

НАЦИОНАЛЬНАЯ АКАДЕМИЯ НАУК УКРАИНЫ
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ им. А. Е. КРЫМСКОГО

На правах рукописи

ТУРОВ ИГОРЬ ВИКТОРОВИЧ

УДК 94 (4) : 296.67

**РАННИЙ ХАСИДИЗМ:
УЧЕНИЕ И ЕГО СОЦИАЛЬНО-ИСТОРИЧЕСКИЙ
КОНТЕКСТ**

07.00.02 – Всеобщая история

Диссертация на соискание учёной степени
доктора исторических наук

Научный консультант
доктор исторических наук,
старший научный сотрудник
Бубенок Олег Борисович

Киев – 2013

Оглавление

Список сокращений	4
Введение	5
Глава 1. Степень изученности проблемы, источниковедческая база, методология и методы исследования	13
1.1. <i>Историография проблемы</i>	13
1.2. <i>Источники, использованные для написания диссертации</i>	42
1.3. <i>Метология и методы исследовани</i>	62
Глава 2. Ранняя история хасидизма: роль вероучения в становлении движения хасидов	77
2.1. <i>Устройство еврейской общины накануне возникновения хасидизма: институции и типы лидеров</i>	77
2.2. <i>Периодизация истории раннего хасидизма</i>	87
2.3. <i>Зарождение и развитие хасидского движения в XVIII – первой половине XIX вв.</i>	90
2.4. <i>Борьба приверженцев традиционного раввинского учения против хасидизма: 1772-1810 гг.</i>	112
Глава 3. Вклад хасидов в развитие раввинского учения о ритуальной практике иудаизма	123
3.1. <i>Обновление хасидами молитвенной практики традиционного иудаизма</i>	123
3.2. <i>Концепция изучения Торы в раннем хасидизме: традиция и нововведения</i>	143
3.3. <i>Роль покаяния в духовной практике раннего хасидизма</i>	165
3.4. <i>Учение хасидов об исполнении заповедей</i>	181

Глава 4. Развитие хасидами раввинского учения о некультовых аспектах богослужения и его использование для обоснования полномочий лидеров нового типа	202
<i>4.1. Учение хасидов о роли душевных качеств (мидот) в богослужении.....</i>	<i>202</i>
<i>4.2. Веселье и радость в вероучении хасидов.....</i>	<i>211</i>
<i>4.3. Роль практики единения имен божьих в вероучении хасидов.....</i>	<i>222</i>
<i>4.4. Роль разума в духовной практике раннего хасидизма.....</i>	<i>232</i>
<i>4.5. Развитие хасидами раввинского учения о роли силы воображения в духовной практике.....</i>	<i>250</i>
<i>4.6. Учение хасидов о лидерах нового типа цадиках: концепция бого-человеческого единства как способ обоснования власти совершенного праведника.....</i>	<i>267</i>
Глава 5. Учение основоположников хасидизма о движущих силах и цели истории еврейского народа.....	290
<i>5.1. Учение хасидов о влиянии деяний праведника на ход истории</i>	<i>290</i>
<i>5.2. Учение хасидов о мессианском избавлении</i>	<i>309</i>
Гл. 6. Хасидизм и еврейско-славянские отношения в XVIII – первой половине XIX вв.	339
<i>6.1. Влияние на хасидов учения христиан украинских и белорусских земель в XVIII – первой половине XIX вв.</i>	<i>339</i>
<i>6.2. Учение хасидов об отношении к иноверцам и его практическая реализация.....</i>	<i>371</i>
Выводы	393
Список источников и литературы.....	400

Список сокращений

АИЭА –	Архив института этнологии и антропологии им.Н.Н. Миклухо-Маклая РАН
ІРНБУВ –	Інститут рукопису Національної Бібліотеки України ім. В. Вернадського
НИАБ –	Национальный исторический архив Белоруси
ОЛЕАЭ –	Общество любителей естествознания, антропологии и этнографии
Р. –	ра́бби
РГГУ –	Российский государственный гуманитарный университет
ЦДІАК –	Центральний Державний Історичний Архів України, м. Київ
EAJS –	European Association for Jewish Studies
JJS –	Journal of Jewish Studies
JSJ –	Journal for the Study of Judaism
MA –	Master of Arts
PAAJR –	Proceedings of the American Academy for Jewish Research
PAN –	Polska Akademia Nauk
VOL. –	Volume
YIVO –	Yidisher Visnshaftlekher Institut
YMCA –	Young Men's Christian Association

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность темы. Во времена зарождения и становления хасидизма основной общественно-политической организацией восточно-европейского еврейства была религиозная община. В ней находили свою реализацию все те формы исторической деятельности, которые у большинства народов определялись формой государственного устройства, городского самоуправления, территориальной общинной организации и т.д. Евреи принадлежали к тому типу исторических сообществ, у которых отсутствовало разделение сфер бытия на религиозную и светскую. Все события жизни человека переосмысливались с точки зрения их роли в деле богослужения.

Соответственно, появление нового религиозного движения, каковым являлся хасидизм, заметным образом повлияло на образ жизни и историческую судьбу евреев Восточной Европы. Специфика учения этого движения относилась к числу наиболее значительных факторов, определяющих принципы общинного самоуправления и порядок повседневной человеческой деятельности.

Вопрос о том, какие именно концепции основоположников хасидизма оказали решающее влияние на исторические процессы, идущие в еврейском обществе, по сей день вызывает острые дискуссии в научном мире. Большинство ученых полагают, что учение хасидов, в первую очередь и главным образом, продолжает традиции, намеченные школами еврейской мистики античности и средних веков. Его влияние на общество определялось популяризацией тайных доктрин, ранее доступных лишь узким кругам образованной элиты. В то же время, согласно воззрениям ряда авторитетных исследователей, основой учения данного движения является талмудическое предание, средневековая раввинская дидактика, а также легенды простонародья. Специфика духовной практики, проповедуемой

основоположниками хасидизма, определялась проповедью служения Создателю в состоянии непрерывного душевного экстаза. Простота и доступность этого нового принципа богослужения привлекла к данному учению широкие массы верующих и позволила хасидам существенным образом преобразовать систему власти в еврейских общинах. Концепции средневековой мистики не играли в данном деле существенной роли.

Сосуществование в современной науке столь противоречивых воззрений на социально-исторический контекст учения раннего хасидизма свидетельствует о том, что его изучение остается актуальным. Следует отметить, что текстовое наследие лидеров данного движения исчисляется тысячами страниц. Поэтому все исследования, проводимые ранее, не задействовали всего возможного материала. Дальнейшая работа с ним позволяет вводить в научный оборот факты, на которые прежде никто не обратил внимания.

Кроме того, актуальность исследований социально-исторической значимости учения раннего хасидизма определяется тем, что вопрос его роли в развитии еврейско-славянских отношений является малоизученным. В научных трудах, посвященных данному движению, его становление и развитие рассматриваются главным образом в контексте различных направлений иудаизма. Возможность влияния на зарождающийся хасидизм воззрений соседей-христиан допускалась несколькими именитыми учеными, но они не осуществили обстоятельной разработки данной темы. Не многим лучше обстоит дело с проблемой специфики еврейско-славянских отношений в местах распространения хасидизма. В ряде научных публикаций упоминаются факты обращения христиан к хасидам за советом и помощью. Но анализ учения хасидов об отношении к иноверцам и его связь с вышеуказанными фактами никем ранее не проводился. Если учесть тот факт, что хасидизм зародился именно в украинских землях, то значимость вышеуказанных тем для отечественной науки становится вполне очевидной.

Актуальность настоящего диссертационного исследования определяется также и тем обстоятельством, что хасидизм по сей день остается одним из самых массовых и влиятельных движений ортодоксального иудаизма. В частности, в Украине большинство ортодоксальных иудейских общин возглавляются хасидским раввинами. Половина ортодоксальных евреев проживающих на сегодняшний день в США, Израиле и Канаде являются последователями хасидизма.

Поэтому анализ учения основоположников хасидизма имеет большое значение не только для развития иудаики, но и для взаимопонимания современных народов, принадлежащих к различным культурно-религиозным традициям.

Связь работы с научными программами, планами, темами. Настоящее диссертационное исследование было выполнено в рамках темы Института востоковедения им. А.Е. Крымского НАН Украины: «Религиозно-доктринальные тексты Востока: семантика и прагматика, рецепция и интерпретация» (государственный регистрационный номер: 0112U001950)

Цели и задачи исследования. *Целью* настоящей диссертации является изучение и анализ ключевых положений учения основоположников хасидизма и их влияния на ход социально-исторического развития еврейского общества Восточной Европы середины XVIII – первой половины XIX вв.

Достижение поставленной цели требует решения следующих *задач*:

- определить уровень научной разработки проблемы и проанализировать источниковедческую базу;
- выявить историю изменений в структуре общинного самоуправления евреев Восточной Европы, которые произошли под воздействием хасидского движения. Определить роль учения хасидов в этом процессе социально-исторического характера;
- проанализировать вклад хасидов в историю развития раввинского учения, определяющего культовые обязанности верующих;

- определить, каким образом ритуальные нововведения хасидов способствовали популярности их учения в различных слоях еврейского общества;
- выявить социально-исторический контекст развития хасидами раввинского учения средних веков о богослужении, ненормируемом религиозным законом;
- определить историческую роль учения хасидов о некультовых аспектах богослужения в формировании концепции лидеров нового типа с целью обоснования их власти над еврейскими общинами;
- проанализировать концепцию истории еврейского народа, разработанную основоположниками хасидизма;
- выявить социально-историческое содержание хасидского учения о мессианском избавлении;
- обосновать гипотезу о влиянии на хасидов учения и духовной практики христиан, проживающих в регионах распространения хасидизма. Выявить историческое значение этого влияния для успешного распространения хасидизма в еврейских общинах;
- определить сущность учения хасидов об отношении евреев к иноверцам. Сравнить данную позицию с воззрениями раввинских авторитетов прежних времен;
- показать влияние учения хасидов на развитие еврейско-славянских отношений в указанный период и выявить значение полученных результатов для исследования истории еврейского народа.

Объектом исследования является история еврейского народа, значительная часть которого проживала на территории стран Восточной Европы в XVIII – первой половине XIX вв.

Предметом исследования является религиозное движение хасидизм в период его возникновения и формирования, которое в значительной степени повлияло на характер повседневной деятельности и способ общественной организации евреев Восточной Европы в XVIII – первой половине XIX вв.

Территориальные рамки исследования ограничиваются землями, входившими в первой половине XVIII в. в состав Польско-Литовского королевства. Хасидизм зародился на Подолии и в течение нескольких десятилетий распространился на земли Правобережной Украины, Белоруссии, Литвы и Польши. После разделов Польско-Литовского королевства Россией, Австрией и Пруссией хасиды стали подданными этих держав, что, с течением времени, позволило их учению успешно распространяться в новых землях. Но в рассматриваемый нами период хасидизм был активен, главным образом, в вышеуказанных регионах.

Хронологические рамки исследования. Согласно современной историографии история хасидизма подразделяется на три периода: ранний (вторая половина XVIII – первая половина XIX вв.), классический (вторая половина XIX и до первой мировой войны) и современный (от начала первой мировой войны до нашего времени). В настоящей работе исследуется ранний период. В это время происходит зарождение и становление хасидизма. К концу указанного периода хасидское общество обретает тот социальный порядок, который во многом характерен для него по сей день. Более-менее четко обозначаются границы региона распространения нового религиозного движения, остающиеся неизменными вплоть до Первой мировой войны. Именно в этот период создаются основные положения учения хасидов, которые определяют специфику их мировоззрения. В еврейских общинах, традиционно имевших теократическое устройство, смена религиозной доктрины оказывала существенное влияние на дальнейшее историческое развитие общества. Вследствие этого исследование раннего периода истории хасидизма является одним из наиболее быстро развивающихся направлений современной иудаики.

Научная новизна полученных результатов заключается в том, что:

– на основании критического переосмысления существующих историографических работ и обстоятельного анализа источников, часть которых впервые введена в научный оборот, осуществлено комплексное

исследование содержания учения раннего хасидизма и его социально-исторического контекста;

– разработана новая концепция сочетания основоположниками хасидизма учений двух соперничающих раввинских группировок, одна из которых опиралась на тексты талмудического корпуса и их средневековые комментарии, а другая – на мистические доктрины каббалы. Полученные результаты позволили по-иному переосмыслить роль и место хасидизма в истории раввинистического иудаизма;

– обстоятельно изучен ранее малоисследованный вопрос роли учения хасидов о ритуальной практике иудаизма. Было установлено, что предлагаемая хасидами обрядовая практика и ее теоретическое осмысление являлись в равной мере привлекательными как для малограмотного простонародья, так и для сословия знатоков сакральных текстов. Данное обстоятельство, не отмеченное в предшествующих научных разработках проблемы, являлось одним из важнейших факторов, обеспечивших успешное распространения данного движения;

– впервые был проведен комплексный анализ учения хасидизма о некультовых аспектах богослужения, учитывающий все его основные положения. Это позволило выявить новые аспекты концепций, обосновывающих всеобъемлющую власть лидеров хасидов – цадиков – над своими последователями;

– Впервые исследован вопрос учения хасидов о целях и движущих силах истории еврейского народа и отмечена его роль в поддержании нового порядка управления еврейскими общинами, установленного хасидами. Разработка данной проблематики показывает, что основоположники хасидизма интерпретировали ключевые события прошлого еврейского народа на основании современных им реалий;

– впервые было установлено, что учение хасидов о мессианском избавлении отображало установленный лидерами данного движения общественный порядок;

- впервые обстоятельно исследован вопрос о влиянии на учение основоположников хасидизма духовной практики православного христианского населения украинских и белорусских земель;
- впервые было подвергнуто анализу учение основоположников хасидизма об отношении евреев к иноверцам. Полученные результаты позволяют говорить о том, что социально-историческое содержание учения лидеров хасидизма не ограничивалось лишь еврейским обществом. Оно оказало существенное влияние и на специфику развития еврейско-славянских отношений.

Практическое значение диссертационной работы заключается в том, что результаты настоящего исследования в дальнейшем могут использоваться при написании обобщающих работ по истории и культуре народов Украины и сопредельных стран Восточной Европы. Выводы и приведенные в работе материалы представляют интерес для историков-востоковедов, религиоведов, этнологов, культурологов и для всех тех, кто занимается исследованием в сфере богословия и духовной практики. Немаловажным является значение настоящей работы для исследователей, занимающихся вопросами истории и культуры евреев Восточной Европы, а также вопросами их отношений со славянским окружением. Материалы данной диссертации могут быть полезны при подготовке университетских курсов, посвященных истории и культуре народов Украины, Восточной Европы, сравнительному религиоведению и культурологии. Результаты настоящего исследования уже были использованы автором при подготовке университетских курсов: «Введение в историю евреев: от древности до нового времени» и «Введение в еврейскую цивилизацию».

Личный вклад соискателя. Все научные публикации, отображающие основное содержание диссертации, были выполнены диссертантом самостоятельно.

Апробация результатов диссертации. Международная конференция по иудаике UCL колледжа (Лондон, 29 августа – 3 сентября, 2004 г.);

Конференція РГГУ – Мифы в єврейській традиції(Москва, 28–29 декабря 2004 г.); XIV Всемирный конгресс иудаики (Иерусалим, 31 июля – 4августа 2006 г.); VIII Международный конгресс европейской асоциации иудаики (Москва, 23 – 27июля 2006 г.) Четырнадцатая ежегодная международная конференция по иудаке (Москва, 30 января – 1 февраля 2007г.); XI Сходознавчі читання А.Ю. Кримського (Киев, 7–8 июня 2007 г.) Пятнадцатая международная ежегодная конференция по иудаике (Москва, 29 – 31 января 2008 г.); Шестнадцатая международная ежегодная конференция по иудаке (Москва, 3 – 5 февраля 2009 г.); 40-Th Annual Conference of the Association for Jewish Studies (Washington, December 21 – 23 2008г.); Семнадцатая международная ежегодная конференция по иудаке (Москва, 2 – 4 февраля 2010г.);XIV сходознавчі читання А. Кримського (Киев, 13 – 15 мая 2010г.); Конференція національного університету «Острозька Академія»: Проблема релігійної толерантності в сакральних традиціях авраамічних релігій (Острог, 2 июня 2011 г.); XV сходознавчі читання А. Кримського (Киев, 20 – 21 октября 2011г.); Девятнадцатая международная ежегодная конференция по иудаке (Москва, 29 – 31 января 2012 г.); Двадцатая международная ежегодная конференция по иудаке (Москва, 3 – 5 февраля 2013 г.).

Публикации. Основные положения и выводы диссертации изложены в 35 публикациях, 1-на из которых авторская монография, 22-е статьи в сборниках, которые входят в перечень специальных изданий по истории, 1 раздел коллективной монографии, 1 энциклопедическая статья , 5 статей в специальных зарубежных научных изданиях и 5 публикаций в материалах конференций.

Глава 1. Степень изученности проблемы, источниковедческая база, методология и методы исследования

1.1. Историография проблемы

В существующих на сегодняшний день исследованиях истории раннего хасидизма основное внимание уделяется специфике учения данного движения и его роли в качестве фактора, преобразующего социально-исторические реалии еврейского общества данного периода. Особый интерес ученых к данной теме объясняется тем обстоятельством, что ранний этап истории вышеуказанного религиозного движения мало освещен в исторических источниках классического типа: нарративных описаниях, хрониках, архивных документах и т. д. Подобного рода свидетельства в значительном количестве существуют начиная со второй половины XIX в. и вплоть до наших дней. В то же время именно ранний период наиболее богат произведениями хасидских авторов, излагающих основы их учения. Хотя данные тексты посвящены, главным образом, вопросам теологии и духовной практики, они, тем не менее, являются ценным материалом для исторических исследований. Объясняется это тем, что в период зарождения и распространения хасидизма еврейское общество в мире вообще и в Восточной Европе в частности было лишено какой-либо государственности.

Все события социально-политического характера, являющиеся основной тематикой исторического исследования, происходили в самоуправляемых религиозных общинах. Религиозное руководство определяло мировоззрение людей и регулировало все дела общественной жизни. Главной опорой власти была вера людей в незыблемость положений традиционного учения.

Вследствие этого, появление нового религиозного движения, пересматривающего традиционные ценности, было для еврейского народа, проживающего в указанных регионах, событием исключительной

исторической важности. Руководствуясь такого рода соображениями, основоположник научного хасидоведения Ш. Дубнов при написании своего исследования по истории данного движения основное внимание уделил учению хасидов и его социально-историческому контексту.

Согласно его воззрениям, успешное распространение этого религиозного движения в сообществе евреев Восточной Европы объясняется, в первую очередь, соответствием содержания их проповеди чаяниям широких масс еврейского народа. Традиционный раввинизм слишком много внимания уделял разработке религиозного Закона, оставляя без надлежащего внимания духовные устремления верующих. Волнующие людей вопросы о смысле служения Создателю посредством исполнения многочисленных заповедей, о путях обретения счастья, покоя и уверенности в завтрашнем дне, хранители Священного Предания игнорировали [389, с. 23–24]. Такое положение вещей было результатом социально-экономического и духовного кризиса еврейского общества, вызванного войнами и погромами, начавшимися в 1648 г. и продолжавшимися вплоть до времени возникновения исследуемого религиозного движения [389, с. 8–18]. Иной была позиция основоположников хасидизма. В их проповеди умело сочетались призывы к радикальному духовному обновлению и верности традиционным ценностям. Во главу угла они ставили не букву, а дух священных писаний, пребывающий в сердце человека. Не формальное исполнение предписаний, но искреннее чувство играет решающую роль в деле богослужения [389, с. 2–5]. Именно на него, в первую очередь, откликается Создатель, наделяя верующих изобилием своих благ. Господь пребывает всюду. Он близок и доступен для людей [389, с. 52–55]. Верующим, знающим об этом, надлежит пребывать в непрестанной радости [389, с. 56]. Тем, кто осознают свою ущербность и неспособность удерживать долгое время правильное настроение, не следует отчаиваться. Совершенные праведники (цадики) являются посредниками между Богом и избранным Им народом. Они устраняют все недостойное, и обращают всякое устремление

человека ему во благо. Это учение, чуждое традиционному иудаизму, низвело религию евреев с небесных сфер в мир дольний, «сделало ее доступной для среднего человека, и даже для простолюдина, что позволило хасидизму привлечь широкие массы, пробудить революцию в глубинах их душ, оживить дух новыми надеждами» [389, с. 3]. При этом, согласно Дубнову, хасидизм не стремился изменить основы еврейского Закона [389, с. 3]. Преобразиться должен был только внутренний мир человека. Программу духовного обновления, предлагаемую основоположниками хасидизма, Дубнов оценивает положительно, но, отмечает он, к концу раннего периода истории данного религиозного движения ее практическая реализация стала сходиться на нет. Все выродилось в примитивный культ всемогущих чудотворцев, имеющих неограниченную власть над своими последователями [389, с. 37–38, 178–188]. Данная романтическая трактовка особенностей истории раннего хасидизма была отвергнута исследователями последующих поколений. Кроме того, анализ Дубновым места учения хасидов в истории развития раввинистического иудаизма отличается крайней поверхностностью. Тем не менее, следует отметить, что его монография о раннем хасидизме по сей день является примером наиболее обстоятельного и подробного исследования учения данного движения в его социально-историческом контексте.

Важную роль в дальнейшем развитии исследований, касающихся учения хасидизма сыграли труды М. Бубера, многие концептуальные положения которых используются учеными по сей день. Он утверждал, что историческая значимость деятельности Бешта и его последователей заключается в радикальном преобразовании ими господствующего в еврейском обществе мировоззрения. Преобразование это осуществилось посредством преобразования теоретических положений средневековой мистики в своеобразную философию жизни, протекающей в непрерывном диалоге с Создателем. Не тайные знания, но надлежащее настроение, мировосприятие и образ повседневного действия более всего занимают

основоположников хасидизма [365, с. 22–42]. Согласно их учению, Господь сошел в этот мир и воплотился во всех его явлениях. Читая священные книги, исполняя заповеди, занимаясь будничными заботами или общаясь с другими людьми, мы всегда имеем дело с Ним [365, с. 97–107]. Но человеку, осознающему такое положение вещей, не следует предаваться аскетизму и самоотречению. Ему надлежит в равной мере почитать свое тело и дух, ощущать себя воплощением святого Писания [365, с. 67], памятовать о безмерной любви Творца, и всякий раз заново переживать обещанное пророками избавление [365, с. 68]. Развивая свою мысль, Бубер отмечает существенное сходство учений хасидизма и дзен-буддизма. Лидеры обоих этих религиозных движений умели видеть глубочайший мистический смысл во всяком обыденном будничном деянии, почитая его превыше абстрактного умствования. В качестве характерного примера Бубер приводит притчу о некоем ученике, который не мог во время молитвы отвлечься от посторонних мыслей. Учитель посоветовал ему пожить у р. Авраама Хаима из Злочева, арендатора корчмы. Ученик долго наблюдал за тем, как рабби живет и не находил в его поступках ничего особенного. Он знал обо всем, кроме того, что делает хозяин вечером, после ухода гостей, и рано утром, до их прихода. Наконец он осмелился и спросил об этом. Авраам Хаим ответил ему, что вечером он тщательно вытирает всю посуду, а поскольку за ночь может накопиться пыль, утром он делает это снова. Когда ученик вернулся к своему наставнику и рассказал обо всем, тот ответил ему: «Теперь ты знаешь, что тебе должно делать». В преданиях дзен-буддистов также содержится рассказ об ученике, который обратился с вопросом к наставнику, как достичь совершенства. Учитель спросил его, ел ли он сегодня. Получив положительный ответ, учитель сказал далее: «тогда почисть посуду». И в этот момент ученик обрел просветление [365, с. 137]. Бубер отмечает, что хотя в приведенных притчах мытье посуды символизирует духовное деяние, смысл сказанного этим не исчерпывается. Не менее важным является содержащееся в них предписание делать все с предельной концентрацией

внимания, на пике душевных сил, не взирая на то, что происходящее представляется обыденным и несущественным. В подтверждение правоты своих выводов Бубер упоминает рассказ о великом цадике из Коцка. Когда он умер, а паломники стали спрашивать, что для него было важнее всего, ученик рабби ответил: «Во всякое время, всякое дело, которым он занимался в этот час». Похожие высказывания встречаются также и в буддийских текстах [365, с. 137]¹.

Невзирая на многочисленные сходства, Бубер отмечает, тем не менее, существенные различия между двумя учениями. Наставники дзен-буддизма видят в простых вещах средство постичь нечто высшее, не выразимое абстрактными терминами. Для хасидов, напротив, всякая вещь сама по себе ценна, ибо является средоточием божественной сущности [365, с. 144]. Хасидизм не отрицает традиционные ценности иудаизма, включающие общинную организацию и грядущее историческое избавление. Он лишь по-новому переосмысливает их, одухотворяя каждое мгновение жизни верующего [365, с. 65–66]. Радикальное изменение отношения к жизни повлекло за собой изменение ее уклада, в том числе существующего социального порядка. Многие евреи подчинились руководству лидеров нового типа – цадиков. Последние, согласно бытующим в народе верованиям, умели на практике реализовывать вышеописанные идеалы в каждое мгновение своей жизни. Именно это умение, а не приписываемая им способность творить чудеса, по мнению Бубера, обеспечивало их безграничную власть над последователями [365, с. 17–20].

Несмотря на очевидный налет романтизма, концепция Бубера представляет определенную ценность для исторического исследования. Соответствие образа жизни правящей элиты провозглашаемым ею идеалам является залогом стабильности всякого общества. Особенно четко действенность данного фактора проявляется в социальных образованиях, где

¹ Относительно дальнейших сопоставлений учений хасидизма и дзен-буддизма, приведенных Бубером, см. [365, с. 138–144].

господствует вера в соответствие существующего порядка священным предписаниям, дарованным свыше. Примером такого сообщества, безусловно, является движение хасидов. Поэтому в исследовании его истории выявление принципов обоснования устройства богоугодной власти относится к числу первостепенных задач. Но многие исследователи, включая ближайших учеников, критиковали Бубера за однобокий подход к разработке данной проблемы. К числу последних принадлежал основоположник науки о еврейской мистике Г. Шолем. В первую очередь Шолем отмечал неаккуратность своего учителя в выборе источников. Основное внимание Бубер уделял сборникам хасидских притч и легенд. Но эти тексты, согласно мнению Шолема, при всей их дидактической важности, недопустимо ставить в один ряд с собраниями проповедей цадиков и их приближенных. Именно этот корпус текстов, созданный правящей элитой, содержит изложение подлинных основ вероучения хасидов, опирающегося на еврейскую мистику прежних времен [735, с. 368–370]. Исследование произведений такого рода позволяет Шолему заключить, что теология Бешта и его последователей была во многом схожа с воззрениями известного каббалиста XVI в. Исаака Лурии Ашкенази. Согласно учению Лурии, в начале сотворения мира произошла великая катастрофа, вследствие которой искры предвечного божественного света пали в бездну, где их пленили силы материи. Глубинный смысл святого служения заключается в освобождении этих частиц божества, и вознесении их к первоисточнику всего сущего. Интерес хасидов к явлениям окружающего их мира объясняется не своеобразной, созданной ими философией жизни, а тайными знаниями, содержащимися в мистической традиции [735, с. 371–374]. Всякая материальная вещь была интересна для хасидов постольку, поскольку она содержала в себе нечто божественное, потустороннее. Такое положение вещей побуждало их проповедовать отрешенность от мира сего. Р. Дов Бер Магид из Межирича учил, что всякая материальная мысль о любви, красоте и прочих совершенствах земных, проистекает из мира высшего. Мудрый понимает это

и поэтому стремится посредством такого помысла прилепиться к его высшему первоисточнику, таким образом освобождая себя от власти материального. Не следует довольствоваться малой частью, имея возможность обрести целое. Согласно Шолему, хасидские проповеди содержат великое множество подобных наставлений [735, с. 375].

Поскольку существование всего материального обеспечивается пребывающими в нем искрами предвечного света, то их освобождение ведет к разрушению этого мира. Основоположники хасидизма осознают такую перспективу. Р. Зеев Вольф из Житомира передает рассказ р. Исраэля Баал Шем Това: «Однажды спросил я мудрейшего в нашем поколении относительно молитвы: “Как ты ведешь себя и куда направлена мысль твоя во время молитвы?”. Ответил он: “Я связываю себя со всеми аспектами жизненной силы творений, ибо во всякой сущности приходящей во всякое творение должна быть жизненная сила божественного изобилия. Я связываю себя с ними, дабы произвести речь перед Господом и дабы возшло прошение мое в глубины высей высот”. Сказал я ему: “Если так, то ты разрушаешь мир, ибо ты вытягиваешь из них жизненную силу дабы вознести и поднять ее ввысь. Творение же остается без жизненной силы”. Ответил он: “Возможно ли, что я, в силу той ступени, которой связан я с ними, могу вытянуть из них жизненную силу ввысь?”. Ответил я: “Если так, согласно словам твоим, то польза от твоей молитвы чрезвычайно мала, ибо не веруешь, что когда ты произносишь молитву, то способен ты вознести их жизненную силу”». Далее Бешт поясняет в чем секрет этой, казалось-бы неразрешимой дилеммы. «Только в тайне движения туда-сюда заключена глубинная суть происходящего». То есть, из творений следует извлекать их жизненную силу и сей же миг возвращать ее обратно [735, с. 376]. Шолем отмечает, что подобный образ мысли не совместим с концепцией Бубера о привязанности хасидов ко всему материальному. Они не допускают уничтожения мира сего, но душа их устремлена совсем в иные сферы. Их отрешенность от творения

не исключительный случай, а дело, возобновляющееся каждое мгновение [735, с. 376].

Шолем соглашается с утверждениями Бубера о важности личностного аспекта богослужения в учении хасидов, но не видит в этом сколько-нибудь существенного нововведения. Данная идея была заимствована из Лурианской каббалы, где говорится о том, что всякий верующий возносит те искры, которые связаны с корнем его души, пребывающим в божественном мире [735, с. 380].

Рассматривая социально-историческое значение учения хасидов, Шолем отмечал в первую очередь, что последователям Бешта удалось в известной мере успокоить мессианские волнения, потрясающие еврейское общество в период непосредственно предшествующий возникновению рассматриваемого религиозного движения. Благодаря успешному распространению вышеописанных идей в обществе, люди утрачивали интерес к традиционной концепции политического избавления, целиком сосредоточившись на повседневной практике освобождения частиц плененного божественного света. Исполнение своих чаяний они теперь связывали не с грядущим историческим избавлением, а с божественной милостью, проявляемой по отношению к ним в награду за надлежащим образом осуществляемое святое служение [311, с. 406–411]. Лидеры нового религиозного движения провозглашали себя гарантами успешности регулярно возобновляемых контактов верующих с Создателем. Оценивая вероучение хасидов в целом, Шолем отмечал, что Бешт и все его последователи, за исключением р. Шнеура Залмана из Ляд, не внесли ничего нового в каббалистическую мысль [31, с. 418]. Своеобразие нового религиозно-мистического движения заключалось в специфических отношениях между ученой элитой и простонародьем. Подвижники, достигшие высокой ступени духовного развития, вместо того чтобы, как это было принято, хранить свои тайны, приобщали к ним всех желающих. В общине последователей, созданной таким праведником, основополагающим

стал принцип следования во всем его примеру. Этим людям уже не нужна была каббала. Целью их жизни стало подражание нравственно-этическим совершенствам наставника, что обязывало последнего переориентировать свою проповедь сообразно существующим запросам общества [311, с. 421]. Таким образом, хасиды приобщали широкие массы верующих к традициям, характерным для мистических братств, доступ в которые ранее был открыт лишь для немногих посвященных².

Г. Шолем был первым исследователем, рассматривающим проповедуемые хасидами ценности социально-исторического характера в контексте развития еврейских мистических учений. Согласно его воззрениям, концепции тайного учения, переосмысленные сообразно потребностям текущего момента и взятые на веру широкими массами верующих, являются важнейшим фактором, определяющим историю еврейского народа вообще и хасидизма в частности. Принципам исследования, сформулированным Шолемом, следовало подавляющее большинство ученых, занимающихся историей хасидизма в 60-х–80-х годах XX в. Все они разделяли описанную ранее концепцию о стремлении хасидов преобразовать еврейское общество Восточной Европы в одно большое мистическое братство и приучить людей больше думать не о мессианском избавлении, а о повседневном служении Создателю в благочестивом экстазе. Разногласия вызывали лишь вопрос о том, какие положения проповеди следует признавать основополагающими, оказывающими решающее влияние на историю движения, а какие второстепенными, не имеющими существенного общественного значения.

Ближайшая ученица Шолема Р. Шац-Уффенгеймер, придерживалась мнения, что хасидская проповедь являет собою парадоксальное сочетание призывов к активным действиям во имя исправления несовершенного мира и наставлений, требующих абсолютного отречения от собственной воли, дабы стать послушным орудием в руках Создателя. Прояснение глубинного смысла этого противоречия является первостепенной задачей в деле

² Статья об уставе братств.

исследования вероучения Бешта и его последователей [710, с. 18–20]. Лидеры хасидов говорят о необходимости освобождения плененных искр божественного света посредством богоугодных деяний, что, безусловно, требует от верующих определенной активности. Но, в то же время, они постоянно отмечают, что это побуждение проистекает от самих этих искр, находящихся в душе человека. Таким образом, пассивное повиновение предшествует всякой активности [710, с. 18–20]. Фундаментальным положением хасидской проповеди является призыв к самоотречению и слиянию с божественным *айн* (ивр. «ничто»). Речь здесь идет о той сокровенной сущности божества, которая, согласно учению каббалистов, чужда какой-либо предметности. Она порождает наделенные качествами атрибуты Создателя, но сама не может быть заключена в какую-то форму. Приближаясь к этому великому ничто, верующий утрачивает собственное «Я» [710, с. 23–31] и обретает блаженное состояние отрешенности от всего того, чье существование обусловлено. Одним из характерных примеров, подтверждающих истинность такого положения вещей, является следующее высказывание: «Тот, кто желает достичь цели моей, тот перед молитвой должен совершенно отрешиться от материального, ибо в нем (материальном) он конечен и ограничен. Да приведет он себя к ступени небытия *эйн* (ивр. буквально – «нет»), которая суть бесконечность. Да обратит человек все устремления лица своего к одному лишь Создателю, а не к сущности какой либо вещи или части ее. Этого не возможно достичь если не приведет он себя к ступени *эйн*, чтобы его будто-бы вовсе не стало. И когда его совсем не станет (*эйно клаль*), он не сможет обращаться к какой либо вещи из вещей мира сего. Да обратится человек к одному лишь создавшему его Господу. Наверное, об этом вели речь древние, предписывая перед молитвой произносить стих: «Господь, отвори уста мои» (Пс. 51:17). Мы просим Его, Благословенного, чтобы «уста» (*сфатаим*), что означает границу и побережье, как, например, говорят берег (*сфат*) реки³, и это означает

³ На иврите слово *сафа* обозначает уста, язык, речь, берег и край чего-либо.

материальное, Он «отворил». То есть, чтобы Он развязал путы и цепи материальности, дабы совлечь их и прилепиться к *эйн*» [710, с. 29].

Р. Шац-Уффенгеймер утверждала, что согласно воззрениям хасидов человек не может гармонично сочетать единение с Господом и с сотворенным им миром [710, с. 31]. Вследствие этого все силы души и разума верующего надлежит устремлять к одному лишь Создателю вплоть до полного отречения от своего собственного существования [710, с. 30–31]. Такое положение вещей свидетельствует о близости основных положений учения Бешта и его последователей идеям христианского квиетизма. Квиетисты проповедовали безмерную покорность Божьей воле, способной проявиться в каждом человеке. Для достижения этой цели ему надлежит искоренить свои вожеления и удалиться от мирских соблазнов. Отрешенность от собственного «Я» позволяет верующему стать праведным орудием в руках Вседержителя и насладиться истинным созерцанием божества в себе [710, с. 21–22].

Последовательно рассматривая наставления основоположников хасидизма, касающиеся всех возможных аспектов богослужения, Шац-Уффенгеймер, находит в каждом из них подтверждение своей гипотезы [710, с. 54–168]. В отличие от Шолема, Уффенгеймер не сводит учение хасидов к попыткам социальной адаптации абстрактных идей средневековой каббалы. Она обнаруживает в проповедях Бешта и его последователей новую концепцию, изначально созданную для практических целей перевоспитания восточноевропейского еврейства. Концепция эта более близка по духу христианскому квиетизму, нежели традиционному раввинскому учению. Проповедь основоположников хасидизма, согласно их мнению, приучала людей принимать любые реалии общественной жизни спокойно и отрешенно. Все их силы должны были быть обращены на созерцание божества, проявляющего себя в человеческой душе во всякое мгновение его жизни. Таким образом, историческая роль хасидизма заключалась не столько

в преобразовании социальных реалий, сколько в изменении отношения к ним.

Концепция проповеди основоположниками хасидизма ценностей пассивного мировоззрения была поддержана другим учеником Г. Шолема Й. Вайсом. Его гипотеза была в целом схожа с той, которую мы описали ранее [789, с. 69-95].

Схожим образом описывала влияние хасидского учения на еврейское общество известная исследовательница Р. Элиор, принадлежащая к школе Г. Шолема. Но, в отличие от Шац-Уффенгеймер, в ее исследовании произведений хасидских авторов основное внимание уделяется проблеме переосмысления последователями Бешта концепций теософской каббалы. Согласно ее воззрениям, все рассуждения средневековых мистиков о сущностях горнего мира были истолкованы хасидами как речения о пребывании божества во всем сущем. Учение о Боге, имманентном миру, является краеугольным камнем хасидской проповеди [398, с. 107–114]. При этом существенное внимание в ней уделяется традиционной для еврейской средневековой мистики диалектике отношений между сокрытым, непостижимым и неопишуемым началом всего сущего, называемым небытием *айн* (ивр. «ничто»), и проявленным наделенным атрибутами божеством, связанными с явлениями мира сего именуем *еш* (ивр. «сущее»). Проявление Создателя в творении реализуется посредством процесса перехода *айн* в *еш*. Возвращения божества в свое первоначальное состояние, напротив, означают обращение *еш* в *айн* [407, с. 142]. Понимаемые таким образом *еш* и *айн* обуславливают друг друга и зависят друг от друга. Видимое глазом *еш* существует лишь в силу своей укорененности в божественном *айн*. Но божественное *айн* может проявиться в материальном только благодаря ограничению, которое на него налагает *еш* [407, с. 142–143]. Такое положение вещей обязывает человека, в свою очередь, видеть во всяком явлении, с которым он имеет дело, репрезентацию сокрытого священного небытия и по мере сил приобщаться к нему. Единение

с *айн* является первоосновой и высшей ступенью святого служения [407, с. 143–149]. «Самое главное – чтобы взошел он (человек) на ступень *айн*, которая включена в Эйн-Соф⁴. Благословен Он, и упразднил для себя всякую реальность на самом деле» [173, с. 61]⁵. «Целью Торы и мудрости является достижение *айн* и ничто в помыслах, речах и делах. И да полагает человек себя как *айн*. «И мудрость из *айн* произошла» (Иов 28:12). И *айн* суть корень, из которого главным образом простирается скромность и смирение... Ибо *айн* соединяет вещь с ее противоположностью» [111, с. 16]⁶.

Верующему надлежит со всей возможной активностью стремиться к единению с первоисточником всего сущего. Но в отношении к наблюдаемым реалиям мира сего ему следует придерживаться пути пассивного созерцания [407, с. 152–153].

Успех распространения хасидизма Элиор объясняет умелым использованием его основоположниками концепций теософской каббалы. Учение каббалистов было почитаемо в еврейском обществе Восточной Европы. При этом считалось, что его знание и практическое использование доступно только надлежащим образом подготовленной элите. Бешт и его последователи излагали доктрины тайной науки популярно, доступно для широкой аудитории, и разработали на их основе комплекс предписаний, рекомендуемый всякому верующему, независимо от уровня его образования [407, с. 12–25].

Значимость работы Элиор заключается, в первую очередь, в обосновании ею тезиса о решающей роли фактора следования традиции в деле успешного распространения хасидизма. Тезисно схожие взгляды о содержании учения хасидов были изложены уже Шоломом. Но он не уделил надлежащего внимания причинам благосклонного отношения к новому движению широких масс верующих.

⁴ Эйн-Соф (ивр. буквально «нет предела», «бесконечность») – название, данное в Каббале трансцендентному божеству в его чистой сущности.

⁵ См. об этом [407, с. 145–146].

⁶ См. [407, с. 146].

Схожим с Элиор путем в исследованиях учения хасидизма и его социально- исторического контекста идет ученик Г. Шолема проф. Й. Дан. В своих работах он отмечает, что для основоположников хасидизма был характерен интерес к переживанию человеком опыта общения с высшими сущностями, а не отвлеченным теоретическим знаниям теософских истин. В числе наиболее ярких примеров подобного отношения к делу Дан приводит слова известного хасидского автора раннего периода р. Мешулама Фейбуша Геллера: «Слышал я из уст святых учителя нашего р. Менахема Мендела (из Перемышлян), благословенна его память, что тайным называется то, что невозможно объяснить ближнему своему, подобно тому, как вкус еды невозможно объяснить человеку, который ее никогда не пробовал. И невозможно объяснить это никакими словами, потому называется это тайным. Такова суть любви к Создателю и страха перед Ним, ибо невозможно объяснить ближнему какова она любовь в сердце, и это называется тайным. Но касательно того, что многие называют тайным мудрость каббалы, спросим себя, каким же образом она тайная? Всякий, кто желает изучать ее – книга перед ним. А если ему непонятно, значит, он невежа и для такого человека *гемара*⁷ и *тосафот*⁸ тоже будут называться тайными. Сущность тайн, содержащихся в Зогаре и писаниях Ари⁹, благословенна его память, заключается в *двекут* (ивр. «прилеплении») к Создателю. Они для тех, кто удостоился прилепления и созерцания высшей колесницы, как, например, Ари, да пребудет память о нем в жизни мира грядущего, для которого сияли тропы небесные, и он постоянно обходил их глазами разума его» [116, с. 122a]. Приобщение к высшим тайнам божественного мира, как видно из сказанного, осуществляется посредством искреннего переживания любви и страха. Сами по себе знания многомудрой терминологии каббалистов не обеспечивают ожидаемого мистического опыта. Человек, используя в духовной практике изречения каббалистов,

⁷ Комментарий и анализ текста Мишны мудрецами III–VI вв. н.э. В средние века термин *гемара* стал употребляться в качестве наименования Талмуда.

⁸ Школа средневековых комментаторов Талмуда.

⁹ Наименование выдающегося каббалиста XVI вв. р. Исаака Лурии.

может и не понимать их смысла. Такой опыт доступен для каждого, даже для тех, кто с трудом понимает общеизвестные поучения Талмуда [373, с. 131–154]. В тоже время использование хасидами в проповедях фрагментов произведений авторитетных каббалистов свидетельствовало об их верности традиции. Исполнение указаний последователей Бешта позволяло широким массам верующих приобщиться к ранее закрытым для них сферам святого служения и быть при этом уверенными, что значимость их деяний превосходит все мыслимые достижения раввинской элиты прежних времен [373, с. 150–154].

Начавший свою деятельность в конце 80-х годов прошлого века известный исследователь хасидизма проф. Э. Эткес в своих трудах продолжал традиции школы Г. Шолема. Он, в целом, соглашается с мнением Элиор относительно преобладания в хасидской проповеди идеи имманентности божества миру, в котором мы пребываем. В то же время Эткес считает, что речения средневековых каббалистов о сакральной иерархии играют в учении Бешта важную дидактическую роль. Связано это с угрозой данного учения существующему общественному порядку. Если все уверуют в безмерную близость Создателя, это может пошатнуть веру людей в установленную систему богослужения. Представления о трансцендентном Боге, напротив, приучают человека к надлежащей дисциплине, невзирая на то, что они искажают истину [417, с. 37–47; 423, с. 146–147]. Поэтому сам Владыка вселенной поддерживает эту благотворную иллюзию. «Господь благословенный наполняет всю землю славой своей. Нет места, где бы Его не было. Во всяком месте, где пребывает человек, там пребывает и Его Слава. Если так, то зачем же Он принимает молитвы от ангелов, преходящих из одного небесного чертога в другой? Следует сказать: “Святой, да будет Он благословен делать это, чтобы казалось человеку, что Он далек, тогда человек будет стараться, чтобы приблизиться”» [423, с. 147; 33, с.8]. Опираясь на подобные высказывания, Эткес утверждает, что основоположники хасидизма в своих проповедях стремились соблюсти

определенный баланс между революционными идеями каббалистов, подвергающими сомнению господствующую систему ценностей и теми суждениями мистиков, которые, напротив, стремились ее укрепить [423, с. 146].

Следует отметить, что наряду с описанной нами ранее тенденцией исследовать учение хасидов в свете развития им концепций и духовной практики еврейской мистики средних веков, существовала и иная, ставящая во главу угла продолжение последователями Бешта традиций раввинской дидактической литературы. Наиболее значительным представителем данного направления является проф. М. Пьекаж, посвятивший исследованию воззрений основоположников хасидизма, помимо многочисленных статей, четыре монографии [642; 646; 647; 650]. Его труды впечатляют обилием приведенного материала и обстоятельностью знания автором раввинской письменности разных времен. Опираясь на многочисленные факты, Пьекаж утверждает, что наставления лидеров хасидов раннего периода схожи по своему содержанию и речевому оформлению с высказываниями на соответствующую тему, приведенными в широко распространенных сборниках раввинских поучений о благочестии, составленных в XVI–XVIII вв. Основоволожники хасидизма не стремились к какому либо новому переосмыслению каббалистических доктрин. Встречающиеся в речениях Бешта и его последователей каббалистические мотивы были характерны для нравоучительных писаний ученых Торы того времени. Они никоим образом не указывают на существование специфической духовной практики хасидских общин. В этом вопросе Пьекаж отмежевывается от позиции Г. Шолема и его учеников [646, с. 102–103]. Он отвергает также гипотезу Вайса и Уффенгеймер о пассивном характере мистики хасидов [646, с. 29–30, 99–103].

Главным новшеством, привнесенным хасидами в еврейский мир, является институт цадиков [642, с. 392; 646, с.178]. Безмерное доверие верующих к лидерам такого рода наделяло их огромными возможностями. Но труды известных лидеров-праведников свидетельствуют, что их

волновали главным образом вопросы нравственного совершенствования прихожан [642, с. 320; 646, с. 153–154]. Краеугольным камнем их проповеди был призыв к благочестивой жизни, основанной на чистоте помыслов и глубоком искреннем чувстве [642, с. 242]. В данном отношении наблюдается некоторое сходство воззрений Пьекажа и Бубера. Правда, в отличие от известного философа, рассматриваемый нами исследователь не разделяет идеи особого отношения хасидов к миру вещей. Однако, подобно Буберу, он подчеркивает исключительную важность для них обстоятельного внутреннего переживания явлений, ставших в религиозной жизни современного им общества обыденными¹⁰.

Известный исследователь хасидизма Я. Хасдай придерживается схожих с Пьекажем взглядов. Он особо отмечает, ссылаясь на соответствующие цитаты, что лидеры хасидов считали недопустимым открывать непосвященным тайное учение мистиков. Они также откровенно высказывали опасения, что распространение идей мистиков может привести к опасным для существующего порядка возмущениям в обществе [812, с. 240–250]. Позиция профессора З. Гриса, возглавляющего исследования хасидизма в Беер-Шевском университете, во многом близки позиции Пьекажа и Хасдая.

Его исследования показывают, что в ранний период истории данного религиозного движения основным источником информации об его учении были не тексты, а устное предание. В нем многие сложные концепции упрощались сообразно представлениям широких масс верующих, воспитанных на идеалах, характерных для текстов талмудического корпуса. Решающую роль в руководстве движением играла образованная элита. Но ее численность была не велика, и поэтому ей приходилось приспособливаться к той позиции, которую занимали простые верующие. Соответственно, роль мистических концепций в учении лидеров оказывалась второстепенной [463, с. 119–121, 160–165].

¹⁰ См. об этом [820, с. 59].

Грис также отмечает, что в ранний период хасиды посещали многих цадиков и их представления об учении того или иного лидера формировалось на основе путаных воспоминаний, зафиксированных в устных преданиях [463, с. 130–135; 466, с. 97–99]. Те же самые речения приписывались разным людям или, напротив, одна проповедь являла собою компиляцию высказываний нескольких цадиков [466, 50–53]. Таким образом, известное последующим поколениям учение основоположников хасидизма являло собою синтез авторского творчества и народного предания. Такое положение вещей приводит Гриса к заключению, что в исследованиях истории раннего хасидизма следует опираться не на анализ личных позиций цадиков, а на изучение обобщенных позиций лидеров рассматриваемого движения по тому или иному вопросу [463, с. 140–143]. Данный подход был взят за основу при написании настоящего диссертационного исследования.

В разработке исследований учения хасидов последних 20 лет важнейшую роль играют труды проф. М. Иделя, возглавлявшего с начала 90-х годов прошлого века по 2010 г. школу исследователей еврейской мистики Иерусалимского университета. Его концепция радикальным образом отличалась от всех тех, которые были рассмотрены нами ранее. Согласно воззрениям Иделя, хасидская проповедь сочетает в себе мистические и магические концепции, касающиеся как умозрительных положений, так и практических предписаний, определяющих жизнь верующего. Такое положение вещей Идель именует мистико-магической моделью духовной практики. Речь при этом, разумеется, не идет о каком-то простом техническом сочетании вышеназванных составляющих. Основателям этого религиозного движения в равной мере были чужды взятые по отдельности эскапизм мистиков-отшельников и характерная для магов-практиков увлеченность материальными благами, а также мастерство сверхъестественных решений бытовых проблем. Лидеры хасидов высоко ценили мистическую практику, позволяющую верующему приобщиться к первоисточнику всего сущего. Но такое положение вещей не

рассматривалось как самоцель. Следующим этапом пути праведного служения было нисхождение в мир дольний во имя его исправления и заботы о благополучии ближних своих. Благочестие в данной модели неотделимо от альтруизма, а чудотворство является неотъемлемой составляющей религиозной жизни [532, с. 103–211]. Подобные идеи встречаются в произведениях каббалистов прежних времен, но никогда ранее они столь откровенно не превозносились и столь решительно не воплощались на практике. «Понимаемый таким образом хасидизм являет собою не популяризацию каббалы, психологическую интерпретацию лурианизма или родовое наименование социальных групп вращающихся вокруг харизматических фигур. Скорее, он является обладателем уникального формата духовной реализации, тем, что одновременно продолжает и существенным образом отклоняется от типов мышления, бытовавших прежде» [532, с. 211].

Проповеди основоположников хасидизма свидетельствуют о знакомстве их авторов со многими произведениями еврейских мистиков античности и средних веков [532, с. 9–13; 534, с. 395–397]. Среди учений прежних времен, оказавших решающее влияние на лидеров рассматриваемого религиозного движения, Идель особо выделяет испанскую школу экстатической каббалы, расцвет которой приходится на последнюю четверть XIII в. 527, с. 56–114; 532, с. 81–89; 533, с. 50–57; 535, с. 216–220; 538, с. 109]. Согласно воззрениям основоположника этого направления р. Авраама Абулафии, первостепенной задачей святого служения является единение с Создателем посредством медитативных практик, основанных на созерцании букв языка Писания и произнесении имен Создателя в идеальном режиме дыхания, соответствующем ритму биения сердца [520, с. 35–82; 537, с. 15–38]. В отличие от Шолема и его учеников, усматривающих в хасидских текстах, главным образом, развитие идей еврейской мистики XVI–XVII вв., то есть периода близкого ко времени возникновения хасидизма, Идель считает, что более существенное влияние на него оказали произведения

ранней каббалы. Он также допускает возможность знакомства р. Исраэля Баал Шем Това с практиками шаманизма, бытующего в то время у жителей карпатских гор [538, с. 67–69].

Признавая за магией роль неотъемлемой составляющей учения хасидов, Идель тем самым расходится во взглядах с Бубером, категорически утверждавшем, что всякого рода чародейство чуждо по сути своей духовному наследию Бешта и его последователей [365, с. 70–73]. Следует отметить, что и прочие исследователи, рассматриваемые нами ранее, невзирая на многочисленные факты, свидетельствующие о вере хасидов в способности своих лидеров творить чудеса, старались дистанцироваться от этой темы. Основное внимание они уделяли изучению теософских и нравственно-этических положений хасидской проповеди. Такое положение вело к недопустимому пренебрежению значимости фактора магических верований в истории зарождения и становления движения хасидов.

Существенное внимание в изучении истории раннего хасидизма Идель уделял теме обоснования лидерами данного движения особой миссии цадиков. Обращаясь к данной проблематике, он отмечает использование хасидскими авторами учения каббалистов XIII в. о праведнике, играющем роль моста между землей и небесами, по которому в мир дольний нисходят блага, ниспосылаемые Создателем. Активная деятельность цадика способствует преумножению этих божественных даров. Деятельность эта заключается, главным образом, в медитативной практике созерцания и декламации букв сакральных текстов, разработанной школой Абулафии. В полной мере она может быть реализована лишь избранными подвижниками, которых допускают во все небесные чертоги [532, с. 189–209]. Данная практика, по мнению Иделя, позволяла цадикам достигать ступени пророков [526, с. 150–152]. От ее регулярного применения с надлежащими интенциями зависело наступление времени прихода избавителя [535, с. 206–220]. Идель таким образом отвергает концепцию Шолема о нейтрализации хасидами

бытующих в еврейском обществе стремлений ускорить наступление мессианской эры.

Подводя итог краткому описанию работ М. Иделя, следует отметить, что его исследования освещают важнейшие вопросы, касающиеся влияния хасидского учения на реалии общественной жизни евреев рассматриваемого периода. Он уделяет достойное внимание предлагаемым последователями Бешта концепциям устройства власти и тому образу действий, который рекомендовался для скорейшего достижения освобождения еврейского народа. В то же время достойным внимания является тот факт, что в разработке данных тем он сосредоточился, главным образом, на совершенствовании и социальной адаптации хасидами учения только одной школы средневековой еврейской мистики, преуменьшая таким образом роль концепций прочих группировок хранителей тайных знаний, труды которых были известны Бешту и его последователям. Он также чрезвычайно мало внимания уделяет вопросу об отношении лидеров исследуемого движения к традиционному раввинскому учению, основанному на текстах талмудического корпуса. А ведь именно оно играло решающую роль в формировании мировоззрения восточноевропейского еврейства. Материалы, приведенные Иделем, позволяют объяснить факт принятия проповеди хасидов многими представителями ученого сословия, но не дают ответа на вопрос о причине ее популярности у широких масс малограмотных людей. Все вышесказанное подтверждает актуальность дальнейших исследований предложенных Иделем тем.

Мистико-магическая модель Иделя на сегодняшний день пользуется большим авторитетом в научных кругах. При этом в то время как магическая составляющая более не вызывает особых дискуссий, вопрос о том, чем по сути своей является мистика хасидов, по-прежнему остается открытым. Так, например, Б. Зак и М. Пахтер отмечают, что на теологию хасидов оказало существенное влияние учение каббалиста XVI в. р. Моше Кордоверо [637, с. 569–591; 695, с. 229–246; 698, с. 219–240]. Соответственно, по форме и

содержанию их мистика является естественным продолжением концепций каббалы позднего периода. Существенным для настоящей диссертации является описание Б. Зак положений учения Кордоверо, используемых хасидами для обоснования руководящей роли цадигов [695, с. 242–243; 698, с. 230–231].

Важность выявления социально-исторического контекста положений учения хасидов, кажущихся на первый взгляд теоретико-богословскими, отмечалась в работах проф. А. Грина. Он обращает внимание на тот факт, что тексты проповедей лидеров этого религиозного движения по сути своей являются литературой интерпретирующей. Исследователям следует учитывать специфику таких интерпретаций и ее привязанность к тем социальным изменениям в обществе, которые были осуществлены лидерами хасидов. «Когда мы признаем, что некая идея находится в трудах Бахии, Абулафии или в «Двух скрижалях завета»¹¹, нам следует продолжать работу с ней в специфическом феноменологическом контексте хасидизма, который предпочел инкорпорировать, а не отвергнуть эту идею. Часто сами идеи изменяются в процессе интеграции в новый контекст. Мы ничего не объясняем, указывая на давнее происхождение хасидских тем и терминов, которыми они выражаются» [459, с. 444].

Так, например, во многих раввинских и каббалистических произведениях разрабатывается концепция цадика – праведного посредника между простым верующим и Создателем. Но у хасидов вера в «цадика-идею» идентифицировалась с ныне живой индивидуальностью в масштабах ранее невиданных [459, с. 445].

Согласно мнению современного исследователя Р. Марголина, прояснение вопроса о своеобразии вероучения Бешта и его последователей требует обстоятельного исследования роли интериоризации в проповеди хасидов. Речь в данном случае идет о разнообразных формах перенесения явлений внешнего мира во внутреннее интеллектуально-психологическое

¹¹ Самое значительное произведение р. Ишайи Горовица (1565–1630).

пространство человека [820, с. 3]. Поскольку внимание Создателя обращено к душе верующего, совокупность надлежащим образом направленных интеллектуально-душевных переживаний позволяет человеку поддерживать вселенскую гармонию [820, с. 272–317, 358]. В свете такого положения вещей Марголин признает несостоятельной критику М. Бубера Шоломом и его ближайшими учениками. В первую очередь это касается положений о проповеди отрешенности от мира сего во имя приобщения к божественной плероме [820, с. 272–317, с. 358]. В интерпретации Марголина для Бешта и его последователей мир земной является неотъемлемой составляющей внутреннего духовного пространства человека. Говоря о социальной значимости учения рассматриваемого движения, вышеуказанный автор отмечает масштабную деятельность последователей Бешта, направленную на перевоспитание широких масс верующих в духе ценностей созерцательной жизни [820, с. 350–353]. В данном отношении его позиция схожа с воззрениями Бубера и Шац-Уффенгеймер. При этом он, однако, решительно отвергает концепции ученицы Г. Шолома о пассивном характере созерцания последователей Бешта. Марголин приводит многочисленные факты, свидетельствующие о том, что согласно учению хасидов, единение божества с человеком целиком зависит от сознательных усилий последнего. Простая отрешенность и ожидание не дают никакого положительного результата. Исследование Марголина являет собою один из наиболее ярких примеров возобновления интереса к концепции Бубера в кругах современных исследователей хасидизма.

Следует отметить, что в конце XX – начале XXI вв. произошли существенные изменения во взглядах на историю раннего хасидизма, основанные на исследованиях социально-экономического положения восточноевропейского еврейства. Концепция Дубнова и Гинзбурга [249, с. 488–489], согласно которой одной из важнейших причин возникновения рассматриваемого религиозного движения был затяжной кризис, поразивший еврейское общество вследствие казацких войн и восстаний гайдамаков,

сопровождавшихся погромами, была отвергнута научным сообществом. Работы Г. Гундerta [511, с. 349–372], М. Росмана [676, с. 209–226; 679, с. 85] и Э. Эткеса [417, с. 15–25] убедительно доказывают, что к середине XVIII в. социально-экономическое положение еврейских общин, находившихся в регионах зарождения хасидизма, было благополучным.

В указанный период был также пересмотрен вопрос о защите прав неимущих слоев в проповедях основоположников хасидизма. Известный исследователь раввинской письменности Б. Динур полагал, что данной теме в учении основоположников хасидизма отводилось важное место [379, с. 96–110]. Однако работы И. Гальперина [486, с. 153–160] и И. Шахара [742] опровергают данную точку зрения. Их обстоятельные исследования свидетельствуют о том, что высказывания лидеров хасидов, посвященные данной проблематике, по своему содержанию и частоте появления в текстах поучений соответствуют аналогичным образцам в произведениях всех известных общинных проповедников того времени. Соответственно, вышеуказанная тема не является актуальной при изучении специфики учения хасидов, определяющей его историческую значимость.

Результаты вышеупомянутых исследований свидетельствуют о том, что успех распространения хасидизма не связан с умелым использованием его лидерами каких-либо проблем социально-экономического характера, поразивших еврейское общество. Такое положение вещей свидетельствует о том, что именно привлекательность нового учения для представителей всех слоев еврейского общества являлась тем фактором, благодаря которому хасидизм в короткие сроки стал одним из самых влиятельных движений евреев Восточной Европы. Данные выводы существенным образом повлияли на характер и содержание дальнейших разработок темы учения хасидизма и его социально-исторического контекста.

Говоря об исследованиях последних лет, непосредственно предшествующих написанию настоящей диссертации, следует отметить работу Ц. Койфман, посвященную концепции основоположников хасидизма

служения Создателю посредством обыденных бытовых деяний. В ней разрабатывается гипотеза о том, что в повседневной жизни последователи изучаемого религиозного движения руководствовались традиционными представлениями о мире, характерными для текстов талмудического корпуса.

В то же время автором постоянно подчеркивается, что правящая хасидская элита опиралась, главным образом, на каббалу, и духовная практика высокого уровня была ориентирована, в основном, на идеи еврейской мистики [564]. Данные выводы в настоящей диссертации опровергаются. Но вышеупомянутая работа, безусловно, является существенным вкладом в разработку проблематики сочетания хасидами концепций соперничающих группировок духовных наставников прежних времен.

К сожалению, Койфман практически не касается вопроса социально-исторического контекста учения хасидов. Его анализу было посвящено ряд обстоятельных работ последних лет. Г. Сагив осуществил исследование истории движения чернобыльских хасидов от времени его возникновения в первой половине XIX в. до кануна первой мировой войны [823]. Особое внимание он уделял вопросу о том, каким образом учение цадииков определяло образ жизни и социальный порядок общества данной группы хасидов [823, с. 35–55, 106–151]. Приведенные им фрагменты поучений лидеров содержат ценный материал, касающийся сочетания чернобыльскими хасидами талмудических и каббалистических концепций. Следует отметить, что написанная несколькими годами ранее работа П. Роденского, посвященная одному из лидеров данного направления хасидизма р. Давиду из Тального, во многом схожа с исследованием Сагифа по структуре, содержанию и выводам [822].

Известный исследователь появившегося в начале XIX в. течения хасидизма, именующего себя брацлавскими хасидами, в 2011 г. выпустил монографию, посвященную учению основоположника данного направления р. Нахмана из Брацлава [606]. Его исследования показывают, что как в речах,

обращенных ко всем своим последователям, так и в тайных доктринах, открытых немногим посвященным, этот известный духовный наставник превыше каббалистических концепций ставил простое понимание притч, по своей структуре и содержанию схожих с теми, которые приводятся в текстах талмудического корпуса. В последних главах данной работы существенное внимание уделяется анализу учения р. Нахмана в деле организации общины его последователей. В числе таковых автор отмечает специфику ритуалов, отличающих брацлавских хасидов от прочих евреев, убежденность в обладании тайнами, недоступными прочим правоверным и проповедь спасительной силы простой веры, обладание которой не требует интеллектуального совершенства [606, с. 225–276].

В завершении обзора публикаций, затрагивающих тему роли учения хасидов в истории их движения, следует сказать несколько слов о вышедшей в 2012 г. монографии Д. Асафа о цадике Дов Бере Фридмане, деятельность которого приходится на последнюю треть XIX в. [330]. Он прославился тем, что пытался порвать с хасидами и присоединиться к обществу еврейских просветителей. Анализируя его судьбу, автор многократно обращается к теме учения данного хасидского движения, основанного в середине второго десятилетия XIX в. р. Исраэлем Ружинским. Его разработки проясняют вопрос, каким образом традиция, обоснованная богословием, определяла специфику жизненного уклада и отношение между простым человеком и лидером в данном сообществе хасидов. Хотя Асаф не анализирует учение рассматриваемой им хасидской группы с точки зрения соотношения в нем талмудических и каббалистических концепций, приведенные им материалы представляют определенный интерес для настоящего диссертационного исследования, а избранная им методология близка той, которая использовалась в данной работе.

Из приведенного нами обзора следует, что в последние годы наметилась тенденция анализа исторической значимости учения отдельных хасидских групп, зародившихся в первой половине XIX в. Эти разработки,

бесспорно, обогащают науку фундаментальными разработками отдельных деталей общей проблематики. Однако не следует забывать, что согласно упомянутым нами ранее разработкам З. Грися, в хасидских текстах XVIII в. и отчасти начала XIX в. чаще всего затруднительно определить авторство той или иной идеи. Поэтому в ранний период истории данного движения исследование учения отдельных групп хасидов возможно лишь в тех немногих случаях, когда сохранилось достаточное количество соответствующего достоверного материала. Но вопрос о том, выражают ли эти частные случаи господствующие в ранне-хасидском обществе тенденции или напротив, они являются примерами отклонением от нормы, такого рода разработки прояснить не могут. Они сами по себе не дают целостного анализа роли учения в деле становления и развития хасидизма, раннего периода его истории. Отсутствие обобщающих концепций существенным образом тормозит развитие науки. Все вышесказанное поясняет актуальность целей и задач настоящей диссертации.

В завершении данного обзора обратимся к теме исследования истории учения раннего хасидизма в контексте развития еврейско-славянских отношений.

В разработке этой темы четко просматриваются два аспекта проблемы: первый касается вопроса о влиянии на зарождающееся учение хасидов религиозных воззрений славянского окружения. Второй заключается в том, каким образом учение хасидизма, реализованное на практике, изменило специфику повседневных отношений евреев и славян.

Говоря о первом из указанных выше аспектов проблемы, следует отметить, что специальные исследования данного вопроса посвящены только теме влияния на хасидов учения русских мистических сект раскольников, которые скрывались от преследования царских властей в восточных землях польско-литовского королевства. Р. Патай, в своем основательном исследовании истории развития еврейской религиозной мысли посвятил данной теме небольшую главу, содержащую, главным образом, типическое

сопоставление культа хасидов и сектантов [635, с. 196–206]. Я. Элиах посвятила разработке данной гипотезы диссертацию [809]. В данных работах сопоставление медитативных практик сектантов и хасидов сочетается с рассмотрением гипотез о проникновении в хасидскую среду христианских верований такого толка.

Гипотеза Элиах была основательно раскритикована такими выдающимися исследователями еврейской истории и религии как М. Росман [679, с. 82–83], Б. Вайнриб [777, с. 973–974] и Г. Шолем [741, с. 68–69]. В настоящий момент она не признается подавляющим большинством исследователей, хотя ее и не следует считать совершенно бесперспективной. Во всяком случае, она основывается на использовании материалов сектантов, которые прибыли в украинские и белорусские земли из московского царства. Они нелегко шли на контакт не только с евреями, но и с местными славянами. Дальнейшая разработка гипотезы Элиах, во всяком случае, не прольет света на вопрос о том, в какой мере хасиды были открыты восприятию верований основной массы христианского населения украинских земель, где зародилось движение последователей Бешта. Для прояснения этого вопроса следует обратиться к теме влияния на хасидов учения ведущих христианских конфессий украинских и белорусских земель. Данная тема рассматривалась в трудах нескольких авторитетных исследователей, но все имевшие место ранее случаи ее задействования не являются основательными исследованиями. Т. Ясандер [824, с. 358–372], И. Финкель [440, с. 19–44] и Р. Патай [635, с. 214–217] посвящают несколько страниц своих работ рассуждениям о типическом сходстве учения православной церкви о старцах с концепцией хасидов о роли цадика, но эти описания поверхностны. В них практически не привлекаются материалы проповедей и поучений обеих сопоставляемых групп, а также не рассматривается специфика еврейско-славянских контактов в регионах, где зародился хасидизм. Выдающийся исследователь еврейской мистики Г. Шолем отмечал важность исследования вопроса о возможном влиянии на основоположников хасидизма учения

старца Паисия Величковского, но так и не реализовал этот замысел [741, с. 71]. Известный исследователь истории евреев Восточной Европы М. Росман [679, с. 78–80, 85–86] также ограничился кратким замечанием о большой вероятности подобных влияний.

Все вышесказанное доказывает актуальность предпринятого в настоящей диссертации анализа вопроса о влиянии на основоположников хасидизма учений христиан различного толка, проживавших в то время в украинских и белорусских землях.

Материалы, касающиеся второго аспекта указанной проблемы, встречаются в научных трудах уже на самом раннем этапе исследования хасидизма. Так, в статье о цадиках, опубликованной в 1929 г., историк И. Галант приводит свидетельства об обращении к лидерам хасидских общин высокопоставленных чиновников Киевской губернии с просьбой помолиться об успехе их деловых начинаний, а также рассказы крестьян о материальной поддержке, оказанной им цадиками [245, с. 316–344]. Этнограф А. Рехтман в своем исследовании еврейского фольклора, основанного на материалах, собранных в различных регионах украинских земель, приводит рассказы о крестьянах, просивших помощи у цадигов. Он упоминает также случай, когда один сельский житель обращался к покойному главе хасидов и обещал, что если тот исполнит его просьбу, он воздвигнет мавзолей на его могиле. Современные этнографы О. Белова и А. Чала также зафиксировали славянские предания о чудесах основоположников хасидизма совершаемых ими при жизни и после смерти [236, с. 140–145]. Такого рода материалы красноречиво свидетельствуют о том, что учрежденный хасидами впервые в еврейской истории институт лидеров-чудотворцев, исполняющих все желания верующих, заметным образом повлиял на характер еврейско-славянских отношений. Но никто из вышеупомянутых исследователей не анализировал собранный материал с позиции основных положений вероучения хасидов. Вопрос о том, была ли подобная деятельность ситуативным волеизъявлением отдельных цадигов или она стимулировалась

учением основоположников хасидизма, оставался открытым. В настоящем исследовании он был проанализирован впервые, что стало возможно благодаря привлечению материалов хасидских текстов богословского содержания.

Разработка данной проблематики позволяет проанализировать учение раннего хасидизма в широком социально-историческом контексте, охватывающем не только еврейское общество, но все население региона, где зарождалось изучаемое религиозное движение.

1.2. Источники, использованные для написания диссертации

Произведения хасидских авторов

Основы учения цадиков раннего периода представляют собой сборники субботних и праздничных проповедей на недельные главы Торы [407, с. 26–30; 466, с. 27–29; 470, 141–142]. Как правило, тексты этих проповедей записывались не самими авторами, а их учениками [407, с. 28, 49, 55; 470, с. 141]. Последним, при работе над текстами своих учителей, постоянно приходилось сталкиваться с двумя серьезными трудностями. Во-первых, по субботам и праздникам евреям писать запрещено, поэтому содержание поучения приходилось восстанавливать позже по памяти [466, с. 28; 470, с. 141]. Во-вторых, цадики произносили проповеди на идиш, так что ученикам приходилось переводить их на иврит, поскольку разговорный язык считался неподходящим для фиксации боговдохновенного вероучения [466, с. 49–50; 470, с. 141–142].

В силу вышеизложенных обстоятельств, письменные тексты, чаще всего, передавали услышанную проповедь не вполне адекватно. Кроме всего прочего, хасидские переписчики отнюдь не славились точностью и аккуратностью и при копировании рукописей допускали многочисленные ошибки [466, с. 28, 50–51; 470, с. 142–145]. Показателен в этом отношении пример публикации первой хасидской книги – «Толдот Яков Йосеф» («Родословная Якова Йосефа») в 1780 г. в Кореце. Ее автор, Яков Йосеф из

Полонного, сам записал это собрание гомилий на Моисеево Пятикнижие, и оно было издано при его жизни. Согласно свидетельству Александра Зискинда, готовившего данный текст к публикации, многочисленные неувязки, встречающиеся в нем, – не плод невежества редактора, но результат проблематичных разночтений в рукописях, использованных при издании этого произведения [470, с. 149]. Несмотря на все старания корректоров, в вышедшей книге не редки случаи, когда одно и то же высказывание приписывается разным авторам [470, с. 149; 642, с. 20, 27, 29, 31]. Подобного рода ошибки были обычным явлением при издании проповедей цадиков раннего периода [466, с. 55]. Известны и случаи, когда в сборник поучений одного цадика включались целые главы из поучений другого [465, с. 166–126; 466, с. 24–26].

Все сказанное выше позволяет сделать одно важное заключение относительно характера дошедших до нас гомилетических произведений периода раннего хасидизма. В подавляющем большинстве случаев они являются своеобразным синтезом авторского и коллективного творчества. Первоначальный материал для будущей книги поставлялся лидером-проповедником и, с точки зрения как теологии, так и стиля, обладал всеми необходимыми атрибутами авторского произведения. Но в процессе дальнейшей процедуры фиксации текста, его перевода и формирования сборника, первоначальный материал частично изменялся по содержанию и переинтерпретировался в соответствии с воззрениями учеников, отвечающих за создание книги. Безусловно, многие из хасидских авторов рассматриваемого периода имеют свой индивидуальный неповторимый почерк, позволяющий без труда опознать их творения. Но не следует забывать, что в подобных случаях мы имеем дело не только с почерком определенного цадика, но также и с почерком его ближайших последователей.

Ввиду многочисленности данных источников, использованных при написании настоящей работы, они описываются по группам авторов, со

ссылками на их произведения в библиографии. Отдельные произведения указываются только в том случае, если они принадлежат к немногочисленной подгруппе или по каким-то причинам выделяются из общей группы. В конце описания приводятся общие характеристики используемых текстов.

В настоящей работе использовались следующие источники вышеописанного типа:

1. Собрание изречений р. Исраэля Баал Шем Това «*Кетер Шем Тов*» («Венец доброго имени»), собранное из цитат в различных собраниях хасидских проповедей р. Аароном из Опат [33; 34].

2. Собрания проповедей и наставлений ближайших сподвижников Бешта, возглавивших движение после его смерти. К ним относятся р. Дов Бер Магид (проповедник) из Межирича [62; 63; 64], р. Яков Йосеф из Полонного [214; 215; 216; 217], р. Ехиель Михель из Злочова [218], р. Пинхас из Кореца [154], р. Беньямин из Заложеца [51], а также внуки Бешта р. Борух из Меджибожа [48; 49] и р. Эфраим из Судилкова [140]. К данной группе текстов следует также отнести сборник нравственно-этических наставлений «*Цаваат ha-Рибаи*» («Завещание р. Исраэля Баал Шем Това»), которая, по мнению современных исследователей, содержит, главным образом, изречения р. Дов Бера из Межирича [194].

3. Собрания проповедей учеников сподвижников Бешта, ставших влиятельными лидерами хасидов. К их числу относятся: р. Леви Ицхак из Бердичева [97; 98], р. Менахем Мендел из Витебска [110; 111], р. Менахем Нохум из Чернобыля [112; 113], р. Элимелех из Лежайска [67; 68; 69], р. Авраам Малах [43], р. Каланимус Кальман Епштейн из Кракова [94], р. Авраам Егошуа Гешель из Апат [46], р. Шнеур Залман из Ляд [171; 172; 173], р. Нахман из Брацлава [149], р. Нафтали Цви из Ропшицы [147; 148], р. Исаак из Радзивилова [92], р. Авраам Хаим из Злочова [41], Аарон из Карлина [35], Авраам из Калиска [37], Хаим Хайкел из Амдура [79], Зеев Вольф из Житомира [226; 227], Соломон из Луцка [178] и р. Исраэль из Козениц [86].

4. Собрания проповедей и поучений цадиков, деятельность которых приходится на первую половину XIX в. К ним относятся: р. Аарон из Староселья [31; 32], р. Гилель из Парича [82], р. Дов Бер из Любавичей [58; 59; 60], р. Исраэль Ружинский [87], Ицхак Айзек Сафрин из Комарно [89; 90], р. Натан Штернгарц [150; 151; 152], р. Симха Бунем из Пшесухи [176], р. Цви Гирш из Жидичева [197], р. Цви Элимелех из Динова [195; 196], р. Яков Ицхак Горовиц из Люблина [209; 210; 211].

К данной группе текстов относится также собрание молитв последователей р. Нахмана из Брацлава, собранное и опубликованное р. Натаном Штернгарцем [166].

Собрание речений вышеуказанных лидеров образует корпус учения основоположников хасидизма. Ввиду многочисленности и значительного объема их произведений, ни одно из предшествующих исследований не охватывает данный материал в полной мере. Большинство фрагментов проповедей, используемых в настоящей работе, было введено в научный оборот впервые. Следует также отметить, что в настоящей диссертации было впервые проведено обстоятельное исследование собрания проповедей р. Авраама Малаха и р. Цви Элимелеха из Динова.

В завершение описания собраний проповедей и наставлений хасидских цадиков раннего периода следует подчеркнуть, что на сегодняшний день существует чрезвычайно мало научных изданий текстов данного корпуса раввинской письменности. В 1976 г. ученица Г. Шолема Р. Шац-Уффенгеймер издала книгу поучений р. Дов Бера из Межирича «Магид Дварав ле Яков» («Скажи слова сии Якову»), содержащую важные комментарии и примечания. Профессор Г. Нигаль осуществил публикацию собрания проповедей Элимелеха из Лежайска «Ноам Элимелех» («Сладость Элимелеха»), а также Якова Йосефа из Полонного «Ктонет пасим» («Полосатая накидка») и «Цефнат-Панеах» (египетское имя Йосефа). На данные версии текстов, главным образом, осуществляются ссылки в настоящем исследовании. Для исследования всех прочих произведений

цадииков, ввиду отсутствия научных изданий, в настоящей работе используются доступные перепечатки первых изданий, как это принято в современной научной литературе. В случае наличия существенных разногласий между публикациями текстов в работе используется несколько разных его изданий.

Наряду с собранием проповедей важными источниками, запечатлевшими воззрения основоположников рассматриваемого нами религиозного движения, являются собрания хасидских легенд и рассказов о цадииках. Единственным произведением данного жанра, созданном в ранний период истории хасидизма, была книга «Шивхей ha-Бешт» («Восхваления Бешта»). Данная книга представляет собой собрание рассказов о жизни основоположника хасидизма р. Исраэля Баал Шем Това (Бешта) и его ближайших сподвижников. В ней приводятся, главным образом, рассказы современников описываемых событий, свидетельствующих о чудесах и праведности основоположников хасидизма. Текст книги впервые был опубликован в 1814 г. учеником Шнеура Залмана из Ляд Дов Бером бен Шамуэлем из Линеца [55]. Публикация содержит небольшое количество поздних вставок, сделанных редакторами [168]. Последующие переиздания книги восхвалений Бешта содержат существенные разночтения и добавки [56; 57].

Исследователь-самоучка А. Городецкий, сверяя различные версии текста, осуществил собственное издание вышеупомянутой книги [167]. Позднее профессор А. Рубенштейн опубликовал собственную версию текста, основанную на материалах двух первых изданий и рукописи из закрытого архива хасидов-хабадников в Нью-Йорке, которую исследователю случайно удалось раздобыть [168]. В издании Рубенштейна содержится аппарат, указывающий разночтения используемых версий. Тем не менее, данная публикация не признана, безусловно, авторитетной, поскольку она не учитывает всех известных на сегодняшний день версий текста. В научных

работах обычно используются как версии первого издания и его перепечаток, так и публикации Городецкого и Рубенштейна.

В 60-е годы XIX века стали выходить в свет новые собрания рассказов о чудесах и славных делах хасидов [370, 189–195; 466, с. 35–37]. Достоверность сведений, приводимых в них о событиях времен раннего периода истории хасидизма, с точки зрения исследователей, является сомнительной. Предполагается, что приведенные там материалы отображают реалии сформировавшегося общества хасидов середины XIX в. [370, с. 189–195]. Поэтому в настоящем исследовании они задействуются только при описании реалий, относящихся к вышеуказанному времени. Наиболее значительными среди них являются собрания последователей хасидизма М. Бодека [105; 106], Я. Дрикермана [65], Я. Кайданера [93], М. Родкинсона [157; 158], анонимного сборника, изданного в Варшаве в 1937 г. «Сефер ха-оцар ми-сипурей цадиким» («Книга собраний из рассказов о цадиках»), а также сборники составленные известным писателем Ш. Й. Агноном [30] и известным исследователем хасидизма М. Бубером [54; 363].

В завершение описания произведений авторов исследуемого религиозного движения следует упомянуть сочинения хасидов, посвященные истории жизни цадиков и их ближайших последователей. В трудах такого рода имитируются стиль и метод, характерные для научной историографии. Этот жанр получил распространение, главным образом, в среде хасидского движения ХаБаД, славящегося своим интересом к достижениям науки. Во второй половине XIX в. представителем данного направления хасидизма Х. Гильманом была написана история первых трех лидеров ХаБаДа под названием «*Бейт рабби*» («Дом рабби») [81]. Во второй половине XX в. Дж. Каменский написал краткую историю ХаБаДа [95]. Наиболее плодовитым современным автором такого типа, написавших множество трудов, освещающих различные аспекты истории хасидизма, является Я. Мондчайн [128; 129; 130; 131; 132]. Данные сочинения не пользуются авторитетом в научных кругах. Содержание произведений

вышеперечисленных авторов используется в настоящей диссертации в качестве вспомогательного материала при анализе мировоззрения хасидов.

Произведения противников хасидизма

В 1772–1810 гг. в еврейском обществе Восточной Европы шла борьба между приверженцами традиции и хасидами. Враги нового религиозного движения (митнагдим) обвиняли его последователей в ниспровержении основ веры и аморальном поведении. Сохранившиеся произведения митнагдим являются собраниями текстов синагогальных проклятий (херемов), а также антихасидскими полемическими трактатами. Невзирая на негативную предвзятость авторов этих произведений, они, тем не менее, содержат ценный материал, касающийся истории, вероучения и религиозной практики хасидов. Кроме того, они свидетельствуют о сопротивлении приверженцев традиции введению новых принципов руководства еврейской общиной. Все известные на сегодняшний день источники такого рода были изданы профессором М. Виленским в двухтомнике *«Хасидим у-митнагдим»* («Хасиды и их противники»).

Наряду с материалами, приведенными в указанном выше научном издании, к данной группе источников, используемых в настоящей работе относится произведение Р. Хаима из Воложина *«Нефеш ха-хаим»* («Душа живая»). Этот автор принадлежал к числу учеников главного противника хасидизма – Виленского Гаона. Его сочинение не содержит прямой полемики с лидерами рассматриваемого религиозного движения. Но оно богато антихасидскими намеками, важными для реализации намеченных целей настоящего исследования.

Библейские тексты

Будучи первоосновным сакральным текстом иудаизма Библия многократно цитируется в произведениях хасидов. Последователи рассматриваемого нами религиозно-мистического движения не

ограничиваются в своих проповедях материалами традиционных раввинских комментариев прежних времен. Каждый из лидеров хасидов раннего периода интерпретировал тексты священного Писания по-своему, обосновывая таким образом наиболее значительные положения своего учения. Подобно раввинским авторитетам прежних времен цадики основное внимание уделяли анализу текста Моисеева Пятикнижия (Торы). Согласно еврейской традиции, Тора подразделяется на главы, каждая из которых в установленную для нее неделю читается согласно календарному графику во время синагогальной литургии. Подавляющее большинство произведений хасидов представляет собой проповеди, основанные на содержании недельной главы Торы.

Тексты талмудического корпуса

Основой раввинского учения являются тексты талмудического корпуса. Образующие его произведения были созданы в I–V вв. н. э. выдающимися учителями, жившими в святой земле Израиля (Палестине) и Месопотамии (Вавилонии). К ним относятся Мишна, два талмуда: Палестинский и Вавилонский, а также мидраши. Мишна состоит из кратких высказываний глав раввинских школ I–II вв. н. э., касающихся положений священного Закона. Талмуд представляет собою многосложные обсуждения изречений, приведенных в Мишне. Мидраши являются собранием интерпретаций мудрецами Мишны и Талмуда текстов священного Писания, а также сборниками поучений раввинов, касающихся вопросов богословия и этики. Вышеперечисленные тексты со времени своего возникновения и вплоть до наших дней играют решающую роль в установлении порядка богослужения и разрешении важнейших вопросов богословского характера. Традиционное образование евреев Восточной Европы во времена раннего хасидизма было посвящено, главным образом, изучению Мишны и Вавилонского Талмуда. Знатоки Талмуда, как правило, уделяли существенное внимание также чтению мидрашей. Во времена зарождения и становления хасидизма

наибольшей известностью пользовались мидраши: *Берешит Раба* – на книгу Бытие (V в. н. э.) [52], *Ваикра Раба* – на книгу Левит (V в. н. э.) [198], *Псикта де-рабби Кагана* (V в. н. э.) – собрание толкований на главы Торы, читаемых в праздничные дни [156], *Мидраш Танхума* – собрание толкований на Пятикнижие (VII в. н. э.) [118], *Авот де-рабби Натан* – собрание толкований на этический трактат Мишны *Пиркей Авот* (VII в. н. э.) [36], *Рут Раба* – толкование книги Руфь (VII–VIII в. н. э.) [117] и *Пиркей де-рабби Элиэзер* – собрание суждений мудрецов, касающееся различных вопросов богословия и этики (IX в. н. э.) [155]. Мидраши *Берешит Раба*, *Ваикра Раба*, *Танхума*, *Псикта де-рабби Кагана*, *Авот де-рабби Натан* приводятся в научно-критических изданиях, содержащих аппарат, учитывающий все возможные разночтения текстов [754, с. 259–364]. Используемые фрагменты Мишны цитируются по изданию проф. Х. Альбека. Данная публикация не имеет критического аппарата, но содержит научный комментарий. Фрагменты мидрашей *Рут Раба*, *Пиркей де рабби Элиэзер* и Талмуда, ввиду отсутствия научных изданий, приводятся по традиционным, как это принято в современной исследовательской литературе.

Наряду с текстами, составленными раввинами, к данной группе источников относится собрание еврейских преданий, содержащихся в текстах талмудического корпуса, собранных известным исследователем Л. Гинзбургом [74; 75; 76].

Поскольку хасиды в XVIII – первой половине XIX в. не создавали собственной системы образования и в сфере обучения оставались верными ранее заведенному порядку [466, с. 120–130], эти произведения оказали заметное влияние на проповедуемые ими истины и мировоззрение в целом.

Многие проповеди основоположников хасидизма содержат своеобразные интерпретации текстов талмудического корпуса. Главным образом, речь идет об избранных местах Вавилонского Талмуда и вышеперечисленных мидрашей.

Существенным, с точки зрения нашего исследования, является также и то обстоятельство, что воззрения, излагаемые в текстах талмудического корпуса, во многом отличаются от тех, которые содержатся в трудах мистиков античности и средних веков. Поскольку одной из основных тем настоящего диссертационного исследования является прояснение вопроса о том, каким образом хасиды использовали учение этих двух соперничающих групп духовных наставников и как это поспособствовало установлению ими нового общественного порядка, необходимость задействования данной группы источников является очевидной.

Произведения еврейских мистиков

В первые века на ближнем Востоке была создана группа трактатов, описывающих путешествие подвижника в потусторонний мир, сопровождающиеся подробным описанием ангельских воинств и устройства небес. Данные тексты были известны хасидским авторам и используются в их поучениях. Согласно преданию, два главных основоположника хасидизма р. Исраэль Баал Шем Тов и р. Дов Бер Магид из Межирича подружились, изучая одно из произведений данного корпуса [167, с. 71]. Р. Шефер сделал научное издание данной группы текстов [177]. Этим изданием мы пользуемся, обращаясь к вышеуказанным источникам в настоящем исследовании.

Наиболее значительным, как по количеству текстов, так и по влиянию на богословские концепции, направлением средневековой еврейской мистики является Каббала. В научном мире принято считать, что Каббала зародилась в Провансе и Испании в начале XIII в. [311, с. 163–170; 739]. Уже в ранний период ее существования в Каббале наметилось разделение на два направления: теософское, посвященное исследованию тайн бытия мира горнего и экстатическое, ориентированное на практику единения подвижника с высшими божественными сущностями. Согласно теософскому учению каббалистов божество в своем подлинном сущностно-неизменном

виде являет собою непостижимую, ни каким образом не достижимую бесконечность называемую *эйн-соф*. Эйн-соф манифестирует себя посредством десяти *сфирот* – сущностей, описанных Библией в качестве атрибутов и имен божества. В научной литературе для наименования сложноустроенного, согласно воззрениям каббалистов, мира божества часто используется термин *плерома*, заимствованный из гностической литературы.

В числе каббалистических текстов, оказавших существенное влияние на хасидских авторов, в первую очередь следует назвать произведения ранней теософской каббалы «*Зоһар*» («Сияние») [228; 229; 230], «*Багир*» («Свечение») [163], «*Тикуней Зоһар*» («Исправления Книги Сияния») [191] и «*Сефер га-Пля*» («Книга Чудес») [165], созданные по мнению ученых в XIII–XIV вв. [311, с. 261–300; 585, с. 5–55; 739, с. 50–187]. Традиция утверждает, что их авторами являются выдающиеся мудрецы Талмуда, жившие в I–II вв. нашей эры. Наряду с этими текстами большим авторитетом в среде лидеров исследуемого религиозного движения пользовались авторские произведения каббалистов-теософов рассматриваемого периода [532, с. 9–13; 534, с. 395–397; 808, с. 35–45] р. Моше Бен Нахмана [139] (Нахманида), Йосефа Гегатилы [73], р. Менахема Риконати [114] и р. Моисея из Киева [141].

В трудах профессора М. Иделя, одного из наиболее авторитетных на сегодняшний день исследователей еврейской мистики, подчеркивается факт большого влияния на основоположников хасидизма р. Авраама Абулафии, жившего в конце XIII в. [532, с. 154–160, 182–183, 217, 224–225, 231 и др.; 535, с. 218–219]. Чаще всего в проповедях лидеров рассматриваемого религиозного движения упоминается его произведение – «*Ситрей Тора*» («Тайны Торы») [29]. Абулафия являлся основоположником экстатической каббалы. В его поучениях рассуждения богословского характера дополняются обстоятельными описаниями медитативных техник, позволяющих верующим обрести просветление, узреть божество и слиться с ним воедино [524]. Важные аспекты данного направления еврейской мистической мысли

содержатся в писаниях сторонника Абулафии – р. Ицхака из Акко [91]. Сопоставление проповедуемой Абулафией и его школой мистической практики с той, которой придерживались хасиды, является важной составляющей настоящего исследования, что объясняет необходимость использования его текстов при написании данной диссертации.

Не менее важными, чем перечисленные ранее, для разработки проблематики настоящего исследования являются произведения мистиков XVI–XVIII вв. В XVI в. в палестинском городе Цфат сформировались школы каббалистов, которые определили основные направления дальнейшего развития данного направления раввинской мысли вплоть до наших дней. Начало данной деятельности положил известный кодификатор еврейского закона и мистик р. Йосеф Каро, прибывший в Цфат в 1536 г. Книга, содержащая описание его тайных видений «*Магид мешарим*» («Ангел праведных») [225], оказала существенное влияние на еврейских мистиков последующих времен, включая лидеров хасидов [404]. Во второй половине XVI в. в Цфате доминировали школы тайных знаний, возглавляемые выдающимися каббалистами р. Моше Кордоверо и р. Исааком Лурией [311, с. 305–320; 699, с. 1–20]. Созданные ими учения впоследствии были признаны первоосновой мистической доктрины иудаизма. Следует отметить, что р. Моше Кордоверо был одним из самых плодовитых раввинских авторов всех времен, а созданные им произведения отличаются системностью, последовательностью и ясностью изложения. К числу его произведений, повлиявших на раввинскую элиту Восточной Европы времен зарождения хасидизма относятся: «*Пируш седер аводат Йом-Кипур*» («Смысл порядка служения в Йом-Кипур») [142], «*Пардес римоним*» («Гранатовый сад») [143], комментарий к книге Зоһар «*Ор якар*» («Драгоценный свет») [144] и собрание дидактических наставлений, основанных на тайном смысле святого писания «*Томер Дебора*» [145].

Полной противоположностью ему был основоположник другой известной цфатской школы каббалистов р. Исаак Лурия. Он писал

сравнительно немного, и текстов, принадлежащих его перу, на сегодняшний день известно мало. Учение, проповедуемое им, стало известно благодаря сочинениям его сподвижников. Наиболее авторитетными среди них являлись р. Хаим Виталь и Израэль Саруг. Тексты лурианской школы эмоциональны, противоречивы, переполнены намеками на тайные основы их учения, которые упоминаются лишь вскользь. Главными произведениями Х. Виталья, оказавшими решающее влияние на всех еврейских мистиков последующих поколений, являются: «*Эц хаим*» («Древо жизни») [199], «*Шаар ха-гилгулим*» («Врата переселения душ») [200], «*Шаар ха-мицвот*» («Врата заповедей») [201], «*Шаар ха-кавванот*» («Врата праведных намерений») [202], «*Шаарей кдуша*» («Врата святости») [203] и «*При эц хаим*» («Плод древа жизни») [204]. В хасидских кругах была также известна книга Саруга – «*Лимудей ацилут*» («Учение об эманации») [88].

Автор XVII в. Авраам Азулай создал синтез учения обоих школ, упорядоченный тематически и изложенный в доступной форме напутствия начинающих. Его произведения пользовались популярностью в Восточной Европе XVII–XIX вв. [527, с. 62–64]. Авторитетные исследователи отмечали то огромное влияние, которое каждая из вышеназванных школ оказала на основоположников хасидизма, что обязывает нас использовать их материалы в настоящем исследовании [404; 405, с. 168–180; 532, с. 159–166, 178–179, 183–184, 198–203, 233–235 и др.; 547; 637, с. 569–591; 700].

Профессор И. Тишби, возглавлявший во второй половине 80-х годов прошлого века школу исследований еврейской мистики Иерусалимского университета, посвятил специальное исследование влиянию на хасидов идей итальянского каббалиста XVIII в. р. Моше Хаима Луцатто [760; 763]. В настоящей работе в качестве источника используется наиболее известная работа Луцатто – «*Мсилат яшарим*» («Путь праведных») [38; 39]. Она представляет собой собрание нравственно-этических наставлений, обосновываемых посредством тайных мистических знаний. Данный труд был

популярен в Восточной Европе во времена зарождения и становления хасидизма.

Следует отметить, что на сегодняшний день не существует научно-критических изданий произведений мистиков, используемых в качестве источников. В настоящей работе используются современные издания, в основу которых положены первые публикации данных текстов, снабженные комментариями специалистов.

Произведения раввинской дидактики

Поскольку многие основоположники хасидизма по своему роду деятельности были общинными проповедниками, в их среде существовал неизменный интерес к раввинской литературе дидактического содержания.

Структура и содержание хасидской проповеди соответствовала тем принципам, которые сформировались в средневековой раввинской письменности. Для данных текстов характерна обстоятельная проработка избранных тем, опирающаяся на идеи философов и мистиков [642, с. 60–120].

Одним из основоположников этого жанра являлся испанский автор XI в. Бахья бен Йосеф ибн Пекуда. Его собрание наставлений, первоначально написанное по-арабски, было в 1161 г. переведено на иврит под названием «*Ховот ha-Левавот*» («Обязанности сердца») и стало чрезвычайно популярным в среде раввинской элиты, вплоть до времен возникновения хасидизма [47]. Из числа испанских средневековых авторов данного жанра, наряду с вышеупомянутым, существенное влияние на лидеров исследуемого религиозного движения оказал р. Йосеф Каспи (1280–1340), обосновывавший в своих сочинениях возможность познания Бога разумом [223; 224].

К числу наиболее авторитетных произведений в сфере дидактики, являвшихся образцом для проповедников, живших во времена зарождения хасидизма, относятся книги «*Яд Йосеф*» («Рука Иосифа») [222] Йосефа Царфати (XVII в.), Егуды Ливы бен Бецалея (Магарала) из Праги (1512–

1609), известного миру благодаря легенде о Големе – «*Беер ха-Гола*» («Кладезь избавления») [220] и «*Гур Арье*» («Сын льва») [221], «*Решит Хохма*» («Начало мудрости») [70], ученика каббалиста Моше Кордоверо – Элиягу де Видаса (ум. 1587) и «*Шней лухот ха-брит*» («Две скрижали завета») [83] р. Ишайи Горовица (1565–1630). В этих произведениях этические наставления обосновывались посредством концепций, характерных как для текстов талмудического корпуса, так и тех, которые были сформулированы известными каббалистами.

Согласно воззрениям проф. М. Пьекажа, именно вышеперечисленные сочинения, посвященные вопросам дидактики, оказали решающее влияние на мировоззрение основоположников хасидизма. Он посвятил данной теме несколько обстоятельных монографий [642; 646], которые определили отбор источников для предлагаемого диссертационного исследования.

Труды еврейских философов средних веков

Расцвет еврейской средневековой философии приходится на X–XV вв. н. э. Она развивается, главным образом, в еврейских общинах средиземноморских стран: Египте, Испании, Южной Франции (Провансе) и Италии [271]. Восточная Европа, невзирая на высокий уровень интеллектуальной культуры тамошних еврейских общин, центром развития философской мысли в указанный период не была. В тех случаях, когда авторы данного региона обращались к философской тематике, за основу они брали сочинения выдающегося философа XII в. р. Моисея бен Маймона (Маймонида). При этом, главным образом, использовался его трактат «*Море Невухим*» («Наставник колеблющихся»), посвященный истолкованию вероучения иудаизма посредством философии Аристотеля [138] и отступления философского характера, содержащиеся в написанном им кодексе законов *Мишне Тора* (Второзаконие) [137]. Хасиды в данном отношении не являлись исключением. В тех случаях, когда в их сочинениях затрагивается философская проблематика, они, в подавляющем большинстве

случаев, опираются на упомянутый труд Маймонида [618, с. 343–344; 534, с. 397]. Вторым по популярности, но сильно уступающем по количеству цитат Маймониду, была «*Сефер Кузари*» («Книга Хазара») р. Егуды га-Леви [219]. Вышеупомянутые тексты использовались в качестве источников при написании настоящей работы, поскольку они заметным образом повлияли на формирование религиозной мысли хасидов. Наряду с ними было задействовано сочинение раннего философского автора р. Саадии Гаона – «*Эмунот ве-деот*» («Верования и мнения») [159]. Данная книга, являвшаяся одним из первых средневековых философских сочинений, получивших широкое общественное признание в Восточной Европе XVIII – начала XIX в., раввинскими авторами упоминалась редко. Но основоположник хасидизма р. Исраэль Баал Шем Тов называл себя воплощением души Саадии Гаона. Данный факт обязывает обратить на нее внимание при исследовании учения лидеров данного движения в ранний период его истории.

В настоящей работе текст «Море Невухим» приводится по изданию Й. Капаха, снабженному примечаниями и современными научными комментариями. Прочие упомянутые произведения философов, ввиду отсутствия научных изданий, цитируются по современным перепечаткам их первого опубликования.

Христианская богословская литература и жития подвижников

Один из разделов последней главы настоящей диссертации посвящен исследованию влияния на вероучение хасидизма богословских концепций и духовной практики христианского населения украинских и белорусских земель. Разработка данного вопроса требует привлечения в качестве сравнительного материала произведений христианских авторов, распространенных в вышеуказанных регионах в XVII–XVIII вв. К таковым относятся как труды современников интересующих нас событий, так и творения церковных писателей прошлого, о которых достоверно известно, что в указанный период они были распространены в интересующих нас

регионах. К последним относятся писания известного богослова Иоанна Лествечника (525–602) [16], сочинения византийских монахов Симеона Нового Богослова (949–1022) [24] и Филиппа Монотропа (XI в.), автора известного произведения «Диоптра» [12], а также творение Фикары Святогорца «Вертоград душевный» [26]. Содержащиеся в этих текстах поучения об обретении единения с Господом при жизни, молитвенном восхождении в мир горний и мистическом созерцании высших истин во многом созвучны основным положениям вероучения основоположников хасидизма. Схожие мотивы широко представлены в «Катехезисе» Петра Могилы [19] и «Алфавите Духовном» Исаяи Копинского [17], книгах духовных лидеров православного населения украинских земель XVII в. Они были широко известны православному населению украинских земель и в XVIII в., то есть во времена зарождения хасидизма. В XVIII в. в рассматриваемом регионе отмечался рост интереса к православной мистической духовной практике благодаря деятельности старца Паисия Величковского. Он создал монастырь Нямецкий Скит, в котором пребывали многие подвижники восточных земель польско-литовского королевства, как украинцы, так и евреи [23, с. 150]. В связи с этим в качестве источников при написании настоящей работы были задействованы рассказы о Нямецком Ските, приведенные в Соловецком Патерике [23], сборник «Житие и писание молдавского старца Паисия Величковського» [14], изданный в Москве в середине позапрошлого века и сочинение митрополита Иллариона «Життєписи великих українців» [18]. В качестве вспомогательного материала, повествующего о жизни и учении старцев, в настоящем исследовании используются материалы о жизни старцев-чудотворцев рассматриваемого периода, собранные протоиереем А. Хойницким «Православие на западе России в своих ближайших представителях или Патерик Волынско-Почаевский» [20], «Житие преподобного Серафима» [15], церковное повествование о жизни великого старца Серафима

Саровского, следовавшего учению Паисия Величковского, а также жития киевских старцев: «Киевские подвижники благочестия»[19].

Приведенные материалы о старцах играют важную роль в разработке гипотезы о влиянии православной концепции старчества на учение хасидов о праведном лидере-цадике.

Мемуары

В исследованиях истории и культуры евреев Восточной Европы важную роль играют мемуары, написанные образованными евреями, приверженцами европеизации, отошедшими от традиционного еврейского общества. В период зарождения и становления хасидизма в среде восточноевропейского еврейства такие люди были величайшей редкостью. Великой удачей для исследователей хасидизма является тот факт, что один из них написал мемуары, в которых содержится описание двора цадика, одного из главных основоположников хасидского движения р. Дов Бера Магида из Межирича. Речь идет об известном философе второй половины XVIII ст. Соломоне Маймоне. Он родился в 1753 г. в местечке, находящемся на территории нынешней Гродненской области, получил хорошее традиционное еврейское образование. В зрелые годы жил в немецких землях, где прославился как мыслитель кантианского направления. В 1772 г. он посещал Межирич и общался с самим Магидом. В своем жизнеописании, опубликованном впервые в 1793 г., он уделяет несколько страниц рассказу о жизни, обычаях и вероучении первых хасидов. Данные материалы чрезвычайно важны для исследования истории раннего хасидизма.

Некоторые отрывочные сведения, касающиеся реалий хасидской жизни раннего периода, содержатся в мемуарах еврейского писателя и публициста А. Готлобера (1810–1899), который в 13-летнем возрасте был обвенчан с дочерью состоятельного хасида [77]. Приводимые им материалы, невзирая на то, что они ограничиваются, главным образом, описанием быта, представляют интерес для настоящего диссертационного исследования.

Единственным хасидским цади́ком, написавшим мемуары, являлся шестой любавичевский ребе – Йосеф Ицхак Шнеерсон, возглавлявший свой хасидский двор с 1920 по 1949 гг. Хотя годы его правления непосредственно не относятся к периоду настоящего исследования, он в своих воспоминаниях приводит сведения, касающиеся раннего периода истории хасидизма, основанные на семейных преданиях [160; 161]. Они используются в трудах современных исследователей, хотя факты, упоминаемые р. Йосефом Ицхаком не признаются бесспорными.

Архивные материалы и рукописи

Данные материалы относятся к первой главе диссертации, посвященной истории раннего хасидизма, и последней главе, в которой проводится анализ влияния учения хасидов на специфику развития еврейско-славянских отношений. К ним относятся фонд Еврейской историко-археографической комиссии Всеукраинской Академии наук (ВУА), созданной в 1919 г. В числе собранных им материалов содержатся «документы о хасидизме, цади́ках тверских и борьбе властей с влиянием цади́ков на еврейское население» [7]. Наряду с описанием быта хасидских дворов, в данных материалах говорится также об обращении к цади́кам за помощью крестьян, чиновников и помещиков Киевской губернии.

В фондах № 2 и № 229 Центрального государственного архива Украины содержатся материалы, касающиеся вопросов сотрудничества еврейского населения Правобережной Украины с казаками, относящиеся к периоду зарождения и становления хасидизма с казаками [4; 5; 6]. Введение их в научный оборот позволяет по-иному взглянуть на историю исследуемого религиозного движения. Они также косвенно подтверждают гипотезу о влиянии на лидеров хасидов духовной практики православного населения украинских и белорусских земель. Важным документом, подтверждающим правомерность разработки этой гипотезы, является письмо еврея-выкреста к преподавателю иврита в Киево-Могилянской Академии,

приведенное в диссертации студента Киевской Духовной Академии В. Щукина 1895 года [2].

В разработке темы влияния хасидских цадиков на христианское население украинских и белорусских земель важную роль играли сведения, касающиеся славянских верований в сверхъестественную силу евреев. Наряду с опубликованными, в работе над настоящей диссертацией использовались ранее неизученные документы из собрания Архива Института этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН [1] и Национального исторического архива Белоруссии в г. Гродно [3].

Опубликованные архивные материалы

Последняя глава настоящей диссертации посвящена влиянию учения хасидизма на специфику развития еврейско-славянских отношений. В ней автор приводит ряд интересных свидетельств, содержащихся в изданных собраниях документов, подтверждающих факт взаимовлияния духовных практик иудеев и христиан исследуемого региона в период зарождения хасидизма. В качестве основного источника использован «Архив Юго-Западной России, издаваемый Комиссией для разбора древних актов, состоящей при Киевском, Подольском и Волынском генерал-губернаторе» – 34-х томное собрание документов и актов, опубликованных в период с 1859 по 1914 г. Наряду с ним использовались также «Труды общества исследователей Волыни» – 14-томное собрание документов краеведческого товарищества, действовавшего в Житомире с 1900 по 1914 г. Следует отметить, что приведенные в настоящем диссертационном исследовании документы вышеописанных сборников, в контексте истории хасидизма ранее никогда не рассматривались.

Собрания славянских легенд и поверий

В легендах и поверьях славян наличествует представление о евреях как о людях, обладающих сверхъестественными способностями и имеющих

непосредственные контакты с миром духов [235, с. 112 ; 236, с. 259]. В то же время одним из наиглавнейших направлений деятельности лидеров хасидов-цадиков было ходатайство перед Создателем об исполнении желаний просителей, как евреев, так и иноверцев, а также публичная демонстрация всевозможных чудес. Вследствие такого положения вещей распространение хасидизма способствовало интенсификации еврейско-славянских контактов подобного характера. Из сказанного следует, что исторический анализ влияния вероучения хасидизма на развитие еврейско-славянских отношений требует привлечения славянского фольклорного материала. В настоящем исследовании используются собрания славянских легенд и поверий, содержащих материал, касающийся евреев: Булашов Г. «Український народ у своїх легендах релігійних поглядах та віруваннях» [241], Чубинський П. «Мудрість віків» [28], «Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах», собранные в Витебской Белоруссии Н. Я. Никифоровским [22]. Наряду с этим, в диссертации приводятся материалы, собранные этнографами во время полевых исследований и опубликованные в их научных трудах. В качестве таковых использовались работы наиболее авторитетных исследователей образа евреев в славянском фольклоре: А. Рехтмана [672], А. Чалы [366], О. Беловой [235; 236; 237], Л. Фиалковой [302, с. 220–255] и проф. Дов Ноя [383, с. 71–72].

1.3. Методологические основы и методы исследования

В качестве методологической основы настоящего диссертационного исследования используется принцип историзма, рассматривающий все явления человеческого существования в их развитии, соответствующем господствующему мировоззрению и условиям жизни, характерным для определенного региона в указанный период времени. Соответственно, учение раннего хасидизма исследуется в контексте развития его создателями раввинских концепций, господствовавших в Восточной Европе XVIII —

первой половины XIX вв., а также того влияния, которое оно оказало на реалии общественной жизни.

Изучая данную тему, автор диссертации сознательно избегал марксистского подхода, объясняющего всякое историческое событие спецификой отношений между собственниками средств производства и трудящимися.

Он также отвергает бытующие на постсоветском пространстве романтические националистические теории, утверждающие приверженность того или иного народа единой, неизменной, исторически не обусловленной системе ценностей.

В своем исследовании автор опирается на методологические разработки авторитетных в современном научном мире специалистов в области еврейской истории, а также известных теоретиков европейской исторической науки. В числе последних, в первую очередь, следует назвать основоположников школы «Анналов» М. Блока и Л. Февра.

Согласно воззрениям М. Блока, ход истории определяется, главным образом, не последовательностью значительных событий политического характера, а укладом жизни людей, господствующим мировоззрением и спецификой психологических установок жителей того или иного региона в рассматриваемый период. Соответственно, методика исторического исследования заключается в обстоятельном изучении всех возможных артефактов и свидетельств, касающихся вышеперечисленных тем. Деятельность исследуемого сообщества людей в сфере культуры рассматривается Блоком в качестве фактора, влияющего на исторические судьбы людей не менее существенно, чем их экономическая деятельность [239, с. 136–150]. В своем фундаментальном труде, посвященном средневековому обществу, особое внимание он уделяет религии в качестве одной из основных составляющих культурного фактора той эпохи. Религия рассматривается не как средство, изобретенное правящими классами для подчинения простонародья, а как самостоятельная

сила, определяющая представления людей всех сословий о правильном миропорядке и таким образом направляющая их поступки. Политика императоров и повседневные дела обывателей заметным образом регламентировались страхом попасть в ад [239, с. 150]. Другой лидер школы «Анналов» Л. Февр придавал культурному фактору куда большее значение, чем его упоминаемый ранее коллега. Если Блок искал некий баланс влияния социально-экономического и культурно-мировоззренческого начала, то Февр рассматривал явления экономической жизни как «факты верований и убеждений» [301, с. 512]. Речь здесь идет не об идеализации истории, а о понимании того, что действующие объективные факторы движения истории в своей реализации обязательно проходят этап осмысления их людьми. Вследствие этого они подвергаются существенной трансформации [301, с. 524]. Главную задачу исторического исследования Февр видел в реконструкции мировоззрения, господствующего в изучаемую эпоху. Ее практическая реализация заключалась в обстоятельном изучении памятников культуры, в первую очередь письменных, с целью выявления того, какие мнения господствовали в обществе и как они влияли на ход его истории. Применительно к средневековому обществу он, как и Блок, исключительно важную роль отводил религии, рассмотренной в вышеуказанном ракурсе. При этом отмечалось, что религиозные убеждения определяли многие человеческие поступки, которые на сегодняшний день представляются никак не связанными со святым служением [301, с. 332–346].

Схожую со школой «Анналов» методологию применял один из основоположников школы истории коллективных ментальностей Ф. Арьес. Согласно его воззрениям, большой недостаток современной науки определяется тем первенствующим положением, которое занимает в нем политическая история. Такое положение вещей является результатом искусственного подчинения исследований всех эпох, проблематике, характерной для современного государства нации. Критикуя данный подход, Арьес рекомендует сосредоточиться на изучении старых традиций и тех

изменений, которые происходят в них с течением времени [306, с. 241]. Следует исследовать, в первую очередь, не события, а модификации стереотипов сознания [306, с. 249], отображенные в разного рода текстах и произведениях искусства. Особое внимание следует уделять тому, какие составляющие традиции отсеиваются с течением времени. «Каждая эпоха спонтанно отбирает некоторые знаки, предпочитая их другим, оставляемым про запас, на будущее, поскольку те или иные знаки лучше выражали глубинные тенденции коллективного поведения» [233, с. 112].

Существенным, с нашей точки зрения, для реализации задач настоящей диссертации являются методологические разработки, предложенные выдающимся историком и социологом М. Вебером, полагавшим, что общество познается, в первую очередь, не по своей классовой структуре, а по тому, какой тип легитимации власти оно признает и каким образом та или иная власть реализуется на практике. В числе указанных им типов легитимации два актуальны в исследованиях хасидизма:

- 1) традиционный, основанный на вере в святость традиций и право властвовать тех, кто получил власть в соответствии с этой традицией;
- 2) харизматический, основанный на вере в сверхъестественную святость, героизм, гениальность или какое-то иное достоинство властителя и его власти, не подлежащее точному определению или понятному объяснению [242, с. 50–56; 243, с. 639–644].

Использование вышеописанных методологических принципов в настоящем диссертационном исследовании осуществляется с учетом специфики исторических особенностей существования еврейского общества в рассматриваемый период. Существующая традиция и нормы священного Закона признавали легитимными исключительно творчество в сфере религиозных текстов. Пластические искусства и разного рода светская литература, поставляющие столь важный материал для научной работы европейских исторических школ, не получали в сообществе последователей иудаизма Восточной Европы какого-то существенного развития. Зато

памятники раввинской письменности были чрезвычайно многочисленны и разнообразны, что позволяет на их основании реализовать методологическую схему, разработанную вышеупомянутыми авторитетами европейской науки.

Схожими путями шли многие авторитетные исследователи истории еврейского народа. Среди специалистов в области иудаики, методологические разработки которых широко использовались при написании данной диссертации, в первую очередь следует назвать профессора Э. Урбаха, избранного в 1980 г. президентом Израильской Академии Наук. Свои научные труды он посвятил деятельности раввинского сословия, в течение многих веков возглавлявшего еврейское общество и определявшего не только культ, но также политические аспекты общественной жизни, его мораль и эстетические предпочтения. Его исследования показывают, что многие положения раввинского учения, порожденные проблематикой чисто богословского характера, со временем превращались в принципы, регламентирующие все стороны жизни общества [772, с. 1–14]. В методологическом плане Урбах первоначально сосредотачивает все внимание на религиозную составляющую проблемы, анализируя пути развития определенными раввинами концепций предшественников, а также явную и скрытую полемику с иноверцами [772, с. 30–480]. Затем, на основании текстовых свидетельств, он исследует влияние теологических концепций на социально-исторические реалии еврейского общества [769, с. 110–115; 772, с. 500–569]. Важно отметить, что в рамках данного подхода раввинское учение всегда рассматривается в контексте верований народов, проживающих по соседству с евреями. Активно разрабатываются гипотезы о взаимовлиянии. Важными в формировании методологических основ настоящей диссертации являются также разработки последователей Урбаха проф. Левина и И. Гафни, ставящего во главу угла рассмотрение тех положений раввинского учения, которые легитимизируют власть сословия ученых Торы [444, с. 50–86; 571, с. 100–150]. Опираясь на тексты талмудического корпуса, они фактически реализуют

исследовательские принципы, предложенные Вебером, но при этом вводят их в более обстоятельный исторический контекст.

Методологические принципы, предложенные Э. Урбахом и его последователями, широко используются учеными, изучающими различные периоды истории еврейского народа. Но применение его в сфере хасидоведения связано с определенными сложностями. Дело в том, что ко времени возникновения данного религиозного движения раввинское учение заметным образом усложнилось по сравнению с талмудическими временами и являло собою пестрое сочетание различных школ и концепций. Важную роль в его развитии в указанный период играли произведения мистиков-каббалистов. Сам хасидизм большинством современных исследователей рассматривается как одно из течений еврейской мистики. Соответственно, его изучение требует использования методик, разработанных учеными, специализирующимися на данном направлении еврейской религиозной мысли. Следует отметить, что ее основательная научная разработка началась в 40-е годы XX в., в то время как исследования талмудического периода активно велись уже в 30-е годы XIX в. Поэтому комплексное рассмотрение религиозного учения и его социально исторического контекста, характерного для школы Урбаха, для ученых, занимающихся тайной доктриной иудаизма, долгое время было делом чрезвычайно сложным. Основное внимание на раннем этапе уделялось анализу содержания мистических произведений в контексте истории развития еврейской религиозной мысли.

Основоположник школы современных научных исследований еврейской мистики проф. Г. Шолем строго придерживался принципа хронологической последовательности развития еврейской религиозной мысли. Соответственно, учение хасидизма он рассматривал, главным образом, в контексте концепций наиболее авторитетных каббалистов XVI–XVII вв. [311, с. 41–51]. Согласно воззрениям Шолема, приспособление данных концепций к текущим задачам общественной жизни определяло социально исторический контекст учения Бешта и его последователей.

Данный подход Шолема широко используется многими исследователями истории хасидизма вплоть до наших дней. Однако его метод хронологической последовательности был основательно раскритикован возглавившим в начале 90-х годов школу исследований еврейской мистики Иерусалимского университета проф. М. Иделем. В изучении еврейской мистики вообще и хасидизма в частности он руководствовался принципом общей реконструкции. В соответствии с данным методом во все времена образованная элита пользовалась текстами различных эпох. Соответственно, формируемое ею учение, как правило, не являлось реакцией на воззрения непосредственных предшественников. Вопрос о том, кто именно оказал на авторов интересующего нас корпуса текстов решающее влияние, всегда требует особого специального рассмотрения. Практическая реализация данной методологии требует от исследователя проведение обстоятельного сравнительного анализа текстов, написанных в разные века, при условии установления фактов распространения в рассматриваемом регионе определенного периода тех или иных произведений более ранних авторов [531, с. 19–35]. Согласно воззрениям Иделя, многие важные события еврейской истории определялись идеями, заимствованными действующими в тот момент лидерами у авторитетных учителей, проживавших много веков назад в других странах [530, с. 79–104; 531, с. 261–285; 532, с. 180–300; 533, с. 27–57]. Обращаясь к теме хасидизма он уделяет особое внимание разработке представителями этого движения концепций обосновывающих статус и власть лидеров нового типа – цадиков [532, с. 180–300]. Существенную роль в данных исследованиях играет выявление влияния доктрин мистиков античности и средних веков, оказавших влияние на основоположников хасидизма. Труды Иделя пользуются на сегодняшний день большим авторитетом в научных кругах и, соответственно, широкое распространение получила предложенная им методология. Вследствие этого она была задействована при написании настоящей диссертации. Но, по мнению автора, данная методология нуждается в определенных коррективах

и дополнениях. В первую очередь это касается концептуальной направленности учения хасидов. Идель твердо придерживается принципа, что она определялась главным образом мистической практикой каббалистов. Все прочие аспекты играли второстепенную подчиненную роль. Согласно нашему мнению, многие положения традиционного раввинского учения, берущего свое начало в текстах талмудического корпуса, были не менее значимыми. Поэтому, всякое рассматриваемое положение хасидской проповеди должно быть проанализировано с точки зрения того, каким образом в нем сочетались доктрины мистиков и традиционные наставления талмудистов. Другим важным моментом является сосредоточенность Иделя исключительно на проблематике легитимации власти цади́ков. Вопросы о том, каким образом лидеры рассматриваемого религиозного движения обосновывали в своих проповедях отстранение от власти правящей раввинской элиты и почему значительная часть этой элиты подчинилась новым порядкам, не оказав существенного сопротивления, а также чем хасидизм оказался привлекательным для широких масс верующих, им практически не рассматриваются. Дальнейшая разработка данной проблематики требует сочетания методологии изучения истории еврейской мысли, предложенной Иделем, с исследовательскими принципами, основанными на обстоятельном анализе влияния религиозной мысли на социально-исторические процессы, практикуемые Урбахом и его последователями на материале талмудического периода. Вышеуказанный подход был реализован при написании настоящей диссертации.

Помимо развития хасидами раввинских концепций прежних времен в настоящем исследовании существенное внимание уделяется также вопросу о влиянии их учения на специфику еврейско-славянских отношений в указанный период. Изучение этого вопроса осуществляется посредством анализа свидетельств современников, касающихся контактов евреев со славянами в регионах распространения хасидизма, а также обстоятельного рассмотрения положений вероучения хасидов, касающихся специфики

отношений с иноверцами. Особое внимание уделяется сравнительному анализу духовной практики хасидов и христиан исследуемого региона с целью выявления фактов влияния друг на друга исследуемых сообществ. Данная методология широко применялась израильскими учеными, в том числе школой Э. Урбаха, в трудах, посвященных временам талмудического корпуса и раннему средневековью. Заметное место занимает она и в изучении различных направлений средневековой еврейской мистики школами Г. Шолема и М. Иделя. Но в исследованиях истории раннего хасидизма данная методология применялась лишь при написании небольшой статьи проф. Дов Ноя, посвященной основоположнику рассматриваемого религиозного движения р. Исраэлю Баал Шем Тову [383, с. 71–72]. В исследованиях, посвященных всему периоду ранней истории хасидизма, данная методология используется впервые.

Кратко подытоживая все вышесказанное, отметим, что представляемая к защите диссертация является первой попыткой всестороннего анализа обоснования в учении хасидизма новых принципов устройства общины и отношений с христианским окружением. В методологическом плане образцом для него послужили научные труды, посвященные талмудическому периоду. Ввиду того, что научные исследования в области еврейской мистики и хасидизма начались почти на сто лет позднее аналогичных разработок талмудического корпуса, применение комплексного методического подхода для них до конца XX в. было чрезвычайно затруднено. Давала себя знать нехватка первичной обработки доступного материала. Лишь в наши дни, благодаря трудам многочисленных предшественников, проработавших различные частные проблемы, применение комплексной методологии, характерной для исторических исследований талмудического периода, стало возможным в отношении учения хасидизма.

Задействованный в настоящей диссертации методологический подход требует использования для его реализации соответствующего комплекса

методов исследования. В первую очередь следует отметить применение фундаментальных методов и принципов, обязательных для изучения любой исторической проблематики, независимо от ее специфики. Речь идет о принципе объективного подхода, позволяющем преодолеть предубежденность к рассматриваемому материалу с позиций той или иной идеологии, необоснованно признаваемой воплощением неоспоримой истины. В настоящей работе всякое историческое явление и событие, описанное в источниках, рассматривается в контексте той системы ценностей, которая была характерна для определенного региона в указанный исторический период. Оценка происходящего производится исключительно с точки зрения его соответствия существующей традиции или расхождения с ней.

Использование автором диссертации аналитико-синтетического метода, коррелятивного анализа, типологический анализа, методов дедукции и индукции позволило ему последовательно изучать различные аспекты намеченной проблематики, а затем обобщать полученные результаты в форме заключительных выводов.

Реализация вышеуказанных принципов общего порядка применительно к конкретному материалу требует применения историко-генетического, историко-хронологического, историко-типологического и сравнительного исторического методов исследования. Комплексное использование данных методов позволило выявить генетическую связь учения хасидизма с различными концепциями, доминирующими в раввинской письменности прежних времен, проанализировать события, касающиеся зарождения и становления данного учения в хронологическом порядке, а также разработать гипотезу о влиянии на основоположников хасидизма духовной практики христиан, проживающих в местах зарождения данного движения в период его возникновения.

Специфика целей и задач настоящей работы определила в качестве стержневого методологического ориентира ее написания социокультурный подход. Данный подход, широко применяемый в исторических

исследованиях, основывается на общенаучном методе коррелятивного анализа. Он позволяет установить влияние культурных ценностей на формирование господствующего в обществе социального порядка. Применительно к реалиям восточноевропейского еврейства рассматриваемого периода речь может идти, главным образом, о влиянии на общинный строй господствующих религиозных доктрин. Появление хасидизма существенным образом изменило как религиозное мировоззрение, так и всю систему еврейского самоуправления. Корреляция данных явлений позволяет выявить социально-исторический контекст учения хасидов.

Важнейшей составляющей общего социокультурного подхода является антропологический метод исследования. Актуальность применения данного метода в настоящей диссертации объясняется спецификой учения хасидов. Оно посвящено, главным образом, обоснованию способности человека осуществлять богослужение посредством всех своих душевных побуждений мыслей и чувств. Наиболее совершенные из людей – цадики, благодаря реализации данной программы, подчиняют высшую волю своей и обретают неограниченную власть над своими последователями. Выявление основных положений антропологии хасидов позволяет прояснить вопрос о том, каким образом их учение о человеке определяло идеальные, с их точки зрения, принципы общественного устройства.

Исключительно важным для реализации намеченного в настоящей диссертации плана исследования является применение историко-филологического сравнительного метода. Он позволил проанализировать терминологию, применяемую авторами хасидских произведений, на основании ее сопоставления с соответствующими по содержанию местами раввинских текстов талмудического периода и средних веков и предложить новую версию прочтения тех фрагментов проповедей лидеров изучаемого еврейского движения, интерпретация которых вызвала острую дискуссию в научных кругах, а также пояснить смысл хасидских текстов, ранее не исследованных учеными. В разработке гипотезы о влиянии на хасидов

духовной практики христиан украинских и белорусских земель важную роль сыграло сопоставление содержания текстов последователей вышеназванных вероисповеданий, что также относится к сфере применения историко-филологического метода.

Использование вышеописанного комплексного методологического подхода позволило с успехом реализовать задачи, поставленные в настоящем диссертационном исследовании.

Рассмотренные нами в настоящей главе материалы свидетельствуют о том, что учение основоположников хасидизма признавалось всеми исследователями данного религиозного движения в качестве исключительно важного фактора, определяющего историю евреев Восточной Европы второй половины XVIII – первой половины XIX в. Будучи ориентированным, главным образом, на вопросы богословского характера, оно, тем не менее, решающим образом влияло на мировоззрение и образ жизни широких масс еврейского народа, что в первую очередь находило свое выражение в отказе от руководства господствующей элиты и признании власти лидеров нового типа.

В то же время следует отметить, что общепризнанной теории, определяющей основные положения учения раннего хасидизма, оказавшие влияние на социально-исторические реалии еврейского общества рассматриваемого периода, на сегодняшний день не существует. Современные исследователи продолжают споры, во многом по своему содержанию близкие тем, которые вели классики – основоположники научного хасидоведения. В числе основных вопросов, вызывающих разногласия, следует в первую очередь отметить разработку хасидами раннего периода концепций, касающихся руководящей роли цадика. Основоположник научного хасидоведения Ш. Дубнов придерживался мнения о демократическом характере учения Бешта и его ближайших

последователей. Согласно его мнению, лишь впоследствии, когда движение стало приходить в упадок, культ цади́ков стал играть главенствующую роль. В дальнейшем авторитетные исследователи еврейской мистики Р. Шац-Уфенгеймер и Й. Вайс также полагали, что учение о совершенных праведниках ранних хасидов в равной мере касалось всех последователей движения. В то же время в трудах таких выдающихся ученых как М. Бубер, М. Пьекаж, М. Идель и их учеников обосновывается исключительная важность темы руководящей роли цади́ков в произведениях основоположников рассматриваемого движения.

Другой, не менее важной проблемой, вызывающей серьезные разногласия, является вопрос о том, какое из направлений еврейской религиозной мысли оказало решающее влияние на учение основоположников хасидизма. Школы проф. Гершома Шолема и проф. М. Иделя, а также А. Грин, Б. Зак М. Пахтер и др. видят в движении последователей Бешта одно из течений еврейской мистики. В то же время М. Пьекаж, Я. Хасдай и З. Грис полагают, что основные положения учения хасидов раннего периода были более или менее вольными переработками концепций дидактической раввинской литературы, восходящей к текстам талмудического корпуса. Также и М. Бубер отмечал решающее влияние на хасидских авторов талмудических преданий.

Содержание данной дискуссии не исчерпывается одной лишь задачей определения места интеллектуального наследия основоположников хасидизма в истории развития еврейской религиозной мысли. Оно напрямую затрагивает вопрос о системе ценностей, господствующей в еврейском обществе. Традиционная система образования и воспитания, играющая важнейшую роль в поддержании существующего порядка, держалась на положениях, зафиксированных в талмудическом корпусе и его средневековых комментариях. Широкие массы верующих не допускались к тайным знаниям Каббалы. Изменение данного положения вещей влекло за собой трансформацию мировоззрения, что не могло не повлиять на реалии

общественной жизни. Существенным для историков данного движения является также вопрос о причинах успешного распространения хасидизма в течение относительно короткого времени. Было ли это результатом популяризации вызывающих интерес, но ранее запретных для неподготовленных людей знаний, или напротив, следствием умелого компромисса с традиционными воззрениями.

Разногласия исследователей объясняются специфической структурой и содержанием произведений основоположников хасидизма. В большинстве своем – это собрание проповедей, записанных не автором, а его слушателями со многими искажениями и вставками из других подобных текстов. Анализ материала на предмет его аутентичности и его тематическая систематизация потребовали кропотливого труда нескольких поколений ученых. На сегодняшний день, опираясь на работы предшественников, становится возможным прийти к заключению, что учение хасидов представляло собой сложный синтез концепций, созданных представителями различных течений раввинской мысли прежних времен. Во главу угла следует ставить вопрос не о преобладании той или иной концепции в мировоззрении хасидов, а о путях сочетания их всех в учении Бешта и его последователей. Анализу данной проблемы и выявлению ее социально-исторического контекста посвящается настоящая диссертация.

Наряду с вышеуказанной одной из важнейших проблем социально-исторического контекста учения раннего хасидизма является влияние этого учения на специфику развития еврейско-славянских отношений в регионах распространения исследуемого движения. В существующих на сегодняшний день исследованиях высказываются предположения о влиянии на хасидов концепций и духовных практик христиан украинских и белорусских земель, а также факты существования в среде христиан верований в обладание цадиками магической силы. Но вышеупомянутые наработки представляют, в большинстве своем, небольшие отступления в трудах, посвященных другим темам. Единственным исключением в данном случае являются специальные

исследования Я. Элиах о заимствовании хасидами некоторых положений своего учения у старообрядцев и сектантов. Однако выводы, сделанные Элиах, не получили признания в научных кругах. К тому же, они касаются вопроса взаимодействия хасидов с небольшими группами диссидентов в среде иноверцев.

Систематически вопрос о влиянии учения хасидов на развитие отношений с последователями ведущих христианских конфессий регионов, где данное еврейское движение получило распространение, в настоящей диссертации исследуется впервые.

На сегодняшний день, опираясь на работы предшественников и незадействованные ранее источники, становится возможным прийти к новым выводам относительно возникновения и социально-исторического содержания учения хасидов.

Глава 2. Ранняя история хасидизма: роль вероучения в становлении движения хасидов

2.1. Устройство еврейской общины накануне возникновения хасидизма: институции и типы лидеров

Религиозное движение хасидизм существенным образом изменило устройство традиционной еврейской общины, а также характер взаимоотношений между лидерами и их последователями. Эти изменения с течением времени стали оказывать существенное влияние на исторические процессы, происходящие в еврейском обществе Восточной Европы. Целью настоящей главы является рассмотрение обстоятельств становления данного религиозного движения и анализ факторов, определивших его успешное распространение. Центральным аспектом анализируемой проблемы является вопрос о том, в силу чего учение хасидов оказалось привлекательным для еврейского населения рассматриваемого региона. Усматривало ли в нем сообщество потомков Иакова эффективное средство разрешения насущных социально-экономических проблем, или его аттрактивность объясняется в первую очередь своими положениями теологического характера и нововведениями в сфере духовной практики? Правомерность постановки данного вопроса определяется тем обстоятельством, что в рассматриваемый нами период именно религия была центральным образующим фактором еврейского общества. Вследствие этого богословские и культовые установления нередко являлись первопричиной, а не следствием социально-исторических процессов, происходящих в нем.

Во времена зарождения хасидизма восточно-европейское еврейство представляло собой конгломерат религиозных общин наделенных правом широкого самоуправления. Руководство общины имело полномочия вершить суд, собирать налоги, обеспечивать деятельность системы образования и благотворительных учреждений. Непосредственное руководство

административными и финансовыми делами осуществлялось советом старейшин, избираемых посредством тайного или открытого голосования всех входящих в общину совершеннолетних мужчин. Как правило, такой совет состоял из 3-5 человек, принадлежавших к наиболее состоятельным и родовитым семьям [234, с. 136–139; 559, с. 68–71]. Но обсуждение важнейших вопросов регулярно выносилось на общее собрание членов общины, которое, как правило, происходило в синагоге (доме молитвы) [559, с. 148]. За порядком на собрании надзирал духовный глава общины – раввин [304, с. 372–373; 559, с. 143–145]. Все акты правления и собрания обретали законную силу только после подписания их раввином. Таким образом, религиозное руководство осуществляло полный и всеобъемлющий контроль деятельности светских властей. Его социальный статус был очевидно более высоким. Помимо надзора за деятельностью совета старейших к числу основных обязанностей раввина относились: руководство общинным судом, системой образовательных учреждений, а также наблюдение за порядком синагогальной службы. Все эти полномочия оговаривались в контракте, который община заключала с раввином, как правило, сроком на три года. В дальнейшем он мог неоднократно продлеваться. Решение об избрании того или иного знатока священного закона раввином принималось либо на общем собрании верующих в синагоге, либо коллегией уполномоченных такого собрания [304, с. 372–373; 559, с. 142]. К нему обращались с вопросами о соответствии того или иного действия священному закону (галахе), и всякий спрашивающий впоследствии должен был выполнять указания раввина. Поскольку еврейский религиозный закон непосредственно касался всех аспектов человеческой жизни от рождения до самой смерти, трудно было найти ситуацию, не требующую вмешательства религиозного наставника в той или иной мере. Авторитет раввина, дарующий ему столь существенную власть, основывался на его знании священных текстов. Сказанное в трудах великих вероучителей прошлого безоговорочно определяло поступки и мировоззрение добропорядочных евреев в рассматриваемый нами период. Но

поскольку тексты талмудического корпуса представляли собой многосложные споры мудрецов, не находящие окончательного разрешения, да и авторы авторитетных сочинений средних веков чаще всего расходились между собою во мнениях относительно важнейших вопросов, то обычным людям надлежало следовать тем толкованиям, которых придерживался раввин их общины. Власть такого человека зависела от его умения самостоятельно исследовать вопрос и найти подходящее решение. Раввин по сути являлся высшим научным авторитетом богословия и права в одном лице. Он не был подчинен каким-либо вышестоящим инстанциям [559, с. 143]. Случаи проверки его решений другими раввинами были величайшей редкостью. Многообразие обычаев и традиций, бытующих в разных еврейских общинах, определялось главным образом воззрениями того или иного раввина. Противостоять его авторитету могли только другие ученые Торы, принадлежащие к общине. Во многих местечках Восточной Европы проживали люди, целиком посвятившие себя изучению произведений раввинской письменности. Они не занимали никаких должностей в органах еврейского самоуправления и жили за счет материальной поддержки общины. Таких людей также называли раввинами. Хотя формально они не имели никаких властных полномочий, их влияние на современников, вследствие глубоких познаний в сфере сакральных текстов было огромным, иногда даже превышающим то, которое имели раввины по должности. Наиболее известным примером такого рода был непримиримый враг хасидизма р. Элиягу Бен Шломо, гаон из Вильно. Этот подвижник вел отшельнический образ жизни. Даже в синагоге бывал крайне редко. Он постоянно общался лишь с небольшой группой учеников и все свое время посвящал чтению и комментированию священных текстов. Когда гаон счел хасидизм ересью, его мнению подчинились многие старейшины и раввины, хотя формально никакой власти отдавать виленской общине какие либо распоряжения он не имел [420, с. 84–109; 425, с. 273–297].

Ученые Торы, вне зависимости от того, занимали они или нет какие либо общинные должности, не играли решающей роли в деле проповеднического наставления паствы. Согласно типовому контракту, заключаемому в рассматриваемый период между общиной и раввином, последний был обязан в течении года читать только две проповеди: одну в субботу накануне праздника Пасхи, другую - в субботу накануне праздника Судного дня [559, с. 144]. Во всех прочих случаях наставление собрания верующих возлагалось на проповедника общины называемого маггид (говорящий) или мохиах (наставляющий). Публичные поучения маггида включали в себя как рассуждения о законе, так и отступления нравственно-этического содержания. Все они согласно традиции должны были опираться на изречения раввинских авторитетов прошлого. Мастерство маггида заключалось в умении соединить в едином сюжете изречения касающиеся различных не связанных друг с другом проблем. Высказывания, основанные исключительно на собственном опыте или индивидуальном видении ситуации, в рассматриваемый период считались недопустимыми. Поэтому исполнение обязанностей проповедника требовало от человека не только навыков ораторского искусства и личного обаяния, но также и основательных знаний трудов раввинских авторитетов прежних времен [559, с. 146–147; 415, с. 5–10; 718, с. 10–15]. Статус маггида восточно-европейской еврейской общины XVII- XVIII ст. традиционно был более низким, чем у раввина. Он получал меньшее жалование и не имел полномочий единолично решать вопросы, касающиеся практического толкования священного закона. Нередко проповедникам приходилось вести бродячий образ жизни, поскольку многие общины соглашались оплачивать его труд только от случая к случаю. Формально маггиду надлежало исполнять указания раввина. При этом, сами проповедники считали себя духовными наставниками народа, исполнителями наиважнейшей миссии. В отличии от раввинов занятых истолкованием тонкостей закона, наделенных правом карать и миловать, маггиды были призваны обучать людей ясным

четким нравственно-этическим ценностям, воспитывать добродетельное общество избегающее дурных склонностей. Часто они позволяли себе критиковать пороки раввинов и людей целиком посвятивших себя учению Торы [304, с. 367–369; 391, с. 242–248]. Известны случаи, когда маггидам удавалось стать фактическими лидерами общины, оттеснив раввинов на вторые роли [683, с. 330]. Особый род деятельности отличал проповедников от прочего еврейского ученого сословия, но по сути дела они принадлежали к нему, и авторитет их коренился в знании тех же самых сакральных текстов. Эти знания обретались в учреждениях традиционного еврейского образования, предназначенных исключительно для мужчин. С трех лет детей отдавали в начальную школу – хедер, где их обучали чтению, письму, счету, а также проходили с ними Моисеево Пятикнижие и Мишну. Эти занятия для учащихся были не легкими, поскольку разговорным языком был идиш, а священные тексты были написаны на многосложном древнем иврите. К тринадцати годам начальное образование завершалось. В дальнейшем обучение происходило в заведениях именуемых *ешива* и *бейт мидраш*. Ешива являлась высшей духовной академией, занятия в которой посвящались главным образом изучению Вавилонского Талмуда, главного кодекса законов Шулхан Арух (Накрытый Стол) и комментариев к Пятикнижию. Таких учреждений в Восточной Европе XVIII ст. было немного и потому чести получить образование в них удостаивалось малое количество избранных [417, с. 10; 559, с. 162–164]. Учебная программа включала в себя лекции и обсуждения пройденных текстов. Последние представляли собой многосложные споры, происходившие с участием всех присутствующих [253, с. 328–334; 559, с. 166–167]. Практиковались также обсуждения пройденного материала учащимися, разбившимися на группы по два человека в каждой. Обучение в ешивах продолжалось до вступления студентов в законный брак, что чаще всего происходило в возрасте 18-20 лет. Более распространенным и доступным учреждением традиционного еврейского образования для взрослых был дом учения (бейт–мидраш). Бейт-

мидраши в рассматриваемый нами период наличествовали в большинстве местечек Восточной Европы. Они представляли собой специальное помещение в одном из принадлежащих общине домов, предназначенные для изучения священных текстов. В них находилась библиотека, содержащая напечатанные произведения и рукописи книг авторитетных вероучителей прошлого, проживавших в различных концах еврейской ойкумены. Изучением и толкованием этого наследия занималась небольшая группа знатоков сакральных текстов, живущих за счет общины. В течении дня они либо самостоятельно читали труды древних, либо совместно обсуждали их, наподобие того, как это делали студенты ешивы. Вечерами после работы бейт-мидраш посещали местные обыватели, чтобы послушать уроки ученых, посвященные анализу фрагментов Талмуда и комментариев к Пятикнижию. Такие занятия шли по упрощенной схеме. Материал подавался не столь глубоко и разработано, как в ешиве. Это было одновременно образованием малограмотных людей и способом их развлечения в свободное от работы время [466, с. 28–29]. В тоже время, данные занятия считались исполнением священной обязанности всякого мужчины. Для того, чтобы принадлежать к обществу добропорядочных людей, всякому еврею надлежало хотя бы несколько вечеров в неделю провести именно таким образом. Изучение священных текстов было одновременно и священнодействием и тестом на лояльность, подтверждающим верность установленному общественному порядку.

Деятельность ешив и бейт-мидрашей посвящалась изучению священных текстов считавшихся общеобязательными и воспитанные там лидеры являлись знатоками именно этого материала. Наряду с ними большим авторитетом в обществе пользовались знатоки тайного учения еврейской мистики. Последние по роду своей деятельности подразделялись на две группы. Одну образовывали люди, занимающиеся изучением мистических текстов богословского и богослужебного содержания. Последователи

другого направления славились умением творить с помощью тайных знаний разнообразные чудеса.

С XVI по первую половину XVIII века в обществе евреев, живущих на Ближнем Востоке и в Европе, представителей первой группы мистиков обычно называли хасидами. Образцом для таких групп послужили товарищества, созданные выдающимися каббалистами проживающими в городе Цфат [423, с. 164–168; 699, с. 11–34; 712; 756, с. 95–100; 794] на севере современного Израиля. В эти братства допускались только те, кто был известен своим безупречным образом жизни и основательным знанием произведений классической раввинской литературы. Считалось, что совместными усилиями подвижники могут оказывать благотворное воздействие на высшие миры, в результате которого на небесах воцаряется гармония, дополнительные потоки высшей благодати нисходят на землю, приближается долгожданное возвращение избранного народа из изгнания [311, с. 340–354; 764, с. 143; 699, с. 249–279]. Достижение вышеназванных благих целей требовало от членов мистических братств отречения от общепринятых в еврейском обществе норм поведения и богослужения. Ими были созданы специальные своды предписаний и наставлений, предназначенные для немногих избранных [192, с. 48–51; 699, с. 166; 712, с. 292–301]. Особое внимание в собраниях поучений цфатских хасидов уделялось обоснованию необходимости умерщвления плоти во имя освобождения души от тлетворного влияния тела, что, в свою очередь, позволяло подвижнику совершать деяния, обеспечивающие поддержание гармонии в высших мирах и победу над вселенским злом [192, с. 48–49; 423, с. 166–168; 439, с. 74–78; 699, с. 17–18; 712, с. 292, 294]. Ради обретения духовного совершенства цфатские каббалисты сокращали время, отводимое на сон, приумножали посты, окунались зимой в ледяную воду, а летом садились на муравейник. Обособление от общества и усмирение плоти позволяло подвижникам обрести знания о Боге и тайнах Торы, недоступные для простых людей.

Среди всех продолжателей дела цфатских каббалистов для настоящего исследования наибольший интерес представляют элитарные братства хасидов, существовавшие на территории восточных земель Польско-Литовского королевства в XVIII веке. Их участники славились своими глубокими знаниями Талмуда и каббалы, а также аскетическими подвигами [379, с. 159–172; 423, с. 164–169; 679, с. 41–60]. Известный философ Соломон Маймон (1753-1800 гг.) приводит в своей автобиографии несколько интересных рассказов об этих подвижниках. Согласно его сообщению, хасид Шимон из Любеца все дни недели, за исключением субботы, воздерживался от пищи и воды, позволяя себе лишь небольшие трапезы после захода солнца. Он постоянно странствовал и никогда не ночевал две ночи в одном и том же доме. Всегда носил власяницу на голое тело. При этом Шимон из Любеца был недоволен собой и считал, что этих самоистязаний недостаточно для обретения истинного раскаянья. В конце-концов он принял решение уморить себя голодом до смерти [103, с. 121–122]. Другой подвижник, Йосеф из Клецка, согласно описаниям Маймона, задался целью ускорить приход Мессии. Для выполнения этой задачи он зимой подолгу закапывался в снег и в течение года странствовал по ночам. Йосеф-хасид верил, что каждым из таких деяний он изгоняет легион демонов, которые задерживают появление избавителя [103, с. 121–122]. Мистик р. Нахман из Городенки рассказывал о себе: “Когда я был великим хасидом, то ходил я каждый день в холодную микву, которую в этом поколении не смог бы выдержать ни один человек... и все равно не мог избавиться от суетных мыслей до тех пор, пока не познал мудрость Бешта” [168, с. 205]. Как правило члены хасидских братств учили Тору, молились и праздновали праздники отдельно от прочих евреев своей общины. Они придерживались особых обычаев, которые, по мнению галахических авторитетов рассматриваемого нами региона, были запрещены для простых людей.

Так, например, подвижники, создавшие знаменитый бейт-мидраш каббалистов города Броды (Бродский Затвор), носили белые одежды и

совершали синагогальную службу по молитвеннику выдающегося цфатского мистика XVI века Исаака Лурии [205, с. 47–48; 423, с. 170]. Хасиды города Кутов также служили литургию по молитвеннику Лурии [168, с. 81; 423, с. 172; 788, с.28–35]. Участники этой группы мистиков-подвижников придавали особое значение третьей субботней трапезе. В это время все братство собиралось в доме раввина Кутова. За столом велись беседы о тайнах Торы и путях служения Господу, которые продолжались долгое время после завершения субботы [423, с. 172; 788, с.28–29; 790, с.97–98]. Вероятно, этого обычая придерживались и другие хасидские братства рассматриваемого региона [379, с. 159–209; 423, с. 172].

Подвижники-аскеты, посвятившие себя исследованию каббалы и исполнению тайных ритуалов, пользовались большим уважением в еврейском обществе. Многие верили в то, что эти люди близки к уровню библейских пророков и всякое их наставление следует выполнять неукоснительно [420, с. 18–31; 813, с. 209–211]. Тем ни менее последователи мистических братств до середины XVIII ст. как правило не пытались нарушить существующий общественный порядок и преумножить свою власть. Они вели обособленный образ жизни, довольствуясь материальной поддержкой поступающей от общины и почестями, оказываемым им непосвященными.

Мистики иного направления, славные своим чудотворством, назывались в обществе евреев Восточной Европы *баал-шемами* (повелителями имени). Деятельность баалшема заключалась в исцелении больных, изгнании нечистой силы, прекращении засухи предсказании будущего и прочих услугах магического характера, оказываемых посредством умелого использования тайных имен Бога и ангелов [417, с. 17–27; 423, с. 33–50; 505]. Еврейские просветители XIX века утверждали, что такого рода деятели пользовались популярностью главным образом у невежественного, суеверного простонародья. В своих писаниях они нещадно бичевали баал шемов. Представляли их как низких жуликов-вымогателей, людей, чуждых

возвышенным идеалам еврейской религии. По мнению просветителей, именно примитивная вера во всемогущество колдунов-шарлатанов, называющих себя баал-шемами, сыграла решающую роль в возникновении и распространении хасидизма [417, с. 22; 421, с. 39–57]. Современные исследования опровергают данную точку зрения. На сегодняшний день доказано, что в период позднего средневековья в Центральной и Восточной Европе искусство чудотворения посредством тайных имен небожителей было привилегией раввинов и лиц, посвятивших себя изучению Торы, т.е. духовной элиты [423, с. 16–22, 50–51]. К концу XVII – началу XVIII веков появляются баал-шемы, для которых занятие магией является основным или даже единственным родом деятельности. Такие чудотворцы обычно странствовали с места на место, чтобы обслужить как можно больше клиентов. Они пользовались большим уважением у почтенных людей, принадлежащих к высшим слоям еврейского общества. Это, в свою очередь, давало им возможность оказывать существенное влияние на руководство общины [423, с. 51–52]. В этот период происходит опубликование книг баал-шемов, содержащие тайные заклинания, ритуалы, дарующие исцеление и описания лечения средствами народной медицины [424, с. 120–121]. Таким образом, наука о магическом использовании сил потустороннего мира становится частью корпуса признанных сакральных текстов, а ее знатоки образуют специфическую группу почитаемой элиты, знатоков священных тайн.

Приведенные в настоящем параграфе материалы свидетельствуют о том, что ведущую роль в деле руководства практически всеми сколько-нибудь значительными аспектами жизни еврейского общества играла религиозная элита. Авторитет этой элиты базировался в первую очередь и главным образом на глубоком знании сакральных текстов прежних времен. Знание наделяло властью не менее значительной, чем богатство.

По своему роду деятельности и предпочтениям в изучении того или иного корпуса раввинской письменности элита подразделялась на несколько

группировок, но вышеизложенные принципы были справедливы по отношению ко всем им. С распространением учения р. Исраэля Баал Шем Това существующая система ценностей и соответствующий ей общественный порядок существенным образом изменились.

2.2. Периодизация истории раннего хасидизма

Основоположник хасидизма Исраэль бен Элизер, более известный под именем Исраэль Баал Шем Тов (господин благого имени), или сокращенно Бешт, родился в 1700 году в Окопах, местечке, расположенном неподалеку от границы между Польшей и Молдавией. Большую часть своей жизни он провел на Подолии. Согласно преданию, в возрасте 36 лет Бешт открылся миру как великий учитель и целитель. Умер рабби Исраэль в Меджибоже в 1760 году [389, с. 41–52; 679, с. 235–263]. Период с 1736 года, когда, по всей видимости, Бешт начал проповедовать свое учение, по 1760 год получил в историографической литературе наименование первого поколения хасидов. Хасидизм этого периода никоим образом нельзя считать религиозным движением. Вопрос о том, сколь широко р. Исраэль Баал Шем Тов был известен своим современникам как популярный проповедник и целитель-чудотворец, по сей день остается спорным, но исследования А. Гешеля [503], И. Эткиса [417, с. 178–216; 422, с. 287–292; 423, с. 178–216] и А. Рапорт-Альберт [666, с. 80–94] убедительно доказывают, что свое мистическое вероучение Бешт излагал лишь узкому кругу последователей, состоявшему, в основном, из каббалистов, которые занимались элитарными духовными практиками задолго до знакомства с ним. Некоторые из сподвижников Бешта передавали его тайную доктрину своим ученикам, но количество посвященных вплоть до смерти р. Исраэля оставалось незначительным. Бешт не оставил после себя книг. Изречения р. Исраэля, приводимые в сочинениях его учеников, были собраны р. Ароном из Апат и изданы под наименованием “Кетер Шем Тов” (Венец Доброго Имени). Некоторые сведения о вероучении Бешта содержатся в двух коротких посланиях, написанных им в 1746 и 1752

годах шурина, р. Гершому Кутоверу¹². В 1815 году в г. Капысь была впервые опубликована книга “Шивхей га-Бешт” (Восхваления Бешта) – собрание рассказов о жизни и славных деяниях основоположника нового вероучения и его сподвижников. В течение пятидесяти пяти лет после его смерти эти рассказы передавались в рукописях и устных преданиях.

Следующий период истории раннего хасидизма, или время второго поколения хасидов, приходится на 1760-1772 годы. В 1772 году умер один из наиболее выдающихся учеников Бешта – р. Дов Бер из Межирича. Долгое время ученые полагали, что после смерти р. Исраэля Дов Бер стал общепризнанным лидером хасидов, и, хотя в наши дни многие серьезные исследователи опровергают эту точку зрения, тем не менее вышеуказанный промежуток времени по-прежнему принято рассматривать как особый этап в истории раннего хасидизма [417, с. 57–68]. В этот период хасидизм из союза нескольких небольших мистических братств превращается в заметное религиозное движение. Появляются первые дворы цадиков, играющие роль центров по изучению и распространению хасидизма. Формируется обрядовое устройство хасидской общины [417, с. 57–68]. В 60-е и в начале 70-х годов XVIII века новое вероучение распространялось главным образом среди людей образованных. Большинство его последователей были молодыми людьми, обучающимися в бейт-мидрашах [417, с. 60–64]. Конец рассматриваемого периода был отмечен начавшейся в 1772 году борьбой между хасидами и сторонниками виленского гаона.

Третий период истории раннего хасидизма (третье поколение хасидов) датируется 1772-1815 годами. В эти годы новое религиозное движение становится массовым и влиятельным. Оно приобретает многочисленных

¹² В 1750 году Бешт получил письмо Гершомы Кутовера, из которого следовало, что послание, отправленное ему в 1746 году, он не получал. В 1752 году р. Исраэль Баал Шем Тов написал ему новое послание, которое отчасти повторяло текст предыдущего. На сегодняшний день известно две версии каждого из этих посланий. Вопрос о том, какие из этих версий ближе к текстам оригиналов, остается нерешенным [322, с. 55–70; 343, с. 198–200; 388, с. 204–211; 423, с. 88–96, 292–301; 684, с. 120–139].

сторонников во всех слоях еврейского общества независимо от уровня религиозной образованности или материального положения [417, с. 64, 69]. Хасидизм распространился в Украине, Белоруссии, Литве, проник в Польшу и на территорию нынешней Румынии. В начале XIX века прекратилась борьба между хасидами и приверженцами старых традиций [205, с. 15–16; 417, с. 108]. В этот период были изданы многие труды классиков-основоположников нового религиозного движения [466, с. 47–66], было сформулировано большинство наиболее важных доктрин хасидского вероучения [311, с. 324–327]. Согласно предложенной Ш. Дубновым периодизации истории хасидизма, с 1815 года начинается период духовной деградации хасидизма. Оригинальное вероучение вытесняется бездумным культом цадигов [389, с. 37]. Движение последователей Бешта становится средоточием враждебных просвещению реакционных сил. Хотя современные исследователи во многом не согласны со взглядами Дубнова на хасидизм XIX века, существуют, тем не менее, веские доводы в пользу признания его датировки завершения раннего периода истории хасидизма. К 1815 году умерли все наиболее известные ученики Дов Бера из Межирича и других сподвижников Бешта, которые возглавляли хасидское движение во времена его зарождения. На Украине это р. Леви Ицхак из Бердичева (1809), р. Нахман из Брацлава (1810), р. Борух из Меджибожа (1811), р. Менахем Нохум из Риманова (1815); в Белоруссии – р. Шнеур Залман из Ляд (1812); в Польше – Яков Ицхак из Пшесихи (1813), р. Израэль из Козениц (1814), р. Яков Ицхак из Люблина (1815); в земле Израиля – р. Авраам из Калиска. На смену им пришло новое поколение цадигов, которое лично не знало отцов-основателей и начинало свою деятельность во времена, когда хасидские общины уже были многочисленными и не бедными, а вероучение последователей Бешта – признанным и влиятельным среди евреев Восточной Европы [329, с. 16–17]. Деятельность лидеров этого нового поколения существенным образом изменила хасидский этос.

Завершающий период истории раннего хасидизма приходится на время с 1815 по 1850 годы. Это было время формирования ведущих правящих династии сакральных лидеров цади́ков и распределение их сфер влияния в различных регионах Восточной Европы. Для этого периода характерно не столько формирование новых концепций учения хасидов, сколько установление на основании уже существующих различных версий учения нового общественного порядка определившего всю последующую историю хасидского общества [329, с. 17–18].

2.3. Зарождение и развитие хасидского движения в XVIII – первой половине XIX вв.

Как уже отмечалось в предыдущем параграфе, при жизни р. Исраэля Баал Шем Това число его сторонников ограничивалось узким кругом последователей. К их числу принадлежали: Дов Бер Маггид из Межирича, Яков Йосеф из Полонного, Ехиэль Михель из Злочева, Пинхас Корец, Нахман из Косова, Нахман из Городенки, Гершом из Кутова, Арье Лейб из Полонного, Менахем Мендл из Перемышля, Менахем Мендл из Бара, Менахем Нохум из Чернобыля. Все они, за исключением Якова Йосефа из Полонного, раввина изучавшего, главным образом, Талмуд, были каббалистами, знатоками тайных духовных практик [415, с. 13–15; 417, с. 49–55; 423, с. 207]. Деятельность этого товарищества в целом соответствовала той, которая была характерна для мистических братств существовавших ранее. Она заключалась в совместном изучении каббалистических текстов и медитациях, а также в происходивших как правило во время третьей субботней трапезы рассказах о пророческих откровениях которых удостоился каждый из собратьев [423, с. 164–216]. Но были и некоторые существенные отличия, определившие в дальнейшем историю нового религиозного движения. Бешт одновременно являлся мистиком-богословом и странствующим целителем баал-шемом, что было нетипично для раввинской элиты Восточной Европы [417, с. 30-35; 423, с. 78–88]. Сочетание в его

учении положений элитарной теософии с наукой о практическом чудотворстве во многом объясняет последующую популярность хасидской проповеди у широких масс народа. Важной отличительной чертой воззрений Бешта являлось его негативное отношение к крайнему аскетизму, столь популярному в кругах каббалистов того времени. Р. Израэль учил своих сотоварищей, что к душевному просветлению ведет не умерщвление плоти, а напротив служение Создателю в великой радости. Показательным в этом отношении является следующий рассказ: “Однажды, во время праздника Симхат Тора, люди из братства Бешта веселились, танцевали и пили много вина из подвалов Бешта. Праведная жена Бешта сказала: “Не останется вина для кидуша и для гавдалы”. Вошла она к нему и сказала: “Вели им, чтобы прекратили пить и плясать, а то не останется у тебя вина для кидуша и гавдалы”. Ответил ей Бешт со смехом: “Верно ты говоришь, иди и вели им сама, чтобы прекратили и шли по домам”. Но когда она отворила дверь, а гости в это время водили хоровод, то узрела, что пылает вокруг них огонь наподобие брачного паланкина. Тогда взяла она сосуды, пошла в погреб и принесла им вина столько, сколько они хотели” [168, с. 125]. Такого рода пересмотр идеалов святого подвижничества был вызывающим для ревнителя традиции, но в то же время привлекательным для среднестатистического верующего. Следует при этом отметить, что вопрос о том, считал ли р. Израэль допустимым проповедать свое учение в среде простонародья, по сей день вызывает споры в академических кругах. Обстоятельное исследование Э. Эткиса собрания преданий о жизни Бешта свидетельствует о том, что сам рабби в беседах с малообразованными людьми ограничивался простейшими моральными наставлениями. Путей обретения тайных сил, позволяющих творить чудеса он никогда в подобных случаях не открывал [417, с. 47–57]. Наибольшее число дискуссий вызывает послание р. Израэля в котором он описывает свою встречу с царем Мессией. С одной стороны Мессия говорит, что он не явится людям пока учение Бешта не охватит весь мир, но с другой стороны он запрещает р. Израэлю открывать непосвященным известные ему

высшие тайны. Мнение исследователей относительно того, к каким практическим выводам пришел основоположник хасидизма, выслушав эти два взаимоисключающих указания, разделились [407, с. 99–15; 417, с. 68–78]. Но в любом случае, вскоре после смерти р. Исраэля его последователям в относительно короткий срок удалось привлечь тысячи сторонников и создать тем самым массовое религиозное движение, которое во второй половине XVIII – первой половине XIX ст. широко распространилось во всех регионах Восточной Европы [389, с. 20–21].

Основоположник научного хасидоведения Ш. Дубнов считал, что успешное распространение хасидизма объясняется политическим, экономическим и духовным кризисом, поразившим как еврейское общество Речи Посполитой, так и само Польско-Литовское государство во второй половине XVII - первой половине XVIII в. Кризис этот был вызван многочисленными казацкими войнами и восстаниями гайдамаков, которые сопровождалась массовым уничтожением евреев и разграблением их имущества. Еврейские общины не смогли оправиться от обрушившихся на них бед. Они стали слабыми и нищими. Их руководство было не в состоянии поддерживать общественный порядок и оказывать материальную помощь нуждающимся, подобно тому, как это было прежде [417, с. 57–60]. Внутренняя нестабильность еврейского общества усугублялась тем хаосом, который царил во всем государстве. Вследствие многих смут, потрясших страну, центральная власть ослабела и перестала оказывать сколько-нибудь существенное влияние на положение дел на местах.

Евреи, проживающие вдали от столицы королевства, стали целиком и полностью зависеть от милости могущественных магнатов, которые безбожно эксплуатировали их, старались выжать из них как можно больше денег, не считаясь ни с чем. При этом слабая власть была не способна защитить евреев от погромщиков [389, с. 8–12]. Все вышеописанные беды нанесли непоправимый урон традиционной системе еврейского образования. Обедневшие еврейские общины не могли более содержать за свой счет то

огромное количество ешив, которое существовало в Речи Посполитой до кризиса. Число людей, изучающих Тору, неуклонно сокращалось. Тем немногим, кому все же удавалось получить пристойное образование, становилось все труднее найти общий язык с малограмотным простонародьем [389, с. 22–23]. Обособление ученой элиты от народа вело к ее духовной деградации. Раввины и их ученики погрязли в обсуждении мельчайших тонкостей закона. Они непрестанно приумножали запреты и устроения. Вместо разъяснения смысла богослужения, призывов к нравственному совершенству и утешения страждущих, раввины возвещали своей пастве лишь свод сухих правил и предписаний, соблюдать которые в полной мере простые люди были не в состоянии. Иго раввинской элиты становилось все более нестерпимым для народа [389, с. 22–23]. Такое положение вещей создавало благодатную почву для зарождения и успешного распространения хасидизма.

Согласно учению хасидов не строгое соблюдение буквы закона, а искренняя вера и безмерная любовь к Создателю ведут человека к спасению. Лидеры нового религиозного движения хорошо понимали нужды и чаянья простого народа. Они охотно общались с необразованными людьми, были вместе с ними в радости и в горе, молились за них и утешали их. Многие из евреев Польско-Литовского королевства с радостью подчинились этим новым пастырям и с легкостью уверовали, что те наделены властью ходатайствовать пред Богом за избранный народ [389, с. 34–36]. Ученая элита отчаянно сопротивлялась распространению нового религиозного движения, которое лишало ее былой власти и авторитета [389, с. 111–113]. Но в конце концов ей пришлось смириться с тем, что значительная часть еврейских общин Украины, Белоруссии, Польши и Литвы перешли на сторону хасидов. Многим раввинам пришлось со временем примкнуть к ним [389, с. 168–169, 290, 309–316].

Таким образом, согласно мнению Дубнова, проповедь вероучения хасидов породила массовое движение простонародья против господства

раввинов. Хотя по сути своей конфликт был религиозным, его обострение объясняется социально-политическими и экономическими причинами.

Последующие исследования опровергли основные положения, на которых основывалась гипотеза Дубнова. В работах Г. Хундerta, М. Надава, Н. Ловенталя и М. Росмана приводятся убедительные доказательства в пользу того, что материальное положение евреев Польско-Литовского государства в первой половине XVIII в. не было столь ужасным, как это представлялось Дубнову. В этот период заметно - по сравнению с семнадцатым веком - расширяется торговля Польши со странами Западной и Центральной Европы. При этом из 11,485 тыс. польских купцов, указанных в списках тех, кто платил таможенные пошлины в 1764-1767 гг., 5888 (т.е. 51,25%) были евреями. Многие из них, судя по имеющимся данным, владели значительными капиталами [515, с. 49]. Еврейские общины, разгромленные во времена казацких войн, вновь восстановились и достигли заметного экономического благополучия [591, с. 12; 614, с. 99–103; 814, с. 1–20]. Для Подолии, в которой, собственно, и зародился хасидизм, первая половина XVIII в. была периодом экономического расцвета. Население росло. Основывались новые города и увеличивались старые [679, с.85]. Еврейская община города Меджибож, являвшегося в 40-е – 50-е годы XVIII в. главным центром хасидизма, входила в число 15 самых больших и богатых общин Польско-Литовского королевства [680, с. 110]. Там жило немало преуспевающих купцов. Наиболее состоятельные из них четыре раза в год ездили в Германию и каждый раз закупали там товар на 2000 злотых [680, с. 109]. Потребление мяса у евреев Меджибожа в 40-е годы составляло в среднем 4 кг в неделю на одну семью, что по тем временам следует считать весьма хорошим показателем [680, с. 110]. Большинство каменных домов города и лавок на рынке принадлежало евреям [679, с. 96]. Еврейская община Меджибожа содержала за свой счет религиозные учреждения [680, с. 110] и, судя по обнаруженным М. Росманом документам, оказывала материальную помощь братству хасидов [679, с. 214–219; 680, с. 114–118].

Таким образом, утверждение Дубнова о том, что в местах, где зарождался хасидизм, еврейские общины пребывали в крайне бедственном положении, не выдерживает критики.

М. Росман не согласен с позицией Дубнова относительно того, каким образом складывались отношения между евреями и польской знатью восточных земель Речи Посполитой. Росман считает, что заинтересованные в приумножении своих доходов магнаты старались поддерживать законность и порядок в своих владениях. Они покровительствовали деятельности еврейских купцов, арендаторов и ремесленников и заботились, по мере своих сил, об их безопасности [674, с. 237–243; 680, с. 85].

Жизнь евреев Правобережной Украины в XVIII в., безусловно, не была спокойной и безоблачной. Восстания гайдамаков и нападения опришков наносили тяжелый урон многим из еврейских общин. Кроме того, в этот период в восточных землях Польско-Литовского государства участились случаи обвинения евреев в ритуальных убийствах. Но все эти трагические события все же не довели еврейское общество Правобережной Украины до всеохватывающего безысходного кризиса, о котором писал Дубнов. Благополучные общины оказывали помощь пострадавшим. Местная знать подавляла восстания, христианское духовенство возобновляло свое экономическое сотрудничество с евреями, и жизнь вновь входила в налаженное русло [515, с. 48; 679, с. 86].

Утверждение Дубнова о том, что еврейская ученая элита восточных областей Польско-Литовского королевства занималась главным образом изучением деталей закона и не проявляла заметного интереса ни к духовному наставлению народа, ни к осмыслению основ веры, также не получило подтверждения в последующих исследованиях. В работах М. Пьекажа, Э. Либаса и Я. Хасдая приводятся многочисленные описания произведений раввинов, земляков и современников основоположников хасидизма, посвященные изложению основ веры и нравственно-этическим поучениям [642; 813, с. 209–212, 235–245; 819]. Воззрения авторов этих книг во многом

совпадают с теми, которые излагаются в проповедях лидеров нового религиозного движения. Пьекаж полагает, что обе группы вышеназванных текстов следуют образцам раввинской мистико-дидактической литературы предыдущих веков и по своему содержанию ничем не отличаются от них [642, с. 7–8]. Эту точку зрения разделяют не все современные исследователи, о чем подробнее будет сказано в дальнейшем, но сам факт ее возникновения свидетельствует о том, что определить, в чем заключалась новизна вероучения хасидов и почему оно так быстро получило столь широкое распространение, оказалось задачей куда более сложной, чем это представлялось в свое время Дубнову.

Б. Динур, один из наиболее авторитетных в прошлом исследователей хасидизма, полагал, что при изучении причин, объясняющих возникновение и успешное распространение нового религиозного движения, основное внимание следует уделить социальному конфликту, имевшему место в еврейских общинах Польско-Литовского королевства в XVIII в. Существование этого конфликта он обосновывает посредством обстоятельного анализа произведений проповедников, популярных в рассматриваемом регионе. В них содержатся многочисленные нападки на образ жизни и стиль руководства правящей элиты. Согласно речениям проповедников, главы общин, а также действующие с ними заодно преуспевающие купцы и арендаторы, чрезмерно сблизилась с христианской знатью и стали равнодушны к судьбе своих братьев. Сами они живут в роскоши, несовместимой с благочестием, а нуждающимся не помогают. Власть имущие и богачи надменны и жестокосердны. Эти люди ради наживы готовы на все. Каждый из них скорее готов съесть живьем своего ближнего, нежели возлюбить его как себя самого. Они погрязли в разврате. Не заповеди Творца, но деньги стали для них наивысшим идеалом [380, с. 95–125].

По мнению Динура, все эти обличения не являются традиционно-риторическими. Они вполне объективно отражают реальное положение вещей в еврейском обществе интересующего нас периода. В пользу этого

свидетельствуют многочисленные указания проповедников на то, что все, о чем они говорят, происходит теперь, в наши дни, а также примеры, которые они приводят из повседневной жизни [380, с. 99–102]. Популярность такого рода проповедей свидетельствует о том, что недовольство правящей верхушкой и связанными с ней богачами было широко распространенным явлением в еврейских общинах [380, с. 99–102]. Обострение социального противостояния, охватившее общество, не обошло стороной и сословие ученых. Лишь небольшая группа хорошо оплачиваемых раввинов принадлежала к правящей элите [380, с. 121–122]. Большинство людей, посвятивших свою жизнь изучению Торы, либо с трудом сводили концы с концами, либо бедствовали. Такие знатоки священных текстов пользовались определенным уважением в обществе, но лишь немногие из них могли оказывать сколько-нибудь существенное влияние на руководство общин [380, с. 122–123, 128–134].

Из среды этих ученых, согласно мнению Динура, происходили основоположники хасидизма [380, с. 134–137]. Бедственное положение и сложные отношения с правящей элитой старейшин и раввинов побудили их обратиться к народу с призывом о том, что существующее положение вещей является нестерпимым, и его нужно изменить. Богатым и бедным, образованным и малограмотным необходимо забыть старые обиды и примириться друг с другом. Обеспеченным людям следует проникнуться сочувствием к неимущим и приумножать расходы на благотворительность. Знатокам Торы, погрязшим в своем высокомерии и презрении к неучам, надлежит исправиться. Они должны посвятить свою жизнь заботам о наставлении, утешении и нравственном совершенствовании простых людей. Последним, в свою очередь, необходимо всем сердцем своим и всеми помыслами своими прилепляться к добрым пастырям, неукоснительно следовать их предписаниям и верить, что они обеспечивают единение избранного народа с Создателем. Такого рода проповеди в короткие сроки приобрели большую популярность в народе [380, с. 137–159]. Учителя

хасидизма старались по мере сил соответствовать провозглашаемыми ими идеалам. Они охотно общались с представителями среднего класса и бедняками. Утешали их, молились за них. Пользуясь поддержкой простых людей, лидеры хасидов стали вмешиваться в дела общинного управления. Они следили за соблюдением законности и порядка. Добивались отмены дополнительных налогов, введенных советами старейшин. Вследствие этого росла популярность лидеров нового религиозного движения и приумножалось число их сторонников [380, с. 139–142].

Гипотеза Динура, в соответствии с которой успешное распространение хасидизма объясняется главным образом тем, что лидеры нового движения активно защищали права угнетенных и стремились преодолеть обострившийся в обществе социальный кризис, не получила подтверждения в дальнейших исследованиях. В работе И. Гальперина приводятся убедительные доказательства в пользу того, что постановления о снижении налогов, на которые ссылается Динур, были осуществлены по инициативе раввинов и некоторых из лидеров общин. Хасиды не играли в этом деле решающей роли [486, с. 153–160]. И. Шахар на основании сопоставления произведений хасидов с трудами проповедников, которые не принадлежали к этому религиозному движению, пришел к выводу, что последние уделяли несравнимо большее внимание проблемам социальной справедливости, нежели первые. Хасидов более всего интересовали пути служения Господу. Помыслы их были сосредоточены на мире горнем, а не на суетных делах земных [742].

Вследствие всего вышесказанного, большинство современных исследователей не поддерживают концепции, в соответствии с которой ранний хасидизм рассматривается как движение бедных против богатых или простых людей против раввинской элиты. Основное внимание они уделяют анализу религиозной доктрины и духовной практики хасидов, а также изучению тех новых форм организации жизни верующих, которые были введены основоположниками хасидизма.

Решающую роль в организации этого движения и распространении его вероучения играли специальные центры нового типа, называемые дворами цадиков. Впервые такой центр был создан р. Дов Бером из Межирича [634, с. 353–356]. Описание возглавляемого им двора, относящееся ко второй половине 60-х годов XVIII в., приводит в своей автобиографии Соломон Маймон, который в молодости лично посетил Межирич и слушал проповеди Маггида. Согласно описанию Маймона, последователи нового религиозного движения повсюду рассылали своих посланцев, которые привлекали молодежь рассказами о новом вероучении и призывали посетить своего рабби, чтобы услышать слова Торы из его уст. Тех, кто был увлечен их словами и приехал в Межирич, не допускали к учителю сразу и просили, чтобы они подождали до наступления субботы. В субботу гостей приглашали на трапезу и прослушивание проповеди. Маймон рассказывает о том, как р. Дов Бер при первой встрече назвал каждого из вновь прибывших по имени и месту жительства, что произвело на присутствующих большое впечатление. Затем он попросил каждого из посетителей назвать любой стих из Писания по выбору и тут же произнес проповедь, в которой умело связал все случайно сказанные библейские стихи воедино. При этом каждый гость находил в том месте проповеди, которое касалось названного им библейского стиха, нечто, относящееся к нему лично. Все увиденное и услышанное заставило Маймона задержаться в Межириче с тем, чтобы поподробней познакомиться с новым вероучением и его последователями [103, с.134, 141, 143; 249, с. 502–503; 389, с. 83–85; 417, с. 60–62; 466, с. 70–72; 661, с. 10].

Сходное описание двора, созданного учеником Дов Бера, Хаимом Хайкелем из Амдура, приводится в антихасидском сочинении р. Давида маггида из Макова. “И собрались к нему люди пустые и легковерные. Стал он проповедовать им учение свое и послал соблазнительей в прочие общины, как он это делает сейчас, когда направляет своего посланца соблазнять и совращать...” [206, с. 171]. Соблазнительи распространяют слухи об исключительных способностях их рабби. “Нет подобного ему в мире, и

невозможно понять до конца помыслы его и учение его. И знает он помыслы их (всех прибывающих к нему людей)... Знание помыслов, очевидно, невозможно; быть может, некоторые вещи иногда становятся известными, ибо Господь соблазняет вас” [206, с. 175]. Р. Давид, как и Маймон, отмечает, что проповедь нового учения обращена главным образом к молодежи. “И соблазняют они по большей части юношей из сыновей Израилевых, которым не исполнилось еще и двадцати лет...” [206, с. 172]. “Соблазнители их совращают юных сыновей Израиля, и те бегут (из дому) вместе с ними, что по сути есть кража людей...” [206, с. 173]. В связи с этим следует отметить, что, по мнению Г. Хундerta, одним из наиболее существенных обстоятельств, объясняющих успех хасидизма, являлся демографический взрыв, который имел место у евреев Восточной Европы во второй половине XVII-XVIII веков. В период с 1672 по 1772 годы еврейское население данного региона увеличилось вдвое. Процент молодежи в нем был очень высок [515, с. 46–47]. Склонность молодых людей отвергать традиционные ценности и извечный конфликт отцов и детей создавали благоприятные условия для распространения нового вероучения [515, с. 47–50].

В отличие от Маймона, маггид из Макова в своем описании хасидского двора уделял внимание экономическим источникам его существования. Согласно его рассказу, посланец Хаима Хайкеля постоянно обращается то к одному, то к другому обеспеченному еврею Амдура и говорит: “Душа твоя больна и требует искупления. Дай один золотой или больше нашему рабби, и отпустит он грех твой и преступление твое искупит” [206, с. 171]. В другом месте он сообщает о том, как хасидский посланец соблазняет простака такими речами: “Ты дай во искупление души 160 золотых, и сейчас же узришь, как ангелы Божии восходят и нисходят” [206, с. 63]. О вымогательстве цадиками 160 монет за искупление души пишет Йосеф Перель [206, с. 63, прим. 11; 389, с. 356, прим. 2]. Эта же сумма фигурирует в описании обряда искупления души, совершаемого Дов Бером из Межирича, которое приводится в “Шивхей га Бешт” [168, с. 156–157]. Р. Давид пишет

также и о том, что посланцы хасидского рабби, обращаясь к молодым людям из разных общин, говорят каждому из них: “Ты возьми золотые в руки твои и ступай в место, которое я укажу тебе, и трать их там на все, что пожелает душа твоя, и ешь там, ибо о постах и умерщвлении плоти там не говорят. И возрадуешься ты, и будешь весел и добр сердцем, ибо грусть там запрещена, и будет это тебе искуплением”[206, с. 172–173]. В уставе Лиозно, своде правил устройства двора цадика, созданном основоположником хабада, р. Шнеуром Залманом, говорится, что паломники обязаны самостоятельно оплачивать свои расходы на проживание и пропитание во время визита к цадику [414, с. 336, 338].

Приведенные выше источники сообщают о двух источниках доходов раннего хасидского двора. Во-первых, это средства, расходуемые посетителями на свое проживание и пропитание, которые приносили немалые доходы поставщикам продуктов и владельцам постоянных дворов, связанных с проживающим в местечке цадиком. Во-вторых, это деньги, которые паломники давали цадику во искупление их души. С просьбой совершить обряд искупления души (*нидйон га-нефеш*) евреи Восточной Европы традиционно обращались к подвижникам, славившимся благочестивым образом жизни, и к баал-шемам [423, с.33–50; 634, с. 362–366, 368]. Он заключался в чтении специальных молитв и пожертвовании на благотворительные нужды той суммы денег, в которую оценивалась душа просителя [634, с. 362–366, 368]. К обряду искупления души прибегали не только в случае тяжелой болезни и смертельной опасности, но также и в повседневной жизни [634, с. 363]. Известны случаи, когда этот обряд совершался для умерших [634, с. 367]. В каббалистической литературе и произведениях баал-шемов приводится несколько версий этого обряда. Согласно одной из них, содержащейся в сокращенном переложении р. Ехиэлем Эпштейном популярного в кругах восточноевропейских евреев произведения Шней Лухот га-Брит (две скрижали завета), всякая душа оценивается в 160 монет. Из них 129 жертвуется “достойным бедным” и 31

отдается тому, кто совершал обряд [634, с. 363,367]. Деньги, предназначенные для бедных, считались сакральными. Их запрещалось использовать на иные цели [634, с. 369]. Х. Падая полагает, что в наиболее ранний период истории хасидского двора, относящийся к 60-м–70-м годам XVIII века, цадиками пользовались этой или близкой к ней версией обряда и, соответственно, соблюдали указанный в ней принцип распределения пожертвованных денег. Большая часть их считалась священными деньгами и должна была расходоваться на поддержание “достойных бедных”, под которыми в данном случае подразумевались последователи нового вероучения [634, с. 370–380]. Согласно описаниям, приводимым в наиболее ранних антихасидских полемических произведениях (“Замир арицим ве-харавот цурим”, “Змират ам га-Арец”), деньги, собранные цадиками, расходуются на трапезы, устраиваемые для гостей, посещающих двор, а также раздаются бедным хасидам. В них ничего не сообщается о приобретении на эти деньги предметов роскоши и вещей для личного пользования цадика и его приближенных [634, с. 379]. Упомянутые выше трапезы были для последователей Бешта сакральными. Совместное веселье и прослушивание проповедей, произносимых лидерами, открывало присутствующим глубокие духовные истины. При этом на них нисходил Святой Дух. Кульминационным моментом в жизни двора последователей Бешта, как и в братствах хасидов старого образца, была третья субботняя трапеза, во время которой цадик излагал основы своего вероучения [796, с.165-167]. Деньги, израсходованные на такого рода трапезы, безусловно считались освященными и необходимыми для душевного совершенствования последователей истинного вероучения, “достойных бедных”. Львиная доля доходов раннего двора уходила именно на эти нужды [797, с. 378–379].

Существенные изменения в форме поступления денег цадикам, а также в теологическом обосновании целей этих поступлений наметились уже в период третьего поколения хасидов. Наиболее известным проповедником этих новшеств был ученик Дов Бера из Межирича, р. Элимелех из Лежайска.

Согласно его учению, цадик обязан заботиться обо всех житейских нуждах своих хасидов, в первую очередь о заработках, ниспослании им Богом детей и об исцелении от тяжких болезней. Истинный праведник обеспечивает всем обращающимся к нему за помощью исполнение их просьб своими молитвами. При этом, поскольку цадик бесконечно одухотворен и далек от всего мирского, он не может и не желает просить у Бога что-либо для себя. Поэтому прихожане должны, в свою очередь, дарами и приношениями обеспечивать жизнь цадика. Последнее важно еще и потому, что цадик постоянно помышляет о мире горнем, и, чтобы его молитвы о делах мирских были успешны, его вначале надо низвести в мир дольний, соблазнить материальными благами [389, с. 378–388; 417, с. 70–77; 650, с. 146–151]. По мере распространения этого учения, в хасидских кругах появился обычай во время визита к цадику вручать ему денежные и прочие дары, а также специальную записку квител, в которой излагаются просьбы. Цадик знакомился с ее содержанием и молился Творцу об исполнении желаний посетителя. Если хасидов приходило слишком много, цадик брал в карман пачку записок, не читая, а затем возносил одну молитву об исполнении всех имеющихся у него просьб [325, с. 426–429; 797, с. 161–164]. При таком положении вещей главный смысл денежного приношения был уже не в пожертвовании на сакральные мероприятия хасидского двора, а в обеспечении личных нужд цадика [326, с. 14–50].

Вернемся к рассмотрению вопроса о том, каким образом складывалась дальнейшая судьба евреев, посетивших двор цадика. Согласно рассказу р. Давида из Макова: “Принято у них (у хасидов), чтобы приходящий к ним человек проводил у них год, полгода или хотя бы четверть года, и всякий, кто приумножает это пребывание, тот хвалим” [206, с. 172]. В другом месте р. Давид сообщает о том, что, благодаря усилиям посланцев Хаима Хайкеля, сотни людей прибывают посетить его двор в дни праздников, паломничеств и в канун Судного дня [206, с. 175]. Таким образом, лица, заинтересовавшиеся новым вероучением, подразделялись на две группы: одни жили в гостях у

цадика длительное время, другие ограничивались лишь краткосрочными визитами. Обе эти группы упоминаются и в рассказе Маймона о дворе Дов Бера из Межирича [103, с. 134, 141, 143].

Вследствие такого положения вещей хасидами в рассматриваемый нами период истории этого религиозного движения следует считать только тех, кто относился к первой группе. Эти люди овладевали основами теологии последователей Бешта и полностью подчинялись установленным ими правилам богослужения. Что же касается представителей второй группы, то они по большей части продолжали следовать традициям и богословским принципам общин, из которых они происходили. Их приобщение к последователям Бешта ограничивалось либо подражанием отдельным обычаям последних, либо пересказом понравившихся им отрывков проповедей цадииков. На протяжении всего периода ранней истории хасидизма сохранялась трехчастная структура сообщества хасидов: цадиик-учителя, группы подвижников-последователей и широкий круг сочувствующих, имеющих самые общие, далеко не всегда верные понятия об учении нового движения и примкнувших к нему лишь отчасти. Только в XIX веке постепенно оформилось обособление хасидов от последователей традиционного раввинизма и их жесткое прикрепление к тому или иному двору цадика.

Что касается хасидов, проживающих при дворе длительное время, то их жизнь, учеба и богослужение были организованы по образцу мистических братств каббалистов XVI-XVIII веков [321, с.149–169, 225–231, 245–253; 634, с. 356–360]. В регулярно прослушиваемых ими проповедях широко использовался материал, заимствованный из произведений еврейских мистиков античности и Средних веков [532, с. 9–15; 534, 395–397]. Они совершали богослужение совместно с наставниками, при этом последние неустанно разъясняли своим ученикам тайный духовный смысл всего происходящего. С наиболее способными учениками проводились специальные занятия по каббале [321, с. 235–245; 389, с. 86; 532, с. 11; 534, с.

395; 718, с. 120–128]. Доверие придворных хасидов к своему цадику было безграничным. На протяжении всего времени своего ученичества они полностью повиновались воле своего наставника. В этом отношении показателен следующий рассказ Маймона. “Однажды собрались мы на молитву в доме рабби. Один из наших братьев опоздал, и остальные спросили его о причине этого. Человек тот ответил, что этой ночью жена его родила дочь, и потому он опоздал. Когда услышали присутствующие эти слова, то стали они благословлять его с великим шумом и гомоном, говоря “Мазл Тов”. В это время вышел рабби из комнаты своей и спросил, что за шум и почему все кричат. Ему ответили: “Мы благословляем П. Ибо жена его привела дочь в этот мир”. “Дочь, – гневно воскликнул рабби, – да будет он осужден за это на порку”... И этот П. пробовал оспорить приговор. Он не мог понять, в чем проступок его и в чем грех его, что жена родила ему дочь, но это ничем ему не помогло. Братья схватили его, положили на порог и высекли со всей строгостью. При этом все, за исключением наказуемого, чрезвычайно развеселились. После этого напомнил им рабби, что пришло время молитвы, следующими словами: “А теперь, братие, будем служить Господу в радости!” [103, с. 145]. Для изучения вопроса о том, каким образом в ранний период истории хасидизма строились отношения между учителем и учениками, важен текст договора, заключенного между собой последователями выдающихся цфатских каббалистов Исаака Лурии и Хаима Виталья, обнаруженный в архиве Карлин-Столинских хасидов:

“Мы приняли на себя обязательство быть единым братством, дабы служить Господу и заниматься Торой Его, во всем следуя указаниям учителя нашего... и изучать вместе с ним мудрость истинную. Мы будем верны духом и согласны со всем тем, что он скажет нам. Мы не будем утруждать его чрезмерными уговорами, если что-либо он не желает открыть нам, и не будем открывать посторонним ничего из того, что было услышано из его уст” [660, с. 125–126; 661, с. 171].

Следует полагать, что мистические братства, организующиеся при дворах цадигов, следовали предписаниям, подобным тем, которые изложены в этом документе. Вопрос о том, в какой мере следует открывать широким массам хасидов сокровенные тайны Торы, вызывал острые разногласия среди лидеров последователей Бешта времен третьего-четвертого поколений.

Р. Шнеур Залман из Ляд и его ближайшие сподвижники [403, с. 19–23] считали допустимым проповедь идей, изложенных в наиболее элитарных каббалистических произведениях, всем посещающим их хасидам. Шломо и Ашер из Карлина, Борух из Меджибожа, Авраам из Калиска и Цви Гирш из Жидачева выступали против чрезмерной откровенности мистиков-подвижников с людьми, не имеющими должной подготовки [403, с. 21–22]. Но и эти поборники секретности в своих поучениях во многом опирались на каббалистические тексты. Принципиальные разногласия между лидерами нового религиозного движения в рассматриваемый нами период заключались не в выборе материала, а в уровне открытости при его изложении.

Независимо от того, какую позицию по рассмотренному выше вопросу занимали те или иные лидеры нового движения, большинству из них постоянно приходилось как в богослужении, так и в быту сотрудничать с многочисленными последователями и сочувствующими, весьма далекими от уровня высокого посвящения. Некоторые цадики сетовали на свою судьбу и бичевали невежество простонародья не менее жестко, чем представители образованной раввинской элиты [417, с. 69; 634, с. 361; 661, с. 103; 813, с. 222]. Тем не менее, им приходилось поддерживать доверительные, отеческие отношения со своей паствой [634, с. 361; 813, с. 222].

В ранний период своей истории общество хасидов представляло собой весьма своеобразное сочетание элитарного мистического братства и распространенного во всех слоях еврейского общества территориально-профессионального товарищества, членов которого объединяет лишь привычка совместно совершать богослужение и проводить свой досуг [304, с. 365–367; 484, с. 313–332; 559, с. 132–141; 634, с. 357–359]. Каждая из этих

двух групп в период становления пыталась как можно более приблизить другую к своему мировоззрению и образу жизни [417, с. 70].

Одни создавали вероучение, под влиянием других оно существенным образом корректировалось. Проповедникам хасидизма и их ближайшим сподвижникам приходилось многим поступиться во имя приумножения числа своих сторонников. Простонародью чрезвычайно импонировала хасидская концепция цадика, всемогущего человека Божия, который способен искупать грехи и испрашивать милость Творца для всякого прихожанина. Но многосложная мистико-философская доктрина последователей Бешта вызывала у людей неподготовленных существенные затруднения. Вследствие этого многие из хасидских дворов с течением времени совершенно отказались от проповеди оригинального вероучения и содержания мистических братств. Их деятельность стала ограничиваться главным образом поддержанием установленного порядка общения цадика со своими хасидами. Целью такого общения было разрешение материальных и духовных проблем прихожан посредством советов и молитв цадика [325, с. 419–432; 330, с. 50–60; 387, с.361–367; 417, с.41–45]. Но известны и обратные примеры, когда представителям отдельных направлений хасидизма удалось организовать тысячи своих сторонников в некое подобие мистического братства и добиться больших успехов в усвоении ими основ своего вероучения. Наиболее изученным на сегодняшний день хасидским направлением такого рода является основанный учеником Дов Бера, Шнеуром Залманом, Хабад [132; 157; 160; 161; 394, с. 384–391; 395, с. 166–186; 396; 401, с. 157–205; 403; 413, с. 429–439; 414, с. 321–354; 417, с. 78–89; 540; 544, с. 82–91; 546, с. 307–369; 590, с. 457–494; 591; 592, с. 288–301; 757; 811; 819].

Чрезвычайно важным для исследования истории раннего хасидизма является вопрос о том, каким образом строились отношения между различными дворами цадииков. Ш. Дубнов считал, что р. Дов Бер из Межирича был общепризнанным главой нового религиозного движения, и

только после его смерти оно распалось на ряд независимых друг от друга группировок [389, с. 60, 80–81, 87, 126].

Аналогичный взгляд на раннюю историю хасидизма изложен в историческом труде шестого любавичского ребе Йосефа Ицхака Шнеерсона [160, с.1-29; 161, с. 10–35]. В течение долгого времени вышеизложенная концепция разделялась всеми без исключения исследователями хасидизма. В настоящий момент широкое признание в научных кругах получила работа А. Рапорт-Алберт, опровергающая эту точку зрения [666, с. 76–141]. Согласно ее мнению, хасидизм уже в самый ранний период его истории возглавляла группа независимых друг от друга лидеров. В подтверждение данной гипотезы исследовательница приводит следующие доводы.

Последователи Бешта после его смерти не признали Маггида из Межирича в качестве своего лидера.

В хасидских преданиях сообщается о существенных разногласиях, касающихся как организации религиозного движения, так и его вероучения, которые имели место между р. Дов Бером, р. Яковом Йосефом из Полонного и р. Пинхасом Корецом.

Каждый из вышеназванных учителей возглавил свою группу последователей [503, с. 16–17, 21; 666, с. 76–141].

Существенным для обсуждаемого вопроса является и то обстоятельство, что еще при жизни Маггида его ученики Менахем Мендел из Витебска, Авраам из Калиска и Арон из Карлина создали собственные дворы и действовали как вполне самостоятельные лидеры. С. Маймон, посетивший Межирич в 1772 г., описывает новое движение следующим образом: “Число присоединившихся к этой секте за короткий срок сильно увеличилось. Они ходят в К(арлин), М(ежирич) и в другие святые места, где проживают лидеры этой секты.... дабы услышать новое учение из их уст” [103, с. 35]. По мнению А. Рапорт-Альберт, следует обратить внимание на то обстоятельство, что в приведенном рассказе сообщается о существовании нескольких центров новой секты и ничего при этом не говорится о существовании между ними

иерархических отношений [666, с. 96]. Показательным в отношении того, каким образом ученики Маггида, покинувшие Межирич, утверждались на местах в качестве самостоятельных лидеров, Рапопорт-Альберт считает следующий рассказ. “Некий человек, который жил в одном городе с Зуссией Аанопольским, обратил внимание, что тот очень беден. Он стал ежедневно класть 20 монет в небольшую коробочку, в которой р. Зуссия хранил свои филактерии... Начиная с этого момента, он стал все более и более богатеть. Чем больше он получал, тем больше он давал р. Зуссии, чем больше он давал р. Зуссии, тем больше он получал. Но однажды он вспомнил, что Зуссия был учеником великого Маггида, и пришло ему в голову, что если за то, что он давал, ученики его так щедро вознаградили, то он станет намного богаче, если сделает подарок самому учителю. Он отправился в Межирич и убедил р. Бера принять от него дорогой подарок. Начиная с этого момента, его состояние стало уменьшаться до тех пор, пока он не утратил все, что приобрел. Он обратился со своей бедой к р. Зуссии... Зуссия ответил: “Пока ты давал и не заботился о том, кому, Зуссии или кому-нибудь другому, Бог давал тебе и не заботился о том, кому Он дает. Но когда ты стал одаривать более благородного и достойного, Бог сделал то же самое” [54,с. 238–239; 666, с. 97].

В завершение обсуждения проблемы отношений между р. Дов Бером и прочими лидерами хасидов, А. Рапопорт-Альберт приводит анализ рассказа Шнеура Залмана о встрече цадиков в Ровно в 1772 г. Согласно сообщению этого автора, Маггид из Межирича был очень зол на р. Авраама Калискера за то неуважение, которое выказывалось при его дворе к раввинской элите, а также за чрезмерные вольности, допускаемые его хасидами при богослужении. Р. Авраам, узнав об этом, очень испугался и не решался въехать в Ровно. Он осмелился предстать перед своим учителем только после того, как Ехиель Михель из Злочева и Менахем Мендл из Витебска походатайствовали за него и успокоили, как могли, р. Дов Бера. Из данного рассказа следует, что, при всем уважении к своему учителю, принципиально

важные вопросы деятельности собственного хасидского центра он решал самостоятельно и далеко не всегда в духе наставлений Маггида из Межирича. В сообщении Шнеура Залмана можно усмотреть также и то, что у р. Дов Бера, кроме личного авторитета, не было иных средств воздействия на учеников, ставших главами хасидских дворов [666, с. 98–99].

Согласно исследованию А. Рапопорт-Альберт, сообщество цадиков раннего периода истории хасидизма было по своей организации подобно кружку последователей Бешта. Это был союз сподвижников, лидеры которого были в лучшем случае старшими среди равных [666, с. 101]. Р. Дов Бер, безусловно, был одним из наиболее выдающихся среди них. Вероучение Маггида из Межирича оказало огромное влияние на лидеров нового религиозного движения. С его именем связывают создание первого хасидского двора [634, с. 353–355] и введение некоторых важных обрядовых новшеств, о которых подробнее будет сказано ниже. Но он, безусловно, не был общепризнанным главой движения, управляющим всеми его центрами на местах. Судя по всему, в рассматриваемый нами период хасидизму была чужда сама идея единого центрального руководства [666, с. 126–140]. Все сказанное выше относится только к правящей элите хасидского общества – к цадикам. Что же касается прочих последователей учения Бешта, то они должны были, выбрав себе того или иного лидера, во всем следовать его наставлениям. Уже в период третьего поколения среди хасидов стало распространяться учение, согласно которому душа каждого из них неразрывно связана с одним из цадиков. Поэтому менять его на другого по собственному желанию они не имеют права [650, с. 146–147; 666, 128–129; 751, с. 303–304]. В этот период лишь небольшая часть последователей Бешта строго придерживалась этого правила, но в XIX веке потомственная преданность каждой хасидской семьи определенному двору цадика стала преобладающим явлением. В 4-5 поколениях существенным образом изменился принцип преемственности власти у хасидов. В ранний период после смерти цадика во главе хасидов становились его ближайшие ученики.

Но впоследствии подавляющее большинство хасидов стало придерживаться обычая, в соответствии с которым преемниками цадика являются его дети [315; 751, с. 305–306].

В завершение настоящего обзора следует сказать несколько слов о том, каким образом была организована жизнь хасидов, пребывающих в своих родных селениях вдали от двора цадика.

Согласно имеющимся на сегодняшний день сведениям, уже в самый ранний период истории нового религиозного движения его последователи стали создавать собственные молитвенные дома. Они, как правило, были меньше традиционных Восточно-европейских синагог и уступали им в красоте убранства. Свой молитвенный дом хасиды называли штибль (букв. домик). Штибль был не только местом молитвы, но также и центром хасидской жизни. В нем последователи Бешта совместно изучали Тору, праздновали праздники, распределяли материальную помощь нуждающимся и собирались для обсуждения своих проблем [797, с. 69–70]. Р. Шнеур Залман из Ляд предписывал надзирать за тем, как выполняются его указания на местах, главам молитвенных собраний своих хасидов [414, с. 347–353]. При многих других дворах цадииков в ранний период эти старейшины, по всей видимости, выполняли те же обязанности.

Создав на местах собственные центры, хасиды не порывали, тем не менее, с традиционной системой еврейского образования. Они по-прежнему отдавали своих детей в хедеры, и многие из них продолжали посещать общинные бейт-мидраши (дома учения) [466, с. 61–62; 797, с. 209]. Существенным является и то обстоятельство, что хасиды непосредственным образом не покушались на авторитет традиционного общинного руководства. Они не избирали собственные советы старейшин и раввинов. В местах своего постоянного проживания хасиды добивались признания существующим руководством легитимности их духовной практики. В дальнейшем, по мере распространения вероучения последователей Бешта, во многих местечках они становились большинством. Вследствие этого и раввины и старейшины

либо избирались из числа их сторонников, либо сохраняли свои позиции, признавая руководство цадиков. Уважаемым лидерами общины приходилось теперь самим ездить к цадикам, чтоб просить помощи совета. Все указания вышеназванных авторитетов, раввинам и старейшинам приходилось исполнять беспрекословно. Такое положение вещей с течением времени привело к существенным изменениям устройства и характера деятельности религиозного руководства еврейской общины. Для первой половины девятнадцатого столетия исчезновение в регионах преобладания хасидов должностей маггидов и баалшемов было характерным явлением. Их функции полностью переходили к цадикам[422, с.291–292]. Раввины в указанный период более не являлись духовными наставниками. Их деятельность ограничивалась исключительно сферой правоведения и преподавания священного закона[428, 68; 595, с.49–50]. Цадиками, источником авторитета которых были не глубокие познания классических произведений раввинской письменности, а способность творить чудеса, предвидеть будущее и таинственным образом преобразовывать божественный гнев в милость, воцарились над всем.

Столь существенные изменения социально-исторического характера, как явствует из всего вышесказанного, не могут быть объяснены гуманитарными катастрофами или экономическими кризисами, поразившими еврейское общество. Причина произошедшего кроется в первую очередь в специфике нового учения, привлекшего к хасидам многочисленных последователей.

2.4. Борьба приверженцев традиционного раввинского учения против хасидизма: 1772-1810 гг.

По мере успешного распространения хасидизма в 60-е годы XVIII века между последователями этого религиозного движения и представителями традиционных духовных и политических элит восточноевропейского еврейства начались трения, которые к 1772 году переросли в открытый конфликт. Зимой этого года в Шклове состоялась полемика между

посланцами еврейских общин Белоруссии и учениками Маггида из Межирича. Представители общин пришли к выводу, что новое вероучение следует запретить, и обратились за помощью в этом деле к Илиягу бен Шломо, виленскому гаону [417, с. 104; 661, с. 15]. Во время празднования пасхи 1772 года во всех синагогах и бейт мидрашах Вильно было провозглашено отлучение хасидов от общины (херем). Молитвенные дома хасидов были закрыты, а их книги сожжены [205, с. 64–66; 389, с. 116–117; 420, с. 99–100; 424, с. 283–286; 661, с. 17, 32]. Старейшины евреев Вильно обратились к общинам Пинска, Гродно, Бреста, Слуцка, Шклова и Минска с призывом бороться против нового религиозного движения [205, с. 65, 70–74]. В том же году херем против хасидов был провозглашен в главном центре раввинской учености Галиции – Бродах. В воззваниях и херемах евреям предписывалось не присоединяться к хасидам, не перенимать их обрядовые новшества и разгонять их собрания [389, с. 118–125]. В 1781 году антихасидская кампания возобновилась. Во всех синагогах и бейт мидрашах Вильно вновь был провозглашен херем, и во многие общины отправлены послания. На сей раз правоверным предписывалось прекратить всякое общение с хасидами и вести борьбу вплоть до полного уничтожения опасной секты [205, с. 102–105; 389, с. 143–150; 661, с. 30–31]. Третья волна преследований хасидизма началась в 1796 году. В Вильно прошло собрание глав еврейских общин Литвы, которое возглавил гаон Илиягу Бен Шломо. Было постановлено ужесточить борьбу с хасидами. В общины Белоруссии, Подолии и Волыни вновь были отправлены соответствующие послания [205, с. 180–196; 389, с. 246–248; 661, с. 48–49]. К началу XIX века борьба между последователями Бешта и их противниками пошла на убыль. В 1804 году в Российской империи было издано “Положение о евреях”, согласно которому обеим конфликтующим сторонам разрешалось создавать свои синагоги и выбирать собственных раввинов. Еврейским общинам запрещалось прибегать к наказаниям и отлучениям. Вскоре после этого “религиозная война” прекратилась [205, с. 16; 246, с. 155–156; 417, с. 108; 661, с. 55].

Рассмотрим вопрос о причинах и движущих силах этого конфликта.

По мнению Дубнова, основная причина его заключалась в недовольстве раввинской элиты новым вероучением. Раввины насаждали в народе строгую приверженность букве закона и мелочную обрядовость. Главная добродетель человека, по их мнению, заключалась в непрестанном изучении Талмуда и трудов галахических авторитетов.

Хасиды превыше всего ценили веру и искреннее чувство. Молитву, а не изучение Талмуда, они считали первоосновой богослужения. Конфликт между раввинской элитой и теми, кто предложил иную систему ценностей, покусившись тем самым на ее авторитет, Дубнов считал естественным и неизбежным [389, с. 108–111]. Причину того, что борьба с хасидизмом началась только в 1772 году, он видел в упадке организационных структур еврейских общин Польско-Литовского государства во второй половине XVIII века. В 1764 году польские власти упразднили “Ваад четырех земель” – совет послов общин евреев Речи Посполитой. Из-за отсутствия центрального координирующего органа правящей элите было трудно организовать совместную кампанию по борьбе с новым религиозным движением [389, с. 107–108]. Я. Кац в своем фундаментальном исследовании “Tradition and Crisis”, пользующемся большим авторитетом в кругах исследователей восточноевропейского еврейства, предложил иное объяснение происшедших событий. Хасиды, согласно его мнению, совершили двойную революцию в еврейском обществе: духовную и социальную. Относительно духовных новшеств Кац вполне согласен с Дубновым. Но чрезвычайно важную роль, с его точки зрения, сыграли также и социальные нововведения. Хасидов возглавляли цадики, харизматические лидеры, за которыми люди следовали по собственной воле. Новое движение представляло опасность для руководителей традиционных еврейских общин и неизбежно должно было вызвать их сопротивление [559, с. 210–211]. Г. Бен-Сасон, как и Кац, полагал, что борьбу против хасидизма раввины и главы общин вели совместно. “Было

два круга борцов, каждый из которых имел свои предпочтения относительно целей этой войны и ее методов” [345, с. 204].

Вышеизложенные концепции были подвергнуты серьезной критике Я. Хасдаем и Э. Эткисом. По мнению Хасдая, нет оснований полагать, что негативное отношение к хасидизму в кругах раввинов восточных земель Польско-Литовского государства было распространенным явлением. По имеющимся на сегодня сведениям, только трое раввинов рассматриваемого региона – Шломо из Хелма, Хаим Рапопорт и Авраам Кацнельбоген – принимали участие в антихасидской полемике [492, с. 33]. Это разительным образом отличается от имевшей место незадолго до рассматриваемых событий (1757-1759 гг.) борьбы с сектой франкистов, в которой раввинское сословие приняло чрезвычайно активное участие [492, с. 35]. Обращает на себя внимание и тот факт, что в ранних антихасидских писаниях и херемах не упоминаются имена лидеров нового религиозного движения. Едва ли главы бродской общины, жившие столь недалеко от Меджибожа и Межирича, ничего не слыхали о р. Исраэле бен Элизере или о Дов Бере из Межирича. Еще более неразумно было бы предположить, что имена этих лидеров не упоминаются по причине страха перед ними. Скорее этот факт говорит в пользу того, что раввины и старейшины вели борьбу с последователями Бешта без особого рвения [492, с. 34–35]. Наконец, не следует забывать о том, что многие раввины симпатизировали новому религиозному движению. Некоторые из них присоединились к нему. Примером этого могут служить такие выдающиеся лидеры хасидизма, как Яков Йосеф из Полонного и Леви Ицхак из Бердичева [417, с. 106; 420, с. 105; 492, с. 37; 613, с. 98–108].

Согласно мнению Хасдая, при изучении обстоятельств антихасидской полемики особое внимание следует обратить на почти полное отсутствие в хасидской литературе критики существующего общинного руководства. Последователи Бешта не проявляли большой активности в социально-экономических и политических вопросах. Эти проблемы в местах

распространения нового религиозного движения по-прежнему оставались в ведении существующей элиты старейшин [417, с. 9–11; 813, с. 261–267]. Если хасиды и вмешивались в дела общины, то только в тех случаях, когда по тем или иным причинам правящие советы старейшин были не в состоянии справиться с проблемой [492, с. 36–37]. Известны случаи, когда непопулярные решения общинных правительств входили в силу благодаря поддержке цадиков [492, с. 36–37]. С другой стороны, критика глав общин со стороны раввинов и авторитетных в народе знатоков талмуда и галахи была достаточно распространенным в рассматриваемый период явлением [492, с. 36–37; 813, с. 203–207].

В силу всего вышесказанного гипотеза о том, что именно лидеры кагалов инициировали войну против хасидизма и являлись ее главными вдохновителями, представляется малоубедительной.

Решающую роль в раздувании данного конфликта, по мнению Хасдая, сыграли элитарные мистические братства, хасиды старого образца. Представители этих сообществ пользовались большим авторитетом у раввинов и глав общин Польско-Литовского государства XVIII века. Между ними и лидерами нового религиозного движения были существенные разногласия в вопросах вероучения и духовной практики. Последователи Бешта были исполнены оптимизма, позитивно относились к земной жизни и даже к пребыванию евреев в изгнании, в то время как старые хасиды отвергали блага этого мира и все свои упования связывали с грядущей мессианской эрой. Приверженцы нового религиозного движения верили, что истинный праведник властвует над миром горним и над миром дольным, в то время как в традиционных мистических братствах идеалом человека Божия был аскет-страстотерпец. Первые полагали правильным сближение цадика с простонародьем, последние блюли традиции отшельничества и обособления [492, с. 40].

Старые хасиды, как и последователи Бешта, претендовали на духовную власть над обществом. Но мистические братства добивались ее иными

путями, чем ученики р. Исраэля и р. Дов Бера. Хасиды Бешта обратились с проповедью своего вероучения к широким массам, в то время как старые хасиды воздействовали на общество через посредство раввинов и старейшин общины. Кризис еврейского самоуправления в Польско-Литовском государстве 60-70-х годов XVIII века, который усугубился первым разделом Речи Посполитой в 1772 году, заметным образом отразился на возможностях элитарных мистических братств влиять на народ. Последователи Бешта, создавшие собственные центры, не зависящие от общинного руководства, благополучно справлялись с ситуацией и приумножали число своих сторонников. Это обстоятельство побудило приверженцев старого хасидизма призвать раввинов и старейшин общин на борьбу против нового религиозного движения [491, с. 253–292; 492, с. 41–45].

Э. Эткис, как и Хасдай, категорически против концепции, согласно которой раввины и главы общин были инициаторами и вдохновителями преследований хасидов. Он полагает также, что и представители элитарных мистических братств поначалу не знали, как им реагировать на распространение вероучения последователей Бешта. Приверженцы нового религиозного движения во многом следовали обычаям и традициям хасидов старого образца. Нововведения последователей Бешта как в сфере духовной практики, так и в принципах организации братств подвижников, были, безусловно, существенными, но не столь радикальными, чтобы вызвать непримиримую вражду. Происшедший конфликт никоим образом не был результатом непреодолимого столкновения групповых интересов [417, с. 106–107; 420, с. 105–106; 425, с. 287–288]. Инициатором и вдохновителем гонений хасидов являлся Элиягу бен Шломо (виленский гаон). Гаон официально никогда не занимал должности раввина, но благодаря своим исключительным познаниям в талмуде, галахе и каббале, а также вследствие безупречного образа жизни подвижника-аскета Элиягу бен Шломо пользовался огромным авторитетом во всех слоях еврейского общества Речи Посполитой. Именно гаон объявил хасидизм опасной сектой и употребил все

свое влияние, чтобы подвигнуть правящую элиту на непримиримую борьбу с новым религиозным движением [417, с. 106–107]. В своем исследовании Эткис обстоятельно анализирует описания событий в Вильно весной 1772 года в антихасидских посланиях. Согласно приведенным им текстам, старейшины и судьи общины начали борьбу лишь после того, как гаон окончательно разрешил их сомнения. Поначалу главы общины ограничились тем, что потребовали от хасидов публичного покаяния и огласили в синагогах воззвание, осуждающее их вероучение. Но гаону эти меры показались недостаточными. Он настоял на том, чтобы главу виленских сектантов пороли и приковали цепями к позорному столбу, а все писания раскольников были сожжены. Таким образом, не старейшины, а именно гаон сыграл решающую роль в разжигании конфликта [205, с. 64–66; 425, с. 103–105, 283–286]. В написанных в разные годы посланиях Шнеура Залмана подчеркивается, что окончательное примирение с гонителями невозможно, поскольку никто не осмелится открыто перечить гаону [85, с. 87–88, 144; 420, с. 101–102; 425, с. 285–286]. По мнению Эткиса, причиной враждебного отношения р. Элиягу к новому религиозному движению была его приверженность идеалам старого мистико-аскетического хасидизма. Особое неудовольствие гаона вызвало донесение о неправильной, с его точки зрения, трактовке одного места в “Зогаре” последователями Бешта. На основании этого он окончательно утвердился во мнении, что новое движение является еретическим [389, с. 110; 417, с. 106–107; 420, с. 104–105; 425, с. 288].

Перечисляя важнейшие обстоятельства, в силу которых преследование хасидизма прекратилось, Эткис первым называет смерть виленского гаона (1797 г.) и только вторым – издание российским правительством в 1804 г. законов о правах евреев [417, с. 108].

Таким образом, согласно воззрениям Я. Хасдая и Э. Эткиса, большинство восточноевропейских евреев относилось к зарождающемуся хасидизму как к вполне легитимному, имеющему право на существование религиозному движению. Гонения последователей Бешта начались

исключительно вследствие вмешательства хасидов старого образца или непримиримой позиции только одного, наиболее выдающегося из них. Эти гипотезы гораздо успешнее предшествующих объясняют тот факт, что преследования хасидизма не носили регулярного характера. Они представляли собой несколько организованных кампаний, каждая из которых вскоре после своего начала постепенно шла на убыль. Во времена вспышек конфликта хасидам приходилось претерпевать немало бед. Их книги сжигали, учителей изгоняли, молитвенные собрания запрещали. Но вскоре после этого буря утихала, и отношения потихоньку нормализовались [417, с. 108]. В такие периоды даже не особо симпатизирующие последователям Бешта раввины позволяли себе цитировать учителей нового религиозного движения и сотрудничать с ними в вопросах книгоиздания [466, с. 61]. Непоследовательность раввинов и глав общин в борьбе с новым религиозным движением являлась одним из наиболее существенных обстоятельств, объясняющих чрезвычайно успешное распространение вероучения приверженцев Бешта во времена третьего поколения хасидов (1772-1815 гг.).

Приведенные в настоящем параграфе материалы свидетельствуют о том, что конфликт происходивший между хасидами и приверженцами старой традиции носил чисто религиозный характер. При этом он был спровоцирован малочисленной группой авторитетных мистиков-аскетов. Большинство раввинской элиты не видело в хасидизме опасной ереси. К таким выводам исследователи пришли на основании изучения исторических свидетельств о ходе конфликта. Роль специфики учения последователей Бешта в данном деле остается малоизученной.

В период зарождения хасидизма пользующиеся правом самоуправления еврейские общины Восточной Европы возглавлялись лидерами основной сферой деятельностью которых являлось руководство богослужением и

разработка обосновывающих его теологических концепций. Решение вопросов административного и социально экономического характера решающим образом зависело от указаний духовных наставников. Правящая религиозная элита по роду своей деятельности подразделялась на четыре группы. Раввины контролировали все стороны деятельности верующих с точки зрения их соответствия священному закону. Проповедники-магиды поддерживали общественную мораль посредством нравственно-этических наставлений. Подвижники-аскеты являлись знатоками тайных мистико-философских текстов, что позволяло им, как знатокам высшей воли заметным образом влиять на ход общественной жизни. Особую группу священных лидеров образовывали практики – чудотворцы баал-шемы. Благодаря умению произносить надлежащим образом заклинания включающие имена небожителей, они могли изгонять нечистую силу, исцелять больных, защищать общину от природных катаклизмов и гуманитарных катастроф. Авторитет, дарующий власть над обществом всех вышеперечисленных религиозных лидеров базировался главным образом на обширных познаниях соответствующих их роду деятельности текстов раввинской письменности. Речения древних произведений влияли на решения людей в большей мере, чем личный опыт и реальные жизненные обстоятельства.

С появлением хасидизма на авансцену выходят лидеры иного рода - цадики. Их сила заключается в непрестанном личностном общении с божеством. Благодаря этому они обладают властью творить разнообразные чудеса, предсказывать будущее, давать ответы на любые вопросы волнующие людей и обеспечивать исполнение всевозможных просьб верующих, обращенных к Создателю. Вследствие столь обширной сферы полномочий лидеров нового типа, благочестивым хасидам надлежит неукоснительно исполнять все предписания и советы, данные цадиками. Распространение хасидизма ведет к существенному изменению социально-исторических реалий определяющих жизнь еврейского общества. В

регионах, где хасиды становятся большинством, институты проповедников и баал-шемов исчезают. Их функции целиком переходят к цадикам. Миссия раввинов, некогда непререкаемых духовных лидеров, ограничивается отныне исключительно сферой правоповеденья. Сообщества аскетов-мистиков прекращают свое существование, поскольку Бешт и его последователи не одобряют практику чрезмерного изнурения плоти во спасение души. К тому же обнародование тайн мира горнего является теперь привилегией цадииков и их учеников.

Высшее религиозное руководство перестает быть выборным на определенный срок. На первом этапе распространения хасидизма сподвижники Бешта и их ученики становятся цадииками благодаря личной харизме и являются ими всю свою жизнь. В дальнейшем данная должность наследуется либо их ближайшими последователями, либо детьми. Успешно распространяется учение о том, что семьи хасидов каждого из цадииков должны хранить верность его приемникам. Изменяется территориальный принцип отношения верующих с духовными наставниками. Ранее в каждой общине были свои раввины и проповедники. Цадиики объединяют под своей властью большое количество последователей проживающих в разных общинах. Последние должны несколько раз в год совершать паломничество к месту проживания своего духовного наставника и долгое время ожидать возможности увидеться с ним. За свои советы и молитвы об исполнении желаний цадиики берут особое денежное вознаграждение, чего прежние лидеры раввины, как правило, не требовали.

Столь радикальные для традиционного общества изменения не воспрепятствовали быстрому распространению хасидизма. Борьба с хасидизмом, происходившая в 1772-1810 годах, была инициирована небольшой группой авторитетных мистиков-аскетов. Большинство религиозной элиты старого типа не усмотрело в новом религиозном движении опасной ереси. Раввины и старейшины, как правило, не поддерживали антихасидские акции с надлежащей активностью. Объяснение

происходящего глубоким кризисом общинного руководства, имевшем место вследствие казацких войн, восстаний гайдамаков и общего экономического упадка польско-литовского государства, предложенное Ш. Дубновым, было единодушно отвергнуто современными исследователями. Зарождение и первичное распространение хасидизма происходило в благополучных, экономически процветающих общинах.

На сегодняшний день в научных кругах возобладала точка зрения, что одним из решающих факторов определяющих успешное распространение нового религиозного движения являлась привлекательность его учения для представителей всех слоев еврейского общества. Следует отметить, что привлекательность эта определялась положениями, касающимися богословия и духовной практики. Последователи Бешта - в отличие от духовных лидеров прежних времен - в своих проповедях, как правило, не затрагивали проблем социально-экономического характера. Цадики раннего периода никоим образом не являлись специалистами в сфере административно-хозяйственного руководства. Авторитет этих лидеров основывался на вере в их сверхъестественные способности, подтвержденной теологическими концепциями, излагаемыми в проповедях.

У хасидов как и в традиционном еврейском обществе, существовавшем ранее, руководящие положения сакральных текстов оказывали на поведение людей более существенное влияние, чем личный опыт и житейские потребности. Поэтому учение о богоугодной духовной практике было фактором, решающим образом определившим социально-исторический контекст еврейского общества рассматриваемого периода.

Глава 3. Вклад хасидов в развитие раввинского учения о ритуальной практике иудаизма

3.1 Обновление хасидами молитвенной практики традиционного иудаизма

Со времен уничтожения римлянами последнего независимого еврейского государства в 135 г. н.е. и вплоть до периода зарождения хасидизма решающим фактором, определяющим целостность и своеобразие еврейской цивилизации являлась ритуальная практика иудаизма. Раввинское учение определяло все стороны человеческой жизни от его рождения до смерти. В качестве ритуальных обязанностей рассматривались не только литургическое служение, но также употребление пищи, семейные дела, бизнес, общественная деятельность, секс и даже посещение отхожих мест. Всякое движение души, всякое деяние должно было совершаться во славу Создателя. Предписания, подробно инструктирующие правоверных, каким образом осуществить на практике столь сложную задачу, исчислялись многими сотнями. Их разработка и богословское истолкование были привилегией и основным родом деятельности правящей элиты. Уровень соблюдения сакральных норм являлся основным показателем лояльности человека обществу, что играло важнейшую роль в определении его социального статуса.

Всякому еврею надлежало осознавать, что он является гражданином незримого божественного государства, законы которого устанавливаются согласно воле всемогущего Создателя. Вера в подлинность такого положения вещей была в народе чрезвычайно сильна. Вследствие этого научные исследования истории евреев данной эпохи учитывают особенности развития ритуальной практики и ее истолкования в качестве особого важного фактора определяющего социально-исторические реалии.

Следует отметить, что в средние века духовная практика иудаизма определялась предписаниями двух групп религиозных авторитетов. Первую, наиболее многочисленную, образовывала раввинская элита, наставления которой оформлялись в виде комментариев к текстам талмудического корпуса и дидактических сочинений. К другой, принадлежали мистики, хранители тайных, неведомых прочим людям, знаний о Божестве и силах, посредством которых поддерживается миропорядок. Воззрения вышеназванных групп духовных наставников относительно смысла и путей реализации богоугодного служения существенным образом отличались [311, с. 48–52; 531, 261–267]. Их скрытое соперничество в деле приумножения своего влияния на еврейское общество время от времени перерастало в открытые конфликты, определяющие судьбы многих верующих.

На сегодняшний день использование основоположниками хасидизма в проповедях, обращенных к широким массам, концепций, разработанных мистиками средних веков, является общепризнанным фактом. Тем не менее, вопросы о том, каким образом последователи Бешта сочетали их с положениями традиционного раввинского иудаизма в сфере, касающейся ритуальной практики, и как это повлияло на становление нового общественного порядка, остаются малоизученными. Целью настоящей главы является исследование данной проблематики. Поскольку ритуальная практика иудаизма традиционно подразделяется на три основных направления: молитвенное служение, изучение сакральных текстов и соблюдение заповедей глава подразделяется на параграфы посвященные каждому из них.

В древнем Израиле молитвенный ритуал осуществлялся исключительно жрецами во время храмовой службы. В самом начале новой эры он начал проводиться в специальных домах собрания – синагогах, всей общиной верующих, хотя его устройство и значение в этот период является практически неизвестным ввиду краткости и малой информативности

свидетельств [392, с. 189–194]. В талмудический период формируется текст основных молитв и учение о роли литургии в деле богослужения. После разрушения римлянами иерусалимского храма в 70 г.н.е. лидеры еврейского народа постановили, что молитва является заменой жертвы, и все совершеннолетние мужчины должны совершать ее три раза в день [392, с. 195–199]. Смысл молитвы заключается в изъявлении любви и преданности к Божеству; при этом допускаются также обращения с личными просьбами. Хотя литургия состоит главным образом из раз и навсегда однозначно установленных текстов, мудрецы Талмуда требовали, чтобы верующие не относились к ней как к формальной повинности. Всякому благочестивому еврею надлежало молиться с предельной самоотверженностью, вкладывая в слова святой литургии всю свою душу. Надлежало памятовать о том, что в момент служения он предстоит перед Царем вселенной, которому известны все побуждения сердца человеческого, не терпящим никакой фальши и обмана [772, с. 107–109]. В разумных пределах открытое проявление чувств только приветствовалось. Наряду с функцией установления связи с владыкой мироздания, задача литургического служения заключалась также в оказании содействия небожителям, обеспечивающим всевозможными благами земных обитателей. Согласно изречениям мудрецов Талмуда всякий молящийся надлежащим образом творит тем самым ангелов небесных, «свиту мира горнего» [772, с. 158–159]. В некоторых случаях говорится даже о том, что произнесение литургических текстов преумножает силу самого Создателя [810, с. 51–54]. Помимо установления гармонии небесных сфер, молитва способствовала поддержанию порядка в человеческом обществе. Тексты литургии талмудического периода содержали прошения о счастье, здоровье и материальном благополучии, благословения мудрецов знатоков Торы, краткий перечень провозглашенных пророком Моисеем правил определявших жизнь еврейского народа, проклятия еретикам, отрицающих святое учение, декларацию веры в скорое исчезновение язычества и наступление царства божьего на земле. Молитвенные формулы, таким

образом, содержали описание идеального социального порядка, представляющего избранный народ в качестве общины верующих, возглавляемых учителями Торы [392, с. 205–216]. В них вкратце обрисовывалась история избранного народа от славного прошлого, относящегося ко временам Моисея, через богатые проблемами настоящее, отмеченное властью язычников над почитателями единого Бога, к светлому будущему владычества Творца над всем человечеством.

В средние века литургия пополнилась многими дополнительными молитвами, тексты которых в значительной мере были посвящены описанию идеального социального порядка и прошению об осуществлении исторических чаяний. Одной из центральных, многократно повторяемых формул стало прошение о возвращении в землю Израиля [635, с. 150–152]. На ряду с этим преумножились также тексты, ведущие речь о любви к Создателю и единении с ним. Существенную роль в раввинских дидактических сочинениях стали играