

Rezumatul tezei doctorale

Autor : Dan-Alexandru ILIEȘ

Titlul tezei: « Pe drumul palatului. Ezoterism, cosmologie și gândire politică în introducerea și concluzia *Ghidului Perplecșilor* »

Limba de redactare a tezei : franceză

Teză în cotutelă: Universitatea Paris I Panthéon-Sorbonne / Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca

Conducători științifici: Profesor Rémi Brague (Paris 1)

Profesor Ladislau Gyémant (Babeș-Bolyai)

Cuprins:

Introducere. Scurt discurs despre metodă : specificitatea abordării interpretative a <i>Ghidului</i>	p. 7-38
Partea întâi. Construcția ezoterismului în introducerea <i>Ghidului Perplecșilor</i>	p. 39-381
Pod. Dincolo de nori. Unde se întrevede pentru prima oară palatul suveranului.....	p. 383-389
Partea a doua. Palatul suveranului. Comentariu integral al <i>Ghidului</i> , partea III, capitolul 51.....	p. 391-717

Concluzie. Pe drumul palatului. Iudaismul cosmologic al <i>Ghidului</i>	p. 719-738
Anexa 1. Teorii și fapte: un pasaj din Averroes.....	p. 739-742
Anexa 2. Reflecții despre metoda lui Strauss.....	p. 743-762
Bibliografie.....	p. 763-796
Tablă de materii.....	p. 797-803

Cuvinte-cheie: Maimonide, filozofie medievală, filozofie arabă, filozofie evreiască, ezoterism, cosmologie, filozofie politică.

Sinteza lucrării:

1) **Introducere:** Introducerea tezei este dedicată explicării metodei pe care am folosit-o pe parcursul întregii noastre cercetări. Metoda noastră are trei principale caracteristici. A) Este vorba în primul rând de o metodă *textualistă*. Deoarece tratatul lui Maimonide aparține literaturii ezoterice medievale, el necesită o lectură minuțioasă, care să urmeze pe cât este posibil litera textului. În acest sens, metoda noastră poate fi caracterizată drept textualistă: ea își propune să urmeze în mod minuțios litera textului studiat, oprindu-se asupra fiecărui detaliu al acestuia. Ea poate fi considerată drept o metodă „microscopică”. În loc de a aborda pasajele studiate în mod panoramic, analiza noastră se va opri, atent, asupra fiecărui fragment analizat. Acest gen de lectură „microscopică”, atașată literei textului, are ea însăși origini medievale. Ea amintește de maniera de interpretare pe care o folosea Averroes în interpretarea filozofiei lui Aristotel. Introducerea noastră conține și o descriere completă a manierei concrete în care ne

propunem să descifrăm conținutul pasajelor analizate. În descifrarea textului nostru, am pornit de la tehnicile ezoterice descrise de Maimonide însuși în introducerea capodoperei sale, și anume, „capetele de capitole”, dispersia cunoașterii, alegorismul, contradicțiile, folosirea „cuvintelor-cheie” (tehnica aluziei) etc. B) Pornind de la observațiile privind natura tratatului maimonidian, se degajează o altă caracteristică a abordării noastre. Este vorba de o lectură *activă* a textelor analizate. Departate de a urma în mod pasiv pasajele studiate, lectura noastră va proceda la o reconstrucție a textului tratatului. Acesta va fi recompus și completat, descifrându-se alegoriile și aluziile care îl jalonează. C) În sfârșit, o a treia caracteristică a abordării noastre constă în caracterul *immanent* al interpretării *Ghidului*. Cercetarea noastră nu relevă de metoda istorică, nepropunându-și de exemplu descoperirea de noi surse ale gândirii maimonidiene, sau punerea în evidență a contextelor culturale prin care aceasta poate fi înțeleasă (context mediteranean, context andaluz, istoria filozofiei în Islam, istoria iudaismului etc.). Deși lucrarea noastră va face în mod constant referire la istoria filozofiei, ea își propune în primul rând o înțelegere immanentă a tratatului, considerând ansamblul operei ca relevând de un text perfect, care nu poate fi înțeles în mod adecvat decât printr-o speculație strict filozofică, având ca principal imperativ *reconstrucția textuală*, necesară înțelegerii oricărei scrieri ezoterice. În acest sens, metoda noastră relevă de o abordare *fenomenologică*, cu precizarea că imperativul „lăsării să apară” a fenomenului, semnifică, mai mult decât în alte cazuri, ducerea la bun sfârșit a reconstrucției textuale.

