

## Mitzvot, lumi, comunitate în gândirea hasidică modernă

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: *mitzvot*, *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 importanți cercetători ai fenomenului mistic iudaic, consideră că lurianismul, sabatianismul împreună cu literatura cabalist-etică prezentau o afinitate în religiozitate și gen și erau materialul cel mai apropiat de hasidism. În timp și spațiu apariția acestuia din urmă nu este efectul unei confruntări între pozițiile antice și cele moderne, după cum influența unei cărți sau a unei literaturi nu sunt în măsură să dea naștere unui fenomen spiritual major<sup>1</sup>. În interpretarea lui Moshe Idel a fenomenului hasidic punctul central îl constituie o inevitabilă întâlnire a maeștrilor hasizi cu o literatură mistică variată. Acest lucru demonstrează importanța gândirii

### PETRU MOLDOVAN

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

## KEY WORDS:

Kabbalah, Hasidism, mystics, magic

mistice iudaice în înțelegerea fenomenului hasidic.

Datorită faptului că problema esențială în dezvoltarea gândirii mistice iudaice nu pare să fie legătura dintre diferite școli, în cadrul unui continuum istoric, Moshe Idel ne oferă spre înțelegere, în locul unui model de succesiune, o imagine în care în cadrul fiecăreia dintre manifestările gândirii mistice iudaice, implicit și în hasidism, apare o serie de alegeri făcute dintr-o varietate de alternative existente. Însăși coexistența unei varietăți de paradigme mistice în cadrul mai larg al misticii iudaice poate explica modul în care hasidismul a reușit să repună în circulație un întreg set de concepte mistice<sup>2</sup>.

În literatura de specialitate care a precedat cercetările lui Moshe Idel, Martin Buber și Gershom Scholem, au oferit alte explicații referitoare la problema apariției 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 și cabala (concepută ca mistică lurianică)<sup>3</sup>. Pe de altă parte, G. Scholem va considera hasidismul o reacție la mișcarea sabatiană, printr-o neutralizare a elementelor mesianice ale

acesteia<sup>4</sup>. I. Tishby nu elimină din calcul ideea ca hasidismul să fi apărut în cercurile de sabatieni, iar în opoziție, Mendel Piekartz minimalizează impactul sabatianismului, dar acceptă totuși contribuția lurianismului la formarea noului tip de mistică<sup>5</sup>.

Din perspectiva cercetărilor sale, Moshe Idel ajunge la concluzia că formele importante ale spiritualității iudaice nu au apărut ca rezultat al confruntării istoriei sau a crizelor istorice, ci în cadrul unor sinteze între aspirații religioase, personalități, idealuri, nomenclaturi și temeri, pe de o parte, și diferitele modele mistice, pe de altă parte<sup>6</sup>.

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

Mitzvot după cum ne spune Yeshayahu Leibowitz – “prescrise de Tora trebuie să fie privite în primul rând ca praxis religioase”<sup>7</sup>.

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

rate de “unicitatea” și “unitatea” acestuia, tocmai de aceea ele trebuie asimilate celeilalte părți, “cojii”, *avoda zara* (slujirea străină). Dacă aceste comandamente defensive sunt încălcate atunci conform credinței, cele trei “veșminte” ale sufletului – gândirea, cuvântul, acțiunea – se unesc cu “coaja” numită *avoda zara*<sup>8</sup>. Aceste comandamente cu un caracter explicit negativ, prin încălcarea lor duc la o afectare a divinității. Omul prin actele sale, din lumea aceasta, trebuie să se mențină pe o traiectorie dinainte prescrisă de Tora. Numai în acest fel *avoda zara* nu ajunge în contact cu “sufletul” lui Israel. Iar menținerea pe această traiectorie nu este posibilă decât în spiritul mitzvot.

*Ma'asse HaMitzvot* este actul care-i permite evreului realizarea unei mitzva, “veșmânt”, ce primește formă în paradisul inferior. Datorită “intenției pure”, *kavana*, ce-l însuflețește pe evreu face ca prin realizarea mitzvot să ia formă un “veșmânt” 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 acțiunea sa însuflețitoare, iar în al doilea, când, deși este prezent în creaturile sale este totuși ascuns. Rostirea de *berahot* (binecuvântări) este actul care are menirea de a-l “atrage” pe Dumnezeu în lumea inferioară. Acest

lucru necesită o translatore 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* (concentrația) și a cărei literă *Heb* este simbolul pentru *hitpaștut* (întinderea vizibilă). În concluzie, stării de concentrare îi urmează desfășurarea manifestă, iar acest lucru este posibil pentru R. Șneur Zalman din Liady doar pentru că în fiecare evreu se găsește facultatea de a-și oferi sufletul pentru sanctificarea Numelui<sup>9</sup>.

