Mitzvot, lumi, comunitate în gândirea hasidică modernă

Petru Moldovan

MA in Culture and Communication, Babes-Bolyai University, Cluj, Romania.
E-mail: pmmoldovan@yahoo.com

Moshe Idel considers that the emergence of Hasidism is not the result of the confrontation between ancient and modern orientations. In M. Idel's interpretation of the Hasidic phenomenon, a central point is ascribed to the inevitable encounter of the Hasidim masters with a variety of mystic literature. I have chosen to analyze three extremely complex and very important concepts regarding Jewish mystic phenomenon: *mitzvoth*, *worlds*, and *community*. In discussing these concepts I have tried to emphasize their practical and very important nature. I have also described the relations that bring them together, in order to identify the special role of the Hasidic mystic in the process of influencing the superior and inferior worlds. This depends on the manner in which he respects and carries out the commandments. I would like to emphasize the blurred line between mystic and magic in the Hasidism of Southeastern Europe.

Moshe Idel, unul dintre cei mai importanţi cercetători ai fenomenului mistic iudaic, consideră că lurianismul, sabatianismul împreună cu literatura cabalist-etică prezentau o afinitate în religiozitate şi gen şi erau materialul cel mai apropiat de hasidism. În timp şi spaţiu apariţia acestuia din urmă nu este efectul unei confruntări între poziţiile antice şi cele moderne, după cum influenţa unei cărţi sau a unei literaturi nu sunt în măsură să dea naştere unui fenomen spiritual major[1]. În interpretarea lui Moshe Idel a fenomenului hasidic punctul central îl constituie o inevitabilă întâlnire a maeştrilor hasizi cu o literatură mistică variată. Acest lucru demonstrează importanţa gândirii

KEY WORDS:

Kabbalah, Hasidism, mystics, magic

mistice iudaice în înţelegerea fenomenului hasidic.

Datorită faptului că problema esenţială în dezvoltarea gândirii mistice iudaice nu pare să fie legătura dintre diferite şcoli, în cadrul unui continuum istoric, Moshe Idel ne oferă spre înţelegere, în locul unui model de succesiune, o imagine în care în cadrul fiecăreia dintre manifestările gândirii mistice iudaice, implicit şi în hasidism, apare o serie de alegeri făcute dintr-o varietate de alternative existente. Însăşi coexistenţa unei varietăţi de paradigme mistice în cadrul mai larg al misticii iudaice poate explica modul în care hasidismul a reuşit să repună în circulaţie un întreg set de concepte mistice[2].

În literatura de specialitate care a precedat cercetările lui Moshe Idel, Martin Buber şi Gershom Scholem, au oferit alte explicaţii referitoare la problema apariţiei fenomenului hasidic. Potrivit lui Buber, hasidismul este o îndepărtare de Cabala lurianică, fenomen care-l precedase. Ceea ce credea acest gânditor că poate fi originalitatea hasidismului era introducerea unui nou tip de religiozitate fără precedent în istoria misticii; o transformare a două forme anterioare de iudaism: cel halakhic şi cabala (concepută ca mistică lurianică)[3]. Pe de altă parte, G. Scholem va considera hasidismul o reacţie la mişcarea sabatiană, printr-o neutralizare a elementelor mesianice ale acesteia[4]. I. Tishby nu elimină din calcul ideea ca hasidismul să fi apărut în cercurile de sabatieni, iar în opoziţie, Mendel Piekartz minimalizează impactul sabatianismului, dar acceptă totuşi contribuţia lurianismului la formarea noului tip de mistică[5].

Din perspectiva cercetărilor sale, Moshe Idel ajunge la concluzia că formele importante ale spiritualităţii iudaice nu au apărut ca rezultat al confruntării istoriei sau a crizelor istorice, ci în cadrul unor sinteze între aspiraţii religioase, personalităţi, idealuri, nomenclaturi şi temeri, pe de o parte, şi diferitele modele mistice, pe de altă parte[6].