În ce privește conținutul cercetării noastre, ea are ca sarcină comentariile integrale ale celor două principale capitole ale lucrării. Este vorba despre Introducerea generală a tratatului, și despre capitolul-concluzie al acestuia. În loc de a parcurge în mod sumar

ansamblul *Ghidului*, cu scopul de a extrage câteva idei generale despre semnificația sa, abordarea noastră s-a orientat înspre locurile cele mai „dense de sens” ale operei. Cele două capitole pun în evidență respectiv, 1) natura exegetică a *Ghidului* (Introducerea), respectiv 2) conținutul și rezultatul noii exegeze a Bibliei (concluzia). Ceea ce nu exclude raportarea noastră constantă la ansamblul doctrinelor tratatului, cât și prezența a patru digresiuni („porți”) destinate discutării unor probleme importante din punct de vedere filozofic: 1) problema limitelor intelectului (poarta 8), 2) problema „științei pierdute” (poarta 2), 3) discutarea fenomenului profetic (poarta 1), și 4) a contextului cosmologic al gândirii politice a *Ghidului* (poarta 7). Să precizăm în fine că interpretarea noastră poartă asupra conținutului filozofic al capodoperei maimonidiene. Ne propunem o interpretare a conținutului filozofic care reiese din opera lui Maimonide, și anume definirea trăsăturilor esențiale ale „iudaismului cosmologic” ca și conținut al Bibliei ezoterice a cărei exegeză reprezintă scopul tratatului. De aceea, cercetarea relevă de domeniul „arabizant”, Maimonide fiind văzut în primul rând ca un filozof al Islamului (înțeles ca regiune culturală), și mai puțin în calitatea sa de talmudist-compiler al Legii iudaice.

2) Partea întâi: Prima parte a tezei noastre este dedicată unui comentariu integral al capitolului introductiv al *Ghidului perplecșilor*. Am putea să clasificăm în patru rubrici tematice problemele discutate aici de către autor.

1) Este vorba în primul rând, de edificarea Bibliei „cu două sensuri”. Încă din Epistola dedicatorie a tratatului, cititorului îi este prezentat un curriculum științific de natură filozofică, necesar înțelegerii cărților biblice (ansamblul § 2). Un prim indiciu ne

este oferit aici; el instituie ideea unui raport între textele profetice și disciplinele filozofice.

Acest raport este descris în mod amplu în continuarea capitolului. 1) Într-o primă instanță, Maimonide explică dubla semnificație a unor termeni biblici (§ 5a). Este vorba de omonime, metafore și amfibologii. Altfel spus, de termeni având un dublu sens, unul literal, și altul ascuns. Esențial pentru cititor este înțelegerea sensului ascuns (ezoteric) al acestor termeni. 2) Dubla structură de semnificație a termenilor biblici determină dubla semnificație a alegoriilor „foarte obscure și ascunse” a căror explicație constituie al doilea scop al tratatului (§ 5b). Teoria dublului înțeles al cărților biblice completează de fapt teoria lexicologică a explicării termenilor biblici, căreia îi este consacrată prima parte a tratatului: termenii biblici, sunt „cărămizile” care alcătuiesc marile ansambluri alegorice. Dublul sens al acestor termeni determină ideea a două posibilități de lectură a Bibliei. Aceasta are pe de o parte un sens literal și alegoric, accesibil masei de cititori neavizați, și un înțeles profund și ezoteric, care conține idei filozofice. În mod discret, Maimonide ne prezintă deci teoria sa asupra Bibliei: *aceasta din urmă este un text ezoteric.*

În continuare, Maimonide ne oferă o explicație privind conținutul exact al Cărții Sfinte. Până aici, cititorul este informat în mod vag asupra existenței unui nivel ezoteric al acesteia, fără să i se spună în mod exact în ce constă acesta. În continuarea capitolului, conținutul ne este descris în amănunt (§ 6). Principalele ansambluri biblice („Opera Genezei” și „Opera Carului”) sunt identificate cu fizica și metafizica. Interpretarea filozofică a alegoriilor biblice este necesară tocmai datorită acestei identități de

profundzime între sensul ezoteric al Torei și principalele discipline filozofice. Iudaismul esențial, înțeles ca și conținut ascuns al Bibliei, este identic filozofiei.

