din Lunel, despre care Beniamin din Tudela afirmă că „s-a îndepărtat de lucrurile lumești și s-a consacrat studiului *Cărții* ziua și noaptea, mortificându-se și abținându-se de la mâncarea cărnii”. *Tiqqun middot ha-nefesh*, în traducerea lui Yehuda Ibn Tibbon, a fost tipărit la Constantinopol, în 1550, în același volum cu Bahya Ibn Paquda, *Hovot ha-levavot* sau *Îndatoririle inimii*.

³⁸ *Interrogatio Iohannis*, *Liber de duobus principiis*, *Tratatul catar anonim* (atribuit lui Barthélemy de Carcassonne și citat de Durand de Huesca în *Liber contra Manichaeos*, cca 1222–1224), *Ritualul din Lyon / Florența și Ritualul din Dublin*. Cf. Nelli 1995: 39–322.

Iohannis de către Abraham Abulafia, în *Comentariul despre Sefer Yetsirah*, citarea lui Solomon Ibn Gabirol de către Jean de Lugio, în *Liber de duobus principiis*, confirmă o anumită proximitate bibliografică între mediul intelectual catar și mediul intelectual evreiesc, în Provența-Spania medievală. Problema „hibridizării” dintre spațiul religios catar și spațiul religios cabalistic se poate reduce la datarea și elucidarea exegetică a fragmentelor 161–167, 196, 200 din *Sefer ha-Bahir*: expunerea despre originea și natura răului nu reprezintă nimic mai mult decât o rescriere a unor tradiții arhaice, incluse în Legea Scrisă și Legea Orală, sau dezvăluie un dialog solidar între teologii dualiste provensale? În mod surprinzător, *Sefer ha-Bahir* afirmă existența răului în calitate de atribut divin, situat „în nord”, „în partea stângă”: „Ce este acest atribut? Este *Satan*. [...] Cel Binecuvântat și Sfânt are un atribut al cărui nume este Răul. [...] Are mulți mesageri, iar numele lor este Răul, Răul. [...] Haosul (*tohu*) este unul și același cu Răul. [...] Orice îndemn rău (*yetzer hara*) care există în om provine de acolo. [...] Aceasta este deoarece omul păcătuiește, iar Cel Binecuvântat și Sfânt nu păcătuiește. Binecuvântat fie El și binecuvântat fie Numele Său în vecii vecilor, El nu are păcate. Dar îndemnul rău provine de la El” (ben HaKana 1994: 59–63). „Prințul Haosului” este descris în calitate de „fiu rebel” al Regelui divin, iar înfruntarea dintre armatele haosului și armatele celeste pare să rememoreze un dualism de sorginte iraniană: „Fiul rebel a făcut ceea ce îi stătea în putință. El a ieșit și a stat în așteptarea sclavilor, arătându-le acestora mult aur, nestemate și armate. El a spus: «Veniți la mine!» Ce a făcut, atunci, regele? Și-a adunat armatele, împreună cu armatele fiilor săi. Le-a arătat sclavilor și a spus: «Nu-i îngăduiți să vă înșele, astfel încât să credeți că armatele sale sunt mai puternice decât ale mele. Priviți trupele aceluia fiu! El este înșelător și urmărește să vă tâlhărească. [...] El este Prințul Haosului.»” (ben HaKana 1994: 78). Rescrierea narațiunii biblice despre spațiul paradisiac investeste Răul (*Samael*, șarpele) cu răspunderea căderii angelice și căderii adamice (ben HaKana 1994: 81–83). Modul în care *Sefer ha-Bahir* tratează originea și natura răului, precum și salvarea sufletului omenesc din fața amenințării, acțiunii sau stăpânirii răului – deopotrivă probleme teologice esențiale ale gnosticismului și maniheismului – întrunește elementele definitorii ale unui dualism moderat, receptat fie exclusiv din Legea Scrisă și Legea Orală, fie prin filieră catară-gnostică-maniheană.

Învecinarea istorică dintre spațiul religios catar și spațiul religios cabalistic îndreptățește formularea a două ipoteze:

(1) Corpusul scrierilor cabalistiche provensale-hispanice continuă dialectica bine-rău, salvare-damnare, care domină, de exemplu, *Cartea Facerii*, *Cartea lui Iov*, cărțile profetice și se regăsește în *Talmud*³⁹. În acest caz, învecinarea autarhică dintre

³⁹ Cf. *Talmud, Shabbat*, 89 a (Dialog despre locul unde se află *Torah*, între Cel Sfânt, binecuvântat fie El, *Satan*, pământ și Moise.); *Yoma*, 19 b și *Nedarim*, 32 b (Deoarece valoarea numerică a lui *Satan* este trei sute șaizeci și patru, el nu are dreptul să acuze în cea de a trei sute șaizeci și cincea zi a anului, ziua de *Yom Kippur*); *Ketuboth*, 8 b (Un om nu trebuie să-l stârnească pe *Satan* prin cuvinte nefaste); *Gittin*, 52 a (*Satan* se instalează în locuința a doi bărbați, care se ceartă în ajunul fiecărui *Shabbat*, dar este alungat de Rabbi Meir); *Qiddushin*, 81 a, 81 b (*Satan* apare sub înfățișarea unei femei dinaintea lui Rabbi Meir și Rabbi Aqiba sau sub înfățișarea unui cerșetor dinaintea lui Rabbi Plimo, dar nu are puterea de a le face rău, deoarece învățații sunt protejați de voința divină); *Baba Bathra*, 15 b – 16 a (Într-o zi, fiii lui Dumnezeu vin dinaintea Celui Veșnic împreună cu *Satan*. Cel Veșnic și *Satan* discută despre Avraam și Iov. Rabbi Isaac concluzionează că situația lui *Satan* este mai penibilă decât situația

cele două spații religioase indică două evoluții spirituale paralele, fără ca limitele fixate de tradiția rabbinică și de tradiția creștină-atară să fie transgresate prin dialog inter-religios, prin împrumuturi sau rescrieri. Asemănările dintre cele două discursuri teologice sunt considerate neconcludente, iar suprapunerile textuale deja invocate se vădesc a fi pure accidente bibliografice. În acest caz, singura situare hermeneutică admisă de *Sefer ha-Bahir* este universul biblic-rabbinic, alcătuit din Legea Scrisă și Legea Orală.

(2) Idei religioase și fragmente narrative-mitologice zoroastriene pătrund în spațiul qumranit și în peisajul sectelor siro-palestiniene⁴⁰, în a doua jumătate a perioadei celui de al Doilea Templu (515 î.Hr. – 70 d.Hr.). Puterea de coagulare a sincretismului gnostic va armoniza, în Antichitatea helenistică, aceste rescrieri palestiniene ale dualismului iranizat, dualismul latent al spațiului biblic, exprimat în Legea Scrisă și în Legea Orală, edificiul doctrinar dualist al comunităților iudeo-gnostice (Scholem, 1974: 40–79; Scholem 1960: 2–8, 31–32, 65–74) și creștine-gnostice din bazinul mediteranean. Prin întemeierea maniheismului, Mani (cca 216 – 274 / 277) va realiza o reformă creștină-gnostică a zoroastrismului, iar valul teologiei dualiste maniheene va defera peste spațiile religioase ale Asiei, Africii de Nord și Europei meridionale⁴¹. Atât dualismul zoroastrian, cât și dualismul manihean vor supraviețui în Iranul de după cucerirea musulmană, în Evul Mediu islamic și vor angaja un conflict teologic-juridic de anvergură cu Școala Mu'taziliților (Monnot 1974: 50–51, 149–244, 245–260). În acest context, se poate construi ipoteza în conformitate cu care „hibridizarea” teologică dualistă dintre spațiul religios catar și spațiul religios cabalistic are un precedent în „hibridizarea” qumranită-zoroastriană și în cea dintre gnosticismul iudaic și maniheism. În acest sens, un anumit izomorfism între dualismul moderat din *Sefer ha-Bahir* și dualismul moderat din *Interrogatio Iohannis*, din *Apocryphon-ul lui Ioan* conturează o relație hermeneutică dincolo de care se întrevide numitorul comun al arhitecturii spirituale a gnosticismului iudaic și arhitecturii spirituale a gnosticismului-maniheismului (Shahar 1971: 483–507). „Bogomili” (Obolensky 2004: 1–289) sau „catari”⁴² nu sunt decât nume mai mult sau mai puțin arbitrare pentru comunități gnostice-maniheene care își perpetuează tradițiile în spațiul european, între Antichitatea helenistică și Evul Mediu. Din această perspectivă, învecinarea dintre spațiul religios catar și spațiul religios cabalist, în Languedoc, nu este autarhică, rememorează căi de comunicare stabilite între secolele al III-lea î.Hr. – al V-lea d.Hr., este deschisă

lui Iov, deoarece *Satan* se află în postura unui sclav căruia stăpânul său i-a poruncit să spargă un vas și să aibă grijă, totodată, de vinul din interiorul vasului. După Rabbi Shimon ben Laqish, *Satan* este înclinația spre rău și îngerul morții.); *Sanhedrin*, 26 b, 89 b, 95 a (*Torah* a fost dată ființelor omenești fără știrea lui *Satan*. Dialog între Dumnezeu, *Satan*, Avraam, despre *akedah* lui Isaac. Avraam este comparat cu războinicul glorios al unui rege care a câștigat numeroase războaie, dar se confruntă cu un război deosebit de greu. *Satan* îi apare lui David sub forma unui cerb, care îl conduce în teritoriul filistenilor. Pus în pericol de moarte de Yishbi Benob, David este salvat de Abishai, fiul Tseruiei, din voința divină.); *Tamid*, 31 b (Alexandru Macedon și *Satan*) (Epstein 1936–1952).

⁴⁰ Cf. Rudolph 1984: 343–366, Dupont-Sommer 1952: 5–35, Kuhn 1952: 296–316, Philonenko 1995: 163–211, Vermes 1990: 61–80, Rudolph 1984: 326–342, Lieu 1985; Lieu 1997; Gardner, Lieu 2004: 46–281.

⁴¹ Cf. Rudolph 1984: 326–342, Lieu 1985; Lieu 1997; Gardner, Lieu 2004: 46–281.

⁴² Cf. nota 2.

dialogului inter-religios, rescrierilor, împrumuturilor reciproce, intersectării între ecuații mitologice, simbolice, teologice, determinate de textele sacre. Această învecinare deschisă este însă focalizată asupra nivelului spiritual privilegiat al teologiei mistice, ea nu afectează identitatea religioasă oficială a interlocutorilor și nu are impact asupra sistemului complex de limite care separă cele două spații religioase.

Urmele coexistenței comunităților catare și comunităților evreiești pot fi recunoscute în desfășurarea traumelor istorice ale secolelor al XII-lea – al XV-lea, în spațiul provensal-iberic: holocaustul catar (Montségur, 1244), orchestrat de Monarhia Franceză și de Papalitate, de cruciați și de Inchiziție, precede decretul de expulzare sau convertire forțată a evreilor și musulmanilor din Spania (1492), prin acordul dintre Regii Catolici⁴³, Papalitate, Inchiziție. Relația biunivocă, istorică și hermeneutică, dintre „întunericul catar” și „lumina sefirotică” poate fi simbolizată de „flacăra neagră” din care se zămislește „fântâna” de lumină multicoloră, în conformitate cu descrierea din *Sefer ha-Zohar* sau *Cartea splendorii*⁴⁴ despre „începutul”, *bereshit*, enunțat în *Cartea Facerii*, 1, 1:

Atunci când voința Regelui a început să se manifeste, El a gravat semne în sfera cerească, jur împrejurul Său. Înlăuntrul celei mai ascunse profunzimi, o flacăra neagră a fost zămislită din misterul Infinitului Absolut, *Ein Sof*, asemenea cu o ceață care se formează în ceea ce nu are formă. [...] Această flacăra a început să iradiază culori numai după ce și-a asumat mărime și dimensiune. Din cel mai lăuntric centru al flăcării negre s-a ivit o fântână din care au ieșit culori care s-au răspândit peste tot ceea ce se afla dedesubt, ascuns în profunzimea misterioasă a lui *Ein Sof*⁴⁵.

Bibliografie

- Altaner 1941: Berthold Altaner, *Précis de patrologie*, Mulhouse & Paris, Editions Salvator & Editions Casterman.
- Anatoli 1866: Iacov Anatoli, *Mamad ha-talmidim* sau *Imboldul discipolilor*, Luck.
- Apocryphon-ul lui Ioan*, în James M. Robinson (ed.), *The Nag Hammadi Codex/ The Nag Hammadi Library in English*, Leiden, Brill, 1988, p. 104–123.
- Beniamin 1907: Beniamin din Tudela, *Masa'ot Binyamin* sau *Sefer ha-Masa'ot*, în Marcus Nathan Adler (trad.), *The Itinerary of Benjamin of Tudela*, London & Oxford, Henry Frowde & Oxford University Press, p. 2–5.
- Brenon 2000: Anne Brenon, *Le catarisme méridional: questions et problèmes*, în Jacques Berlioz (ed.), *Le Pays catare. Les Religions médiévales et leurs expressions méridionales*, Paris, Editions du Seuil, p. 87–88.
- Charles 1984: R. H. Charles (trad.), *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English*, I-II, Oxford, Clarendon Press.
- Corbin 1964: Henry Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, I-II, Paris, Editions Gallimard.

⁴³ Ferdinand de Aragon (1452–1516) și Isabela de Castilia (1451–1504).

⁴⁴ Carte fundamentală a *Kabbalei*, cu precădere a Școlii kabbalistice din Gerona, datată în secolul al XIII-lea, în Catalonia și atribuită, în mare parte, lui Moshe ben Shem Tov de Leon (cca 1250–1305). Versiunea primară îi este atribuită lui Rabbi Shimon bar Yochai (cca 135–220). Cf. Scholem 1969: 213–243, 432–434 și Goldberg, Wigoder 1993: 1227–1231.

⁴⁵ Cf. *Sefer ha-Zohar*, I, 15 a, Scholem 1977: 27. Vezi și Tishby, Lachower *et alii* 1991 I: 309.

- von Döllinger 1968: Ignaz von Döllinger, *Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters*, T. 2 – *Dokumente vornehmlich zur Geschichte der Valdesier und Katharer*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, p. 208–218.
- Dupont-Sommer 1952: André Dupont-Sommer, *L’Instruction sur les deux Esprits dans le Manuel de Discipline*, în «Revue de l’Histoire des Religions», nr. 142, p. 5–35.
- Epstein 1936-1952: Isidore Epstein (trad.), *Talmud Bavli/ The Babylonian Talmud*, London, The Soncino Press.
- Gabirol 1902: Solomon Ibn Gabirol, *Tiqqun middot ha-nefesh*, Stephen S. Wise (trad.) și Richard J. H. Gottheil (ed.), *The Improvement of the Moral Qualities*, New York, Columbia University Press.
- Gabirol 2002: Solomon Ibn Gabirol, *Keter malkhut*, Bernard Lewis (trad.), *The Kingly Crown: Keter Malkhut*, Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press.
- Gardner, Lieu 2004: Iain Gardner, Samuel N. C. Lieu (ed.), *Manichaeism Texts from the Roman Empire*, Cambridge, UK, Cambridge University Press.
- Gardner 1995: Iain Gardner (trad.), *The Kephalaia of the Teacher: The Edited Coptic Manichaean Texts in Translation with Commentary*, Leiden, Brill Academic Publishers.
- Gaster 1894: Moses Gaster, *The Origin of the Kabbalah*, în *Report for the Year from 1st Tammuz, 5653/ 1893 to 30th Sivan, 5654/ 1894. Together with The Origin of the Kabbalah, by M. Gaster and Assab’iniya of Musa ben Tubi, by H. Hirschfeld*, Ramsgate, Judith Montefiore College.
- Gilson 1986: Etienne Gilson, *La Philosophie au Moyen Âge*, Paris, Editions Payot.
- Goldberg, Wigoder 1993: Sylvie-Anne Goldberg, Geoffrey Wigoder (eds.), *Dictionnaire encyclopédique du judaïsme*, Paris, Editions du Cerf.
- Gui 1964: Bernard Gui, *Practica inquisitionis*, în Guillaume Mollat (ed.), *Manuel de l’inquisiteur*, Paris, Les Belles Lettres.
- ben HaKana 1994: Nehunyah ben HaKana, *Sefer ha-Bahir*, în Aryeh Kaplan (trad.), *The Bahir*, Northvale, New Jersey, Jerusalem, Manchester, UK, Jason Aronson Inc.
- Idel 1988: Moshe Idel, *The Mystical Experience in Abraham Abulafia*, New York, State University of New York Press.
- Idel 1990: Moshe Idel, *Kabbalah: New Perspectives*, New Haven, Yale University Press.
- Idel 1999: Moshe Idel, *Universalization and Integration: Two Conceptions of Mystical Union in Jewish Mysticism*, în Moshe Idel și Bernard McGinn (ed.), *Mystical Union in Judaism, Christianity, and Islam. An Ecumenical Dialogue*, New York, Continuum Publishing Company.
- Kalonymus 1891: Yehudah ben Samuel ben Kalonymus, *Sefer hasidim*, J. Wistinetzki (ed.), Berlin.
- Kuhn 1952: Karl Georg Kuhn, *Die Sektenschrift und die iranische Religion*, în „Zeitschrift für Theologie und Kirche”, nr. 49, p. 296–316.
- Lieu 1985: Samuel N. C. Lieu, *Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China*, Manchester, UK, Manchester University Press.
- Lieu 1997: Samuel N. C. Lieu, *Manichaeism in Mesopotamia and the Roman East*, Leiden, Brill Academic Publishers.
- Maimonide 1956: Moise Maimonide, *Moreh nebukhim*, M. Friedländer (trad.), *The Guide for the Perplexed*, New York, Dover Publications.
- Monnot 1974: Guy Monnot, *Penseurs musulmans et religions iraniennes*, Paris, J. Vrin.
- Montada 2005: Josef Puig Montada, *Philosophy in Andalusia: Ibn Bajja and Ibn Tufayl*, în Peter Adamson și Richard C. Taylor (eds), *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, Cambridge, UK, Cambridge University Press, p. 155–179.
- Ms. 401, Michaelischen Bibliothek, Hamburg.
- Ms. Doat, 36, Bibliothèque Nationale de France, Paris.
- Ms. hébr. 671, 2, Bibliothèque Nationale de France, Paris.
- Ms. hébr. 768, Bibliothèque Nationale de France, Paris.

- Ms. hébr. 774, Bibliothèque Nationale de France, Paris.
- Ms. lat. 1137, Nationalbibliothek, Viena.
- Ms. Oxford 1422, 2, Bodleian Library, Oxford.
- Ms. Oxford 1580, Bodleian Library, Oxford.
- Ms. Oxford 1938, Bodleian Library, Oxford.
- Nelli 1995: René Nelli (ed.), *Écritures catares*, Monaco, Editions du Rocher.
- Neusner 1988: Jacob Neusner (ed.), *Mishnah / The Mishnah*, New Haven, Connecticut & London, Yale University Press.
- Nistor 1984: Octavian Nistor (ed.), *Gândirea Evului Mediu*, I-II, București, Editura Meridiane.
- Obolensky 2004: Dimitri Obolensky, *The Bogomils: A Study in Balkan Neo-Manichaeism*, Cambridge, UK, Cambridge University Press.
- Passin 2003: Sarah Passin, *Jewish Neoplatonism: Being above Being and Divine Emanation in Solomon Ibn Gabirol and Isaac Israeli*, în Daniel H. Frank și Oliver Leaman (ed.), *The Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy*, Cambridge, UK, Cambridge University Press.
- Philonenko 1995: Marc Philonenko, *La doctrine goumrânienne des deux Esprits: ses origines iraniennes et ses prolongements dans le judaïsme essénien et le christianisme antique*, în Geo Widengren, Anders Hultgård, Marc Philonenko, *Apocalyptique iranienne et dualisme goumrânien*, Paris, Adrien Maisonneuve, p. 163–211.
- Puech, Vaillant 1945: Henri-Charles Puech, André Vaillant, *Le Traité contre les bogomiles de Cosmas le Prêtre*, Paris, Editions Droz & l'Institut d'Études Slaves.
- Robinson 1988: M. James Robinson (ed.), *The Nag Hammadi Codex/ The Nag Hammadi Library in English*, Leiden, Brill.
- Rudolph 1984: Kurt Rudolph, *Gnosis. The Nature and History of Gnosticism*, San Francisco, Harper San Francisco.
- Scholem 1960: Gershom G. Scholem, *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism and Talmudic Tradition*, New York, The Jewish Theological Seminary of America.
- Scholem 1969: Gershom G. Scholem, *Kabbalah Cărții Imaginii și a lui Abraham Abulafia*, Y. Ben-Shelomoh (ed.), Ierusalim (în ebraică).
- Scholem 1974: Gershom G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism, Second Lecture: Merkabah Mysticism and Jewish Gnosticism*, New York, Schocken Books.
- Scholem 1977: Gershom G. Scholem (ed.), *Zohar: The Book of Splendor*, New York, Schocken Books.
- Scholem 1987: Gershom G. Scholem, *Kabbalah*, New York, Dorset Press.
- Scholem 1990: Gershom G. Scholem, *Origins of the Kabbalah*, Princeton, New Jersey, The Jewish Publication Society & Princeton University Press.
- Sénac 2000: Philippe Sénac, *Les Musulmans en terre languedocienne (VIII^e – XI^e siècles)*, în Jacques Berlioz (ed.), *Le Pays catare. Les Religions médiévales et leurs expressions méridionales*, Paris, Editions du Seuil.
- Shahar 1971: Shulamith Shahar, *Catarism and the Beginnings of the Kabbalah in Languedoc*, în „Tarbiz”, nr. 40.
- Shahar 1977: Shulamith Shahar, *Écrits catares et commentaire d'Abraham Abulafia sur le Livre de la Création: images et idées communes*, în „Cahiers de Fanjeaux”, No. 12 – *Juifs et judaïsme de Languedoc*, Toulouse, Edouard Privat & Centre d'études historiques de Fanjeaux / CNRS, p. 348–360.
- Shatzmiller 2000: Joseph Shatzmiller, *Les Juifs du Languedoc avant 1306*, în Jacques Berlioz (ed.), *Le Pays catare. Les Religions médiévales et leurs expressions méridionales*, Paris, Editions du Seuil.
- Thouzellier 1964: Christine Thouzellier, *Une somme anti-catare: le Liber contra Manichaeos de Durand de Huesca*, Louvain, Spicilegium sacrum Lovaniense.