Prin realizarea unei mitzva evreul face posibilă apariția unei noi forme în paradisul inferior. Această acțiune constituie identitatea conlucrării de la un nivel singular spre un nivel general – comunitatea. Prin *kavana*, concept care apare și 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 prezența divină în lume.

În concordanță cu textele hasidice, spune M. Idel, mitzvot sunt văzute ca o multitudine de acte care atrag spre lumea aceasta lumina infinită<sup>10</sup>.

Legătura dintre faptele umane și prezența divină trebuie înțeleasă, potrivit lui M. Idel, ca un rezultat al unei concepții teurgice despre porunci a căror îndeplinire este considerată ca având eficacitate asupra divinității, ușurându-i stabilirea în lume<sup>11</sup>.

Dacă ne continuăm analiza asupra aceluiași gânditor, R. Șneur Zalman din Liady, putem observa concepția sa despre suflet care este acoperit de două veșminte interioare – gândirea și cuvântul. Cele două se unesc într-un proces de *yi'bud* (unificare) perfectă cu Voința supremă, lucru care este posibil deoarece legile religioase care sunt obiectul de meditație a evreului și despre care comunică, sunt locuri interioare, emanate de Voința supremă. Dar, în acest caz, a gândi și a exprima Divrei Tora constituie o mitzva diferită de celelalte mitzvot. Deoarece pentru R. Șneur Zalman din Liady combinațiile de litere din Biblia ebraică apar ca prelungiri, emanații ale Voinței unificate în En Sof (Infinitul) într-o unitate perfectă. Voința supremă se revelează în sufletul omului manifestându-se prin gândire și cuvânt, abia în acest caz sufletul și “veșmintele” sale se unesc cu En Sof. Această uniune a sufletului împreună cu “veșmintele” sale în En Sof este o stare care depășește în intensitate *Yi'bud*-ul luminii lui En Sof, deoarece Voința supremă se revelează în sufletul care se ocupă de Tora. Se poate observa o identitate: Voința supremă este Tora însăși. Lumile

superioare își primesc vitalitatea din lumina și vitalitatea care emană din Tora<sup>12</sup>.

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

Moshe Idel mai subliniază și ideea conform căreia concepția cordoveriană a literelor ascendente, parte integrantă a rugăciunii mistico-magice, se poate regăsi ca o influență a limbajului talismanic în hasidism, de exemplu la Jacob Joseph din Polonoy sau la Isaac Yehiel Safrin din Kormano<sup>13</sup>

R. Eleazar Azikri ne spune că diferențele care există între realitățile acestei lumi sunt o consecință a diferențelor dintre mitzvot care trebuie îndeplinite aici pentru a putea merita lumea viitoare<sup>14</sup>.

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* (obligație fixă), ci un act de dragoste, o *Ra'hamin VeTa'banunim* (rugă fierbinte) cu locația sau locul – *Makom* – binecuvântat de Dumnezeu. Acest lucru ar permite *Șebinei* (Prezența divină) să fie eliberată din *Galut* (Exil). *Makom* apare în gândirea lui R. Dov Ber într-o relație de identitate cu *Șebina*. Îndeplinirea unei mitzva nu

se petrece în mod autentic doar pentru că omul consideră acest lucru, ci doar dacă a fost sincer în intenție, evitând interesul personal. Prin neevitarea acestui interes personal, intenția umană din aceste “acte”, considerate mitzvot, nu sunt în opinia lui R. Dov Ber decât o operare înspre separația lui Dumnezeu de *Şebina*.

*Şebina* este expresia imanenței și a omniprezenței lui Dumnezeu<sup>15</sup>. Dacă mitzva nu este îndeplinită cu *kavana*, atunci aceasta se închide în ea însăși, intră în starea de *kelipa* (coajă) ce împiedică unirea cu Dumnezeu<sup>16</sup>.

*Şebina* este de asemenea într-o relație de identitate cu comunitatea lui Israel<sup>17</sup>. Locul unde este prezentă această comunitate este învăluit de prezența divină, iar în Exil aceasta trebuie scoasă din starea de potență și trecută în cea de act. Imanența lui Dumnezeu în îndeplinirea mitzvot are, în analizele lui Idel, afinități cu acea percepție hasidică conform căreia trecerea la acțiune a lui Dumnezeu se face prin intermediul omului<sup>18</sup>. Adică: “... relația specială între Dumnezeu și o anumite parte de pământ a fost absorbită și spiritualizată în hasidism, dar spațiul sacru a fost transformat într-un om sfânt, care, spre deosebire de pământ, asigură activ coborârea influxului divin”<sup>19</sup>.

Privitor la slujirea lui Dumnezeu, R. Şneur Zalman din Liady vorbește 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 emoție. Acesta din urmă este modul prin care se încearcă “atragerea” pe pământ, în lumea aceasta, a Divinității; lucru care este posibil prin folosirea Torei și a mitzvot<sup>20</sup>. Iar în altă parte a aceleiași lucrări, R. Şneur Zalman, pornind de la *Abavat Olam* (dragoste eternă) și *Abava Rabba* (marea dragoste) afirmă că pentru Dumnezeu – dragostea eternă – este o “dragoste a lumii”. Termenul *Olam* poate avea în același timp o semnificație temporală și spațială, doar că este de ordinul tainicului și 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 naște din reflecția noastră, cu privire la măreția lui En Sof, emoție și dorința de ascensiune la Dumnezeu. Apare interesant că această dragoste este văzută ca o “nouă naștere” ce se produce prin inteligență și meditație. 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. Meditația 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 naștere” produsă de inteligență. Trecerea de la “ascuns” la “revelat” este intermediată de studiul Torei. Statutul lui *Abava Rabba* este mai elevat decât cel al *Abavat Olam*, deoarece prima aparține ordinii luminii

moștenite de la patriarhi. O altă deosebire între *Abavat Olam* și *Abava Rabba* se configurează datorită intermitențelor care apar în *Abavat Olam*, lucru datorat faptului că spiritul nostru meditează inconstant la realitățile lumii de aici. În timp ce *Abava Rabba*, ascunsă, nu suferă de intermitențe, ea este tot timpul prezentă în noi. Tora, în schimb, este necesară pentru ca această dragoste să se poată revela în toată plenitudinea ei<sup>21</sup>.

Din punctul de vedere al lui R. Nathan din Bratzlaw<sup>22</sup> evreul trebuie să îndeplinească mitzvot cu bucuria de a fi îndeplinit o mitzva, recompensa este pentru el chiar mitzva însăși. 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, își are sursa mai sus decât toate lumile, ea este începutul și rădăcina lui *atzilut* (spiritualitatea lui Dumnezeu). Vitalitatea și implicit existența lumilor depind de studierea Torei și de meditația asupra ei. Actul studierii face ca fluxul *beraba* (binecuvântării) să coboare neîncetat spre noi, asupra tuturor lumilor, ceea ce înseamnă o viață fără sfârșit, o sfințenie asupra lumilor potrivit fiecărei capacități de a primi și a-și purta sfințenia. Reversul în această situație ar fi că în cazul nestudierii Torei, reprezintă factorul ce duce la “istovirea” lumilor până la dispariția lor<sup>23</sup>. Alexandru Șafran aderă și el la ideea că

existența cosmosului depinde de acțiunea exercitată de Tora asupra lui, însuși Universul menținându-se datorită acceptării și păstrării Torei de către evrei<sup>24</sup>. Levinas sesizează la rândul lui nuanța, și afirmă în legătură cu sufletul că acesta are calitatea de rădăcină, iar lumile superioare sunt rădăcinile celor inferioare<sup>25</sup>

R. Aharon întărește ideea prin care evreul care îndeplinește o mitzva trebuie să aibă *kavana* (intenția pură), deoarece aceasta este o cerință 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<sup>26</sup>. Pe marginea ideilor întemeietorului hasidismului est-european, Baal Șem Tov, R. Aharon ne asigură că nu există rugăciune care venită din partea unui evreu să se piardă, însă apar în lumile de sus situații când rugăciunea este necesară în vederea unei *tikun* (restaurări) ce nu este cunoscută decât acolo. Cu privire la *beraba* rostită de un evreu cu *kavana* ea se adaugă la alte *berabot* pentru sufletul său<sup>27</sup>.

Tzadikul devine un intermediar, “canalul”-tzinor – este transformarea calitativă a misticului într-un spațiu de trecere al influxului divin<sup>28</sup> către lumile de jos. Între lumea aceasta și lumea cerească comunitatea lui Israel mediază activ între puterea divină și lumea inferioară ce se află în strânsă dependență de puterea divină. Această atragere a influxului divin și ascultarea mitzvot

ne apar ca două acte aflate într-o strânsă legătură<sup>29</sup>

Concepția idealului cabalistic *tikun* (restaurarea) face un recurs la corpusul lurianic, cu toate că în aparență doar în această instanță *tikun* și integrarea sufletelor sunt exprimate în conexiune cu ideea de *devekut*<sup>30</sup>

Omul pregătit pentru rugăciune și care dorește 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 “înălțării” către rădăcina sa, iar în această situație credinciosul își încheie rugăciunea atingând o fervoare mai mare decât la început, deoarece el a eliberat “scânteile divine” din *kelipot* (coajă), iar acțiunea a constat în ajutorul primit<sup>31</sup>.

Moshe Idel ne oferă un exemplu al abordării hasidice privitor la înțelegerea talismanică a lui *devekut*, prin intermediul lui R. Haim din Cernăuți care în lucrarea Sha'ar ha Tefila descria: “ al doilea tip de rugăciune, al cărei scop este <<lumina spiritualității și vitalitatea divină, care prin mijlocirea fiecărei binecuvântări se revarsă din lumina Dumnezeului nostru, binecuvântat fie numele Lui, pentru a se uni cu El și pe care vrea să o atragă spre ei, ca să se bucure prin unirea cu Dumnezeu >>” ca o clară dovadă a interpretării mistice a implicațiilor magice ale

modelului ermetic, și care “este aspectul mistic al ritualului care domină înțelegerea rolului rugăciunii”<sup>32</sup>

R. Aharon prezintă motivul pentru care Baal Șem Tov a înclinat mai mult în propovăduirea dragostei pentru om care-l călăuzește în slujirea lui Dumnezeu. Aceasta este mai plăcută pentru Creator decât orice *bitbodedut* (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 existenței sale nu trebuie considerat om.”

În felul acesta el subliniază importanța lui *bitbodedut* în măsura în care prin acest act se urmărește o adevărată “întoarcere” la Dumnezeu<sup>33</sup>. Potrivit aceluiași gânditor sunt trei moduri de a trăi *bitbodedut*: solitudinea *teșuvei* (întoarcerii) la Dumnezeu, în care se pătrunde prin *sigufim* (mortificare), mod prin care sufletul urcă la sursa sa; al doilea mod de trăire a *bitbodedut* este prin aprecierea măreției Numelui, iar această modalitate este văzută ca cea mai înaltă treaptă la care au ajuns *tzadikim* (oamenii drepecți, sau dreptii); a treia cale este calea supremă, deoarece constă în a intra în *bitbodedut* cu Dumnezeu realizând *yibudim* (unificări)<sup>34</sup>.

Nahman din Bratzlaw apreciază *hitbodedut* deoarece “este cea mai bună cale pe care omul o poate lua pentru a se apropia de El”<sup>35</sup>. R. I. HaLevi Horowitz ne spune că trezirea suscitată de jos, din lumea aceasta, prin “slujirea” lui Dumnezeu are efect asupra realităților de sus<sup>36</sup>. *Teșuva* (întoarcerea la Dumnezeu) care trebuie realizată de către om este făcută pentru Nume. Nu “teama” de Dumnezeu trebuie să fie motivul, deoarece atunci *teșuva* ar fi împlinită în nume propriu, ci din “dragoste” pentru Creator, datorită faptului că prin păcatul său omul i-a adus atingere. Prin îndeplinirea *teșuvei* cu *kavana* reiese adevărata *teșuva*, doar în acest fel are loc acoperirea “lipsei” de sus cauzată de păcatul omului, pentru restabilirea “plenitudinii” în lumea de sus<sup>37</sup>. Divinitatea, în cadrul teurgiei, trebuie ajutată să-și 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 acțiune și nu pe gândire, regăsim în Cabala teurgică o amplificare a responsabilității evreului, una din caracteristicile importante ale religiei iudaice<sup>38</sup>. Ceea ce se modifică, în opinia lui M. Idel, privitor la teurgie, în timp, este schimbarea direcției de la o activitate elitistă, cum apare ea în Cabala lui Isaac Luria, spre o teurgie populară,

așa cum se poate vedea în misticismul hasidic. În hasidism afinitatea care există între om și Dumnezeu nu reprezintă o asemănare structurală, ci, mai curând, o apropiere a procesului emotiv de nivel inferior și cel de nivel superior. Acest lucru nu a făcut decât să ușureze diseminarea ideilor Cabalei, iar în locul unei participări a misticului la viața divină, apare participarea mistică a divinului la viața umană<sup>39</sup>

Influența Cabalei lurianice este considerată evidentă în spusele lui Daniel C. Matt, care vede hasidismul ca o renaștere, unde întreaga existență este animată de divin. Până și cele mai mundane activități pot servi ca o oportunitate de a-l descoperi pe Dumnezeu<sup>40</sup>.

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 și 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 și 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



influența divinitatea într-un scop anume.

Comunitatea este vizată în acest caz, ea este și cea mai puternică diferență față 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 mișcare ascensională de atragere a influxului divin în lumea aceasta.

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

#### Note:

<sup>1</sup> Moshe Idel, *Hasidism între extaz și magie*, Ed. Hasefer, București, 2001, p. 25.

<sup>2</sup> Idem, p. 26.

<sup>3</sup> Idem, p. 16.

<sup>4</sup> Idem, p. 17.

<sup>5</sup> Idem, p. 18.

<sup>6</sup> Idem, p. 44.

<sup>7</sup> Yeshayahu Leibowitz, “Commandments” în Arthur A. Cohen and Paul Mendes-Flohr (eds.), *Contemporary*

*Jewish Religious Thought*, The Free Press, New York, 1987, p. 67.

<sup>8</sup> Alexandru Șafran, “Texte alese din literatura mistică evreiască” în *Înțelepciunea Cabalei*, Ed. Hasefer, București, 2000, p. 220.

<sup>9</sup> Idem, pp. 211-215

<sup>10</sup> Moshe Idel, *Hasidism între extaz și magie*, Ed. Hasefer, București, 2001, p. 132.

<sup>11</sup> Moshe Idel, *Cabala – noi perspective*, Ed. Nemira, București, 2000, p. 230.

<sup>12</sup> Alexandru Șafran, “Texte alese din literatura mistică evreiască”, în *Înțelepciunea Cabalei*, ed. cit., p. 220-223.

<sup>13</sup> Cf. Moshe Idel - *Du langage talismanique dans la mystique juive*, Diogenè, No. 170, April-Juin, Paris, pp. 30-31.

<sup>14</sup> Alexandru Șafran, “Texte alese din literatura mistică evreiască”, în *Înțelepciunea Cabalei*, ed. cit., p. 224.

<sup>15</sup> Philip Birnbaum, *Encyclopedia of Jewish Concepts*, Hebrew Publishing Company, New York, 1995, pp. 599-600. (oferă o explicație succintă a acestui concept)

<sup>16</sup> Alexandru Șafran, “Texte alese din literatura mistică evreiască”, în *Înțelepciunea Cabalei*, ed. cit., p. 226-227.

<sup>17</sup> G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, Schocken Books, New York, 1961, pp. 229-230; *Cabala și simbolistica ei*, Ed. H

umanitas, București, 1996, pp. 19-20.

<sup>18</sup> Moshe Idel, *Hasidism între extaz și magie*, ed. cit., p. 289.

<sup>19</sup> Idem, pp. 302-303.

<sup>20</sup> Alexandru Șafran, “Texte alese din literatura mistică evreiască”, în *Înțelepciunea Cabalei*, ed. cit., p. 235-237.

<sup>21</sup> Idem, p. 237-239.

<sup>22</sup> Idem, p.239-241.

<sup>23</sup> Idem, pp. 259-260.

<sup>24</sup> Alexandru Șafran, *Cabala*, Ed. Univers Enciclopedic, București, 1999, p. 161.

<sup>25</sup> Citat și comentat în Sandu Frunză, *Iubirea și transcendența*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1999, p. 59.

<sup>26</sup> Alexandru Șafran, “Texte alese din literatura mistică evreiască” în *Înțelepciunea Cabalei*, ed. cit., p. 294.

<sup>27</sup> Idem, p. 295.

<sup>28</sup> Cf. Moshe Idel, *Hasidism între extaz și magie*, ed. cit., p. 173.

<sup>29</sup> Idem, pp. 175-176.

<sup>30</sup> 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.

<sup>31</sup> Alexandru Șafran, “Texte alese din literatura mistică evreiască” în *Înțelepciunea Cabalei*, ed. cit., pp. 288-289.

<sup>32</sup> Moshe Idel, *Hasidism între extaz și magie*, ed. cit., pp. 137-138.

<sup>33</sup> Alexandru Șafran, “Texte alese din literatura mistică evreiască” în *Înțelepciunea Cabalei*, ed. cit., p. 328.

<sup>34</sup> Idem, pp. 329-330.

<sup>35</sup> Idem, p. 331.

<sup>36</sup> Idem, p. 360.

<sup>37</sup> Idem, pp. 361-362.

<sup>38</sup> Cf. M. Idel, *Cabala – noi perspective*, ed.cit. p.246.

<sup>39</sup> Idem, pp. 270-271.

<sup>40</sup> Daniel C. Matt, *The Heart of Jewish Mysticism*, Harper, San Francisco, New York, 1996, p. 16.