Este vorba de un iudaism cosmologic, care relevă de un „cosmologism limitat”. Textele biblice conțin în principal descrieri ale regiunii sublunare, singura accesibilă comprehensiunii intelectului uman (cf. poarta 8, § 11c, despre limitele intelectului uman). Să adăugăm faptul că ansamblul fizică-metafizică, reprezentând nivelul ezoteric al Torei, nu reprezintă un ansamblu de materii juxtapuse în mod arbitrar. Este vorba de două materii care întrețin o relație de interdependență, în măsura în care studiul metafizicii nu este posibil decât prin intermediul fizicii (§ 12).

2) Descrierea Bibliei ezoterice presupune și existența unei modalități concrete de descifrare a domeniului ezoteric. Ajungem astfel la problema hermeneuticii biblice. a) Cum am văzut, conținutul real al principalelor cărți biblice este identic cu cel al filozofiei. Disciplinele filozofice (matematici și astronomie – logică – fizică-metafizică) devin astfel cheile exegetice ale Cărții Sfinte. Pătrunderea acestui sâmbure exegetic de tip filozofic este posibilă numai printr-o *artă a lecturii* determinată, care presupune descifrarea alegoriilor (§ 15c, 15d2b și 15e), cunoașterea faptului că doctrinele ezoterice sunt presărate peste tot în Biblie (tehnica „dispersiunii științei”, § 15b), cât și știința descifrării capetelor de capitole (§ 7), a „cuvintelor obscure și aluzive (§ 11b), și în fine, a contradicțiilor (§ 19). În toate aceste pasaje, ne este descrisă maniera concretă în care cititorul biblic poate pătrunde în teritoriul ezoteric.

3) Un al treilea ansamblu de probleme privește legitimarea practicii interpretării filozofice a Torei. Odată identificat nucleul biblic cu doctrinele filozofice, rămâne de stabilit care este legitimitatea acestei echivalențe. Pentru a-și explica practica exegetică,

Maimonide avansează ideea *științei pierdute* (poarta 2, §§ 17c3 A, B și C și 18). Interpretarea iudaismului ca și religie filozofică reprezenta modalitatea exegetică prin excelență a vechilor evrei. Dar această practică s-a pierdut datorită condițiilor vitrege ale istoriei poporului evreu. De aceea ea trebuie regăsită cu ajutorul curriculumului de studii filozofice. Cum se demonstrează existența unei astfel de practici exegetice? Ea poate fi demonstrată pornind de la ideea de perfecțiune a Cărții Sfinte. Deoarece Tora este o carte perfectă, textul biblic trebuie să fie depozitarul adevărului. Or, cum adevărul coincide cu „natura ființei” așa cum este ea tematizată de către practica filozofică, conținutul ascuns al Bibliei trebuie să coincidă cu doctrinele filozofice (i.e., cu adevărul). Imperativul adevărului determină interpretarea filozofică a Bibliei (§ 11c1c).

4) În fine, introducerea prezintă și modalitatea transiterii științei pierdute. Dacă adevărurile cele mai profunde ale Bibliei trebuie să fie ascunse masei de cititori neavizați, transmiterea acestora relevă ea însăși de practica ezoterismului. Transmiterea conținutului unei doctrine ezoterice se va face în conformitate cu imperativele ezoterismului. Cu toate acestea, *Ghidul* nu este, pur și simplu o lucrare de literatură ezoterică. Prin însuși faptul că autorul ne oferă tehnicile de descifrare a tratatului său, avem de-a face cu o abordare originală, situată între tendința pur ezoterică a filozofiei Islamului, și exoterismul, propriu „creștinătății” (§ 17c2b). Problema transiterii adevărilor filozofice, care se dovedesc erozive pentru coeziunea socială a comunității, relevă de chestiunea practicii filozofiei în raportul său cu cetatea.

Vedem astfel că introducerea tratatului ne oferă o panoramă a naturii operei maimonidiene. Este vorba de o operă exegetică de un tip aparte, aplicată unei Biblii

având două sensuri. Sensul său ezoteric coincide cu o serie de doctrine filozofice, care alcătuiesc esența Cărții Sfinte („secretele Torei”).

3) Partea a doua: Spre deosebire de introducerea tratatului, care oferă cititorului informații privind natura tratatului, concluzia *Ghidului* își propune să descrie mai ales conținutul practicii Legii, care este rezultanta exegezei filozofice a Torei. Exegeza devine practică spirituală, sau cult intelectual al divinității. Ansamblul concluziei tratatului este dedicat descrierii acestei practici filozofic-contemplative.

1) Textul concluziei începe cu o descriere a intențiilor capitolului. El duce la bun sfârșit drumul speculativ vizat de opera maimonidiană. Acesta se împlinește, cum am arătat, în practica a ceea ce Maimonide numește „cult intelectual” al divinității. Pasajul nostru își propune a) descrierea acestui cult, b) maniera în care el poate fi obținut de către inițiat, c) cât și punerea în evidență a legăturii care există între acest cult și maniera în care Providența divină veghează asupra omului în timpul vieții terestre. Înainte de a trece la interpretarea propriu-zisă a capitolului, am discutat semnificația caracterului recapitulativ al capitolului (§ 1a), cât și a locului capitolului în cadrul ansamblului tratatului (§ 1b).

2) Capitolul începe cu descrierea faimoasei alegorii a palatului, în jurul căreia ne-am construit întreaga interpretare a *Ghidului*. Alegoria conține o descriere metaforică a diferitelor grade de perfecțiune umană în raportul lor cu domeniul cunoașterii, simbolizat prin ideea de palat, locuit de către suveranul alegoric (simbol al divinității), care se găsește în inima palatului, în sala tronului. Diferitele grade de perfecțiune umană sunt

reprezentate prin gradul de apropiere de suveranul alegoric. Ele merg de la cei care se găsesc în afara orașului, culminând cu cei care se găsesc în interiorul palatului, în sala tronului (§ 2a și 2b). Capitolul își propune să descrie gradul cel mai înalt de perfecțiune umană, propriu celor care se găsesc în apropierea suveranului, și care sunt identificați cu profeții-filozofi, avându-l pe Moise ca arhetip al perfecțiunii absolute; acesta din urmă a ajuns să împlinească gradul de cunoaștere metafizică supremă (§ 2b2). Patru paragrafe suplimentare își propun să descrie subînțeleșurile acestei parabole. Acestea iau în discuție, stilul literar al alegoriei, care pare să sugereze un autoportret ascuns al lui Maimonide ca profet (§2c1), identitatea dintre suveranul alegoric și Intellectul agent (§ 2c2), identitatea dintre palatul suveranului și *pardes*-ul tradițiilor evreiești (§ 2c3), cât și ideea de „paternitate spirituală” (§ 2c4). Un supliment (poarta λ) ia în discuție esența profeției, cât și legătura dintre aceasta și ideea de emanație proprie neo-platonismului greco-arab.

3) Capitolul oferă de asemenea o descriere a „cultului intelectual” al divinității. Acesta este considerat ca o legătură noetică între intelectul uman și Intellectul agent, care are ca rezultat dragostea față de esența divină (§ 5a). Această practică de tip contemplativ este considerată drept „cult al inimii”; ea reprezintă o traducere filozofică a ideii de rugăciune (§ 5b). Maimonide explică și cauza discontinuității practicii acestui cult, cât și posibilitatea dispariției legăturii intelectuale (§ 5c).

4) În continuarea capitolului ne este explicat modul efectiv de obținere a cultului intelectual (ansamblul § 7). Acesta presupune două etape, una imperfectă, în care inițiatul este încă scindat între necesitatea solitudinii contemplative și participarea la viața comunității (§§ 7a1 și 7a2), și una perfectă, proprie doar lui Moise și celor trei patriarhi

biblici, în care inițiatul este capabil de exercitarea simultană a practicii contemplative și a imperativului guvernării (§ 7b). Acest nivel de cult are ca și corespondent alegoric ideea fuziunii erotice dintre amant și ființa iubită, idee preluată probabil de către Maimonide din tradiția sufismului islamic (§ 7b1c).

În ultima digresiune a lucrării noastre (poarta 7, § 7b2), ne-am propus să discutăm legătura dintre constituirea cetății ideale și structura cosmologică de tip neo-platonic. Am pus astfel în evidență faptul că structura politică a cetății ideale se constituie printr-o analogie cu structura universului. Sunt puse în joc două idei, și anume relația dominant-dominat, prezentă la fiecare etaj al ierarhiei emanative (§ 7b2a), cât și ideea de *donăție* ca structură proprie actului politic întemeietor, care este în analogie cu structura universului, în care din părțile dominante emană un influx creator, prin care sunt create și guvernate entitățile dominate (§ 7b2b). Structura cosmologică a instituirii comunității politice relevă de o idee de tip platonician, aceea a cetății ca și copie cosmologică (§ 7b2c).

Ultima parte a părții a doua pune în discuție raportul dintre cultul intelectual al divinității și problema Providenței individuale (§9). Aceasta este concepută ca și legătură dintre intelectul uman și cel divin. Văzută ca și o dematerializare progresivă (§ 9b1), și ca o concentrare a esenței persoanei inițiatului în teritoriul de lumină propriu intelectului divin, Providența este înțeleasă ca și protecție totală a persoanei în raport cu perisabilitatea materiei sale corporale (considerată ca aparținând domeniului „tenebros” al materiei sublunare) (§ 9b2). Gradele de achiziționare a Providenței individuale sunt două, a) acela al „prietenului” lui Dumnezeu, propriu nivelului de conjuncție intelectuală a intelectului uman cu cel divin, respectiv b) al „amantului” lui Dumnezeu, propriu nivelului de unificare și fuziune totală dintre cele două entități noetice (§ 9b3). Gradul

ultim al activității providențiale se manifestă prin apariția iubirii-pasiune, copie perfectă a unui „elan cosmologic” prezent la toate etajele ierarhiei emanative. Acesta se traduce printr-o tendință de „reîntoarcere” la Origine a ansamblului creatural; introducerea acestui concept poate avea origini avicenniene (§ 9b4). Capitolul se termină cu descrierea morții mistice („moartea printr-un sărut divin”), și reîntoarcerea intelectului uman în lumea angelică a luminilor intelectuale, transpunere filozofică a ideii „lumii de apoi” (§ 9c).

4) Concluzie: Concluzia noastră își propune să reia rezultatele drumului interpretativ. O primă serie de observații privește natura noii exegeze, cât și schimbarea de profunzime pe care abordarea de tip filozofic o aduce unor categorii tipic evreiești (alianță, Limbă Sfântă, *pardes*, rugăciune, etc.) (§ 1). O a doua parte a concluziei noastre își propune să schițeze o panoramă a aspectului politic al gândirii politice a *Ghidului*, prin prisma redefinirii filozofice a principalelor categorii iudaice (§ 2). O a treia parte expune riscurile pe care le comportă exegeza filozofică a iudaismului, care duce la o reformă radicală a iudaismului istoric (§ 3). În fine, o ultimă parte pune în evidență încă o dată limitele interpretării noastre (§ 4).

5) Anexa 1: Prima anexă a lucrării oferă o traducere a unui text averroist. Este vorba de un pasaj din *Marele Comentariu* al filozofului andaluz la *Metafizica* lui Aristotel. Este vorba despre conflictul, imposibil de soluționat, între astronomia de tip ptolemaic, și fizica de tip aristotelic. Această aporie este luată în discuție de către cei doi mari gânditori andaluzi, Maimonide și Averroes (pentru o discuție detaliată, cf. poarta 8, § 11c3). În

timp ce Maimonide folosește această aporie ca pretext pentru edificarea unei gândiri critice asupra limitelor intelectului uman, Comentatorul încearcă o tranșare a conflictului în favoarea filozofiei lui Aristotel, sursă și fundament ultim al înțelepciunii filozofice.

6) Anexa 2: A doua anexă a lucrării este constituită de un studiu a unui aspect esențial al gândirii unuia dintre marii filozofi politici ai secolului XX, și anume Leo Strauss. Studiul nostru își propune să pună în evidență aspectul cel mai original al gândirii straussiene. Aceste din urmă constă în hermeneutica de tip medieval pe care Strauss o propune în lecturile pe care le face ansamblului filozofiei. Pivotalul central al acestei hermeneutici este reprezentat de ideea ezoterismului și a „artei scrierii”. În cele câteva pagini dedicate filozofului, ne-am propus să punem în evidență originalitatea și caracterul provocator al metodei straussiene.