Atenţia noastră s-a oprit asupra a trei concepte de o mare importanţă în fenomenul hasidic, dar care nu sunt decât reflexii survenite târziu, datorită existenţei lor şi în alte curente ale misticii iudaice. Însă în cadrul hasidismului s-au operat anumite interpretări de un nivel hermeneutic mai puţin elitist, accentul punându-se în acest caz pe comunitate. Comunitatea era beneficiara cea mai de preţ, iar hasizii ca şi conducători spirituali au tins spre a dezvolta anumite concepţii în acest sens.

Mitzvot după cum ne spune Yeshayahu Leibowitz – "prescrise de Tora trebuie să fie privite în primul rând ca praxis religioase"[7].

Rabbi Şneur Zalman din Liady ne spune că cele 365 de *mitzvot lo taasse* (interzise) sunt opuse voinţei lui Dumnezeu, adică ele sunt sepa-

rate de "unicitatea" şi "unitatea" acestuia, tocmai de aceea ele trebuie asimilate celeilalte părţi, "cojii", *avoda zara* (slujirea străină). Dacă aceste comandamente defensive sunt încălcate atunci conform credinţei, cele trei "veşminte" ale sufletului – gândirea, cuvântul, acţiunea – se unesc cu "coaja"numită *avoda zara*[8] . Aceste comandamente cu un caracter explicit negativ, prin încălcarea lor duc la o afectare a divinităţii. Omul prin actele sale, din lumea aceasta, trebuie să se menţină pe o traiectorie dinainte prescrisă de Tora. Numai în acest fel *avoda zara* nu ajunge în contact cu "sufletul" lui Israel. Iar menţinerea pe această traiectorie nu este posibilă decât în spiritul mitzvot.

Ma'asse HaMitzvot este actul care-i permite evreului realizarea unei mitzva, "veşmânt", ce primeşte formă în paradisul inferior. Datorită "intenţiei pure", *kavana*, ce-l însufleţeşte pe evreu face ca prin realizarea mitzvot să ia formă un "veşmânt" în paradisul superior. Se poate vedea cum apar două moduri de abordare a lui Dumnezeu. Pe de o parte, privit ca cel prezent în plenitudinea sa în toate lumile, iar pe de altă parte, ca cel care înconjoară lumile. În primul caz este numit Dumnezeu doar atunci când se revelează prin acţiunea sa însufleţitoare, iar în al doilea, când, deşi este prezent în creaturile sale este totuşi ascuns. Rostirea de *berahot* (binecuvântări) este actul care are menirea de a-l "atrage" pe Dumnezeu în lumea inferioară. Acest lucru necesită o translatare a stării de "ascuns" spre cea "revelată". Recitarea *beraha* (binecuvântării), deoarece debutează prin cuvântul *baruh,* îl face pe evreu să se arate demn de a invoca simbolul Tetragramei, unde *Yod* simbolizează *tzimtzum* (concentraţia) şi a cărei literă *Heh* este simbolul pentru *hitpaştut* (întinderea vizibilă). În concluzie, stării de concentrare îi urmează desfăşurarea manifestă, iar acest lucru este posibil pentru R. Şneur Zalman din Liady doar pentru că în fiecare evreu se găseşte facultatea de a-şi oferi sufletul pentru sanctificarea Numelui[9].

Prin realizarea unei mitzva evreul face posibilă apariţia unei noi forme în paradisul inferior. Această acţiune constituie identitatea conlucrării de la un nivel singular spre un nivel general – comunitatea. Prin *kavana*, concept care apare şi în cabala lurianică, această formă din paradisul inferior se materializează în paradisul superior. *Berahot* constituie modalitatea prin care misticul evreu îl constrânge pe Dumnezeu să intre în lumea inferioară, iar fapta umană, prin binecuvântare, este un demers care facilitează prezenţa divină în lume.

În concordanţă cu textele hasidice, spune M. Idel, mitzvot sunt văzute ca o multitudine de acte care atrag spre lumea aceasta lumina infinită[10].

Legătura dintre faptele umane şi prezenţa divină trebuie înţeleasă, potrivit lui M. Idel, ca un rezultat al unei concepţii teurgice despre porunci a căror îndeplinire este considerată ca având eficacitate asupra divinităţii, uşurându-i stabilirea în lume[11].

Dacă ne continuăm analiza asupra aceluiaşi gânditor, R. Şneur Zalman din Liady, putem observa concepţia sa despre suflet care este acoperit de două veşminte interioare – gândirea şi cuvântul. Cele două se unesc într-un proces de *yi'hud* (unificare) perfectă cu Voinţa supremă, lucru care este posibil deoarece legile religioase care sunt obiectul de meditaţie a evreului şi despre care comunică, sunt locuri interioare, emanate de Voinţa supremă. Dar, în acest caz, a gândi şi a exprima Divrei Tora constituie o mitzva diferită de celelalte mitzvot. Deoarece pentru R. Şneur Zalman din Liady combinaţiile de litere din Biblia ebraică apar ca prelungiri, emanaţii ale Voinţei unificate în En Sof (Infinitul) într-o unitate perfectă. Voinţa supremă se revelează în sufletul omului manifestându-se prin gândire şi cuvânt, abia în acest caz sufletul şi "veşmintele" sale se unesc cu En Sof. Această uniune a sufletului împreună cu "veşmintele" sale în En Sof este o stare care depăşeşte în intensitate *Yi'hud*-ul luminii lui En Sof, deoarece Voinţa supremă se revelează în sufletul care se ocupă de Tora. Se poate observa o identitate: Voinţa supremă este Tora însăşi. Lumile superioare îşi primesc vitalitatea din lumina şi vitalitatea care emană din Tora[12].

Această uniune poate fi considerată *devekut*, iar prin obiectul de meditaţie se comunică lucruri despre structura internă a divinităţii.

Moshe Idel mai subliniază şi ideea conform căreia concepţia cordoveriană a literelor ascendente, parte integrantă a rugăciunii mistico-magice, se poate regăsi ca o influenţă a limbajului talismanic în hasidism, de exemplu la Iacob Joseph din Polonoy sau la Isaac Yehiel Safrin din Kormano[13]

R. Eleazar Azikri ne spune că diferenţele care există între realităţile acestei lumi sunt o consecinţă a diferenţelor dintre mitzvot care trebuie îndeplinite aici pentru a putea merita lumea viitoare[14].

Din această perspectivă, mitzvot apar ca obiecte ideale, constante, ce nu fac decât să amplifice sau să diminueze dreptul celui care le studiază în lumea aceasta, de a putea ajunge în cea de dincolo.

R. Dov Ber din Mezerici consideră că rugăciunea nu trebuie să fie o *keva* (obligaţie fixă), ci un act de dragoste, o *Ra'hamin VeTa'hanunim* (rugă fierbinte) cu locaţia sau locul – *Makom* – binecuvîntat de Dumnezeu. Acest lucru ar permite *Şehinei* (Prezenţa divină) să fie eliberată din *Galut* (Exil). *Makom* apare în gândirea lui R. Dov Ber într-o relaţie de identitate cu *Şehina*. Îndeplinirea unei mitzva nu

se petrece în mod autentic doar pentru că omul consideră acest lucru, ci doar dacă a fost sincer în intenţie, evitând interesul personal. Prin neevitarea acestui interes personal, intenţia umană din aceste "acte", considerate mitzvot, nu sunt în opinia lui R. Dov Ber decât o operare înspre separaţia lui Dumnezeu de *Şehina*. *Şehina* este expresia imanenţei şi a omniprezenţei lui Dumnezeu [15]. Dacă mitzva nu este îndeplinită cu ***kavana***, atunci aceasta se închide în ea însăşi, intră în starea de ***kelipa*** (coajă) ce împiedică unirea cu Dumnezeu[16].

Şehina este de asemenea într-o relaţie de identitate cu comunitatea lui Israel[17]. Locul unde este prezentă această comunitate este învăluit de prezenţa divină, iar în Exil aceasta trebuie scoasă din starea de potenţă şi trecută în cea de act. Imanenţa lui Dumnezeu în îndeplinirea mitzvot are, în analizele lui Idel, afinităţi cu acea percepţie hasidică conform căreia trecerea la acţiune a lui Dumnezeu se face prin intermediul omului[18]. Adică: "… relaţia specială între Dumnezeu şi o anume parte de pământ a fost absorbită şi spiritualizată în hasidism, dar spaţiul sacru a fost transformat într-un om sfânt, care, spre deosebire de pământ, asigură activ coborârea influxului divin"[19].

Privitor la slujirea lui Dumnezeu, R. Şneur Zalman din Liady vorbeşte despre două tipuri. Un tip ar fi "dragostea înfocată" – cea care vrea să iasă din trup, iar al doilea tip ar fi acea dragoste care umple trupul cu emoţie. Acesta din urmă este modul prin care se încearcă "atragerea" pe pământ, în lumea aceasta, a Divinităţii; lucru care este posibil prin folosirea Torei şi a mitzvot[20]. Iar în altă parte a aceleiaşi lucrări, R. Şneur Zalman, pornind de la *Ahavat Olam* (dragoste eternă) şi *Ahava Rabba* (marea dragoste) afirmă că pentru Dumnezeu – dragostea eternă – este o "dragoste a lumii". Termenul *Olam* poate avea în acelaşi timp o semnificaţie temporală şi spaţială, doar că este de ordinul tainicului şi al misterului. "Marea dragoste" ce ne este purtată de Dumnezeu este o desemnare a dragostei purtată lui Israel. Se poate vorbi despre două tipuri de dragoste de Dumnezeu. Pe de o parte, cea care se naşte din reflecţia noastră, cu privire la măreţia lui En Sof, emoţie şi dorinţa de ascensiune la Dumnezeu. Apare interesant că această dragoste este văzută ca o "nouă naştere" ce se produce prin inteligenţă şi meditaţie. Pe de altă parte, dragostea numită "ascunsă" în sufletul evreului, îl face pe acesta, datorită naturii sale, să caute posibilitatea de a intra în En Sof. Meditaţia este modalitatea prin care dragostea poate fi scoasă din starea de ascundere, însă datorită faptului că această dragoste este în noi, nu se poate vorbi de o "nouă naştere" produsă de inteligenţă. Trecerea de la "ascuns" la "revelat" este intermediată de studiul Torei. Statutul lui *Ahava Rabba* este mai elevat decât cel al *Ahavat Olam*, deoarece prima aparţine ordinii luminii

moştenite de la patriarhi. O altă deosebire între *Ahavat Olam* şi *Ahava Rabba* se configurează datorită intermitenţelor care apar în *Ahavat Olam*, lucru datorat faptului că spiritul nostru meditează inconstant la realităţile lumii de aici. În timp ce *Ahava Rabba*, ascunsă, nu suferă de intermitenţe, ea este tot timpul prezentă în noi. Tora, în schimb, este necesară pentru ca această dragoste să se poată revela în toată plenitudinea ei[21].

Din punctul de vedere al lui R. Nathan din Bratzlaw[22] evreul trebuie să îndeplinească mitzvot cu bucuria de a fi îndeplinit o mitzva, recompensa este pentru el chiar mitzva însăşi. Doar în acest fel poate beneficia de posibilitatea de a mai îndeplini încă o mitzva.

R. Haiym din Volojin remarcă faptul că rădăcina superioară a Torei, ascunsă, îşi are sursa mai sus decât toate lumile, ea este începutul şi rădăcina lui *atzilut* (spiritualitatea lui Dumnezeu). Vitalitatea şi implicit existenţa lumilor depind de studierea Torei şi de meditarea asupra ei. Actul studierii face ca fluxul *beraha* (binecuvântării) să coboare neîncetat spre noi, asupra tuturor lumilor, ceea ce înseamnă o viaţă fără sfârşit, o sfinţenie asupra lumilor potrivit fiecărei capacităţi de a primi şi a-şi purta sfinţenia. Reversul în această situaţie ar fi că în cazul nestudierii Torei, reprezintă factorul ce duce la "istovirea" lumilor până la dispariţia lor[23]. Alexandru Şafran aderă şi el la ideea că existenţa cosmosului depinde de acţiunea exercitată de Tora asupra lui, însuşi Universul menţinându-se datorită acceptării şi păstrării Torei de către evrei[24]. Levinas sesizează la rândul lui nuanţa, şi afirmă în legătură cu sufletul că acesta are calitatea de rădăcină, iar lumile superioare sunt rădăcinile celor inferioare[25]

R. Aharon întăreşte ideea prin care evreul care îndeplineşte o mitzva trebuie să aibă *kavana* (intenţia pură), deoarece aceasta este o cerinţă a Numelui. Orice cerere îi este făcută lui Dumnezeu prin rugăciune, de către evreu, trebuie să urmărească îndeplinirea acelei mitzva care invită la rugăciune atunci când se întâmplă ceva rău[26]. Pe marginea ideilor întemeietorului hasidismului est-european, Baal Şem Tov, R. Aharon ne asigură că nu există rugăciune care venită din partea unui evreu să se piardă, însă apar în lumile de sus situaţii când rugăciunea este necesară în vederea unei *tikun* (restaurări) ce nu este cunoscută decât acolo. Cu privire la *beraha* rostită de un evreu cu *kavana* ea se adaugă la alte *berahot* pentru sufletul său[27].

Tzadikul devine un intermediar, "canalul"-tzinor – este transformarea calitativă a misticului într-un spaţiu de trecere al influxului divin[28] către lumile de jos. Între lumea aceasta şi lumea cerească comunitatea lui Israel mediază activ între puterea divină şi lumea inferioară ce se află în strânsă dependenţă de puterea divină. Această atragere a influxului divin şi ascultarea mitzvot

ne apar ca două acte aflate într-o strânsă legătură[29]

Concepţia idealului cabalistic *tikun* (restaurarea) face un recurs la corpusul lurianic, cu toate că în aparenţă doar în această instanţă *tikun* şi integrarea sufletelor sunt exprimate în conexiune cu ideea de *devekut*[30]

Omul pregătit pentru rugăciune şi care doreşte să se roage cu o mai mare *kavana*, aflându-se într-o stare de concentrare, simte că este invadat în inima rugăciunii sale de o "gândire străină". Pentru R. Dov Ber din Mezerici acest lucru nu este altceva decât "ajutorul de sus" în vederea "înălţării" către rădăcina sa, iar în această situaţie credinciosul îşi încheie rugăciunea atingînd o fervoare mai mare decât la început, deoarece el a eliberat "scânteile divine" din *kelipot* (coajă), iar acţiunea a constat în ajutorul primit[31].

Moshe Idel ne oferă un exemplu al abordării hasidice privitor la înţelegerea talismanică a lui *devekut*, prin intermediul lui R. Haim din Cernăuţi care în lucrarea Sha'ar ha Tefila descria: " al doilea tip de rugăciune, al cărei scop este <<lumina spiritualităţii şi vitalitatea divină, care prin mijlocirea fiecărei binecuvântări se revarsă din lumina Dumnezeului nostru, binecuvântat fie numele Lui, pentru a se uni cu El şi pe care vrea să o atragă spre ei, ca să se bucure prin unirea cu Dumnezeu >>" ca o clară dovadă a interpretării mistice a implicaţiilor magice ale modelului ermetic, şi care "este aspectul mistic al ritualului care domină înţelegerea rolului rugăciunii"[32]

R. Aharon prezintă motivul pentru care Baal Şem Tov a înclinat mai mult în propovăduirea dragostei pentru om care-l călăuzeşte în slujirea lui Dumnezeu. Aceasta este mai plăcută pentru Creator decât orice *hitbodedut* (solitudine). Însă unirea spirituală rămîne un lucru important, deoarece comentând opinia din "Noam Elimeleh", R. Aharon spune:

"… aceasta înseamnă că omul care nu consacră o oră pentru a se izola, singur cu Dumnezeu, ca să reflecteze la scopul existenţei sale nu trebuie considerat om."

În felul acesta el subliniază importanţa lui *hitbodedut* în măsura în care prin acest act se urmăreşte o adevărată "întoarcere" la Dumnezeu[33]. Potrivit aceluiaşi gânditor sunt trei moduri de a trăi *hitbodedut*: solitudinea *teşuvei* (întoarcerii) la Dumnezeu, în care se pătrunde prin *sigufim* (mortificare), mod prin care sufletul urcă la sursa sa; al doilea mod de trăire a *hitbodedut* este prin aprecierea măreţiei Numelui, iar această modalitate este văzută ca cea mai înaltă treaptă la care au ajuns tzadikim (oamenii drepţi, sau drepţii); a treia cale este calea supremă, deoarece constă în a intra în *hitbodedut* cu Dumnezeu realizând *yihudim* (unificări)[34].

Nahman din Bratzlaw apreciază *hitbodedut* deoarece "este cea mai bună cale pe care omul o poate lua pentru a se apropia de El"[35]. R. I. HaLevi Horowitz ne spune că trezirea suscitată de jos, din lumea aceasta, prin "slujirea" lui Dumnezeu are efect asupra realităţilor de sus[36]. *Teşuva* (întoarcerea la Dumnezeu) care trebuie realizată de către om este făcută pentru Nume. Nu "teama" de Dumnezeu trebuie să fie motivul, deoarece atunci *teşuva* ar fi împlinită în nume propriu, ci din "dragoste" pentru Creator, datorită faptului că prin păcatul său omul i-a adus atingere. Prin îndeplinirea *teşuvei* cu *kavana* reiese adevărata *teşuva*, doar în acest fel are loc acoperirea "lipsei" de sus cauzată de păcatul omului, pentru restabilirea "plenitudinii" în lumea de sus[37]. Divinitatea, în cadrul teurgiei, trebuie ajutată să-şi refacă armonia sefirotică pierdută, iar scopul teurgiei este Dumnezeu, nu omul, chiar dacă acestuia îi sunt atribuite puteri inimaginabile care cu ajutorul Torei îi permit să fie independent. Ceea ce caută teurgul este salvarea lui Dumnezeu, nu salvarea proprie. Astfel, prin concentrarea pe acţiune şi nu pe gîndire, regăsim în Cabala teurgică o amplificare a responsabilităţii evreului, una din caracteristicile importante ale religiei iudaice[38]. Ceea ce se modifică, în opinia lui M. Idel, privitor la teurgie, în timp, este schimbarea direcţiei de la o activitate elitistă, cum apare ea în Cabala lui Isaac Luria, spre o teurgie populară, aşa cum se poate vedea în misticismul hasidic. În hasidism afinitatea care există între om şi Dumnezeu nu reprezintă o asemănare structurală, ci, mai curând, o apropiere a procesului emotiv de nivel inferior şi cel de nivel superior. Acest lucru nu a făcut decât să uşureze diseminarea ideilor Cabalei, iar în locul unei participări a misticului la viaţa divină, apare participarea mistică a divinului la viaţa umană[39]

Influenţa Cabalei lurianice este considerată evidentă în spusele lui Daniel C. Matt, care vede hasidismul ca o renaştere, unde întreaga existenţă este animată de divin. Până şi cele mai mundane activităţi pot servi ca o oportunitate de a-l descoperi pe Dumnezeu[40].

Din prezentarea interpretărilor asupra unor aspecte ale gândirii hasidice se poate observa, mai ales în viziunea lui Moshe Idel o metamorfoză a curentelor anterioare ale misticii iudaice, dar şi aspectul original dat de hasizii moderni. Conceptele care s-au dorit a fi interpretate sunt, după cum s-a putut vedea, deosebit de complexe. Studiul nostru s-a axat în principal pe o încadrare comparativă a opiniilor asupra lor. Comandamentele sunt misiunea evreului în lumea aceasta, ele trebuie respectate după un anumit ritual. Acest ritual pune în legătură, angrenează, lumea de jos şi cea de sus. Ceea ce reiese este un mod binar de a vedea acest aspect, pe de o parte mistic, iar pe de altă parte magic. Cel drept are capacitatea de a

influenţa divinitatea într-un scop anume. Comunitatea este vizată în acest caz, ea este şi cea mai puternică diferenţă faţă de alte tipuri de mistică iudaică. Formula "evreu" desemnează identitatea cu întreaga comunitate a lui Israel. Din această perspectivă comunitatea prin ritualul îndeplinit, după modelul conducătorului spiritual, ajunge să contopească lumea inferioară cu cea superioară într-o mişcare ascensională de atragere a influxului divin în lumea aceasta.

Dar, dacă mitzvot sunt privite în strânsă legătură cu atragerea influxului divin, atunci importanţa lor scade în favoarea misiunii conducătorului spiritual. Ele apar, în acest context, privite ca un spaţiu median în acţiunea tzadikului. Prin îndeplinirea corectă a comandamentelor, lumile nu vor avea de suferit, iar comunitatea lui Israel va reuşi aducerea prezenţei divine în mijlocul ei.

Note:

[1] Moshe Idel, *Hasidism între extaz şi magie*, Ed. Hasefer, Bucureşti, 2001, p. 25.

[2] Idem, p. 26.

[3] Idem, p. 16.

[4] Idem, p. 17.

[5] Idem, p. 18.

[6] Idem, p. 44.

[7] Yeshayahu Leibowitz, "Commandments" în Arthur A. Cohen and Paul Mendes-Flohr (eds.), *Contemporary Jewish Religious Thought*, The Free Press, New York, 1987, p. 67.

[8] Alexandru Şafran, "Texte alese din literatura mistică evreiască" în *Înţelepciunea Cabalei*, Ed. Hasefer, Bucureşti, 2000, p. 220.

[9] Idem, pp. 211-215

[10] Moshe Idel, *Hasidism între extaz şi magie*, Ed. Hasefer, Bucureşti, 2001, p. 132.

[11] Moshe Idel, *Cabala – noi perspective*, Ed. Nemira, Bucureşti, 2000, p. 230.

[12] Alexandru Şafran, "Texte alese din literatura mistică evreiască, în *Înţelepciunea Cabalei*, ed. cit., p. 220-223.

[13] Cf. Moshe Idel - *Du langage talismanique dans la mistique juive*, Diogène, No. 170, April-Juin, Paris, pp. 30-31.

[14] Alexandru Şafran, "Texte alese din literatura mistică evreiască", în *Înţelepciunea Cabalei*, ed. cit., p. 224.

[15] Philip Birnbaum, *Encyclopedia of Jewish Concepts*, Hebrew Publishing Company, New York, 1995, pp. 599-600. (oferă o explicaţie succintă a acestui concept)

[16] Alexandru Şafran, "Texte alese din literatura mistică evreiască", în *Înţelepciunea Cabalei*, ed. cit., p. 226-227.

[17] G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, Schoken Books, New York, 1961, pp. 229-230; *Cabala şi simbolistica ei*, Ed. H

umanitas, Bucureşti, 1996, pp. 19-20.

[18] Moshe Idel, *Hasidism între extaz şi magie*, ed. cit., p. 289.

[19] Idem, pp. 302-303.

[20] Alexandru Şafran, "Texte alese din literatura mistică evreiască", în *Înţelepciunea Cabalei*, ed. cit., p. 235-237.

[21] Idem, p. 237-239.

[22] Idem, p.239-241.
[23] Idem, pp. 259-260.
[24] Alexandru Şafran, *Cabala*, Ed. Univers Enciclopedic, Bucureşti, 1999, p. 161.
[25] Citat şi comentat în Sandu Frunză, *Iubirea şi transcendenţa*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1999, p. 59.
[26] Alexandru Şafran, "Texte alese din literatura mistică evreiască" în *Înţelepciunea Cabalei*, ed. cit., p. 294.
[27] Idem, p. 295.
[28] Cf. Moshe Idel, *Hasidism între extaz şi magie*, ed. cit., p. 173.
[29] Idem, pp. 175-176.
[30] Cf. Moshe Idel, "Universalization and Integration: Two Conceptions of Mystical Union in Jewish Mysticism" în M. Idel & Bernard McGinn (ed.), *Mystical Union in Judaism, Christianity and Islam. An Ecumenical Dialogue*, Continuum, New York, 1996, p. 39.
[31] Alexandru Şafran, "Texte alese din literatura mistică evreiască" în *Înţelepciunea Cabalei*, ed. cit., pp. 288-289.
[32] Moshe Idel, *Hasidism între extaz şi magie*, ed. cit., pp. 137-138.
[33] Alexandru Şafran, "Texte alese din literatura mistică evreiască" în *Înţelepciunea Cabalei*, ed. cit., p. 328.
[34] Idem, pp. 329-330.
[35] Idem, p. 331.
[36] Idem, p. 360.
[37] Idem, pp. 361-362.
[38] Cf. M. Idel, *Cabala – noi perspective*, ed.cit. p.246.
[39] Idem, pp. 270-271.
[40] Daniel C. Matt, *The Heart of Jewish Mysticism*, Harper, San Francisco, New York, 1996, p. 16.