- Tishby, Lachower *et alii* 1991: Isaiah Tishby și Fischel Lachower (ed.), Goldstein, David (trad.), *Sefer ha-Zohar / The Wisdom of the Zohar*, I-III, Oxford, The Littman Library & Oxford University Press.
- Tudensis 1612: Lucas Tudensis, *De altera vita fideique controversiis adversus Albigensium errores*, Illustrati a P. Joanne Mariana, Ingolstadii.
- Turdeanu 1950: Emil Turdeanu, *Apocryphes bogomiles et apocryphes pseudo-bogomiles*, în «Revue d'histoire des religions», nr. 1-2, p. 216-218.
- Vermes 1990: Geza Vermes, *The Dead Sea Scrolls in English*, London, Penguin Books.

Catarist darkness, sephirotic light.

Albigensians and kabbalists in Languedoc (XIIth – XIIIth centuries)

An undeniable medieval historical evidence points to the coexistence of the Catarist and Jewish communities in Languedoc, during the XIIth – XIIIth centuries. As long as the Catarist dualistic theology and the system of thinking of the Kabbalah have in common the geographical space and the historical period of their emergence, the problem of reciprocal influences or of spiritual autarchy presents itself to a sorrow historiographical investigation, from the perspective of the history of culture and the history of religions. Among various primary and secondary sources, quoted in this study, two major bibliographical witnesses are brought out in bold relief: Abraham Abulafia invoking the dualistic terminology of *Interrogatio Iohannis* in his Commentary on *Sefer Yetsirah*, and Jean de Lugio quoting Solomon Ibn Gabirol's *Fons vitae* or *Meqor hayyim* in *Liber de duobus principiis*. The information presented and elucidated through exegesis are summed up in two diverging hypotheses which underline either the arguments in favor of a Catarist-Kabbalistic bibliographical proximity, or the arguments against a Catarist-Kabbalistic religious dialogue.

*Universitatea „Dunărea de Jos”, Galați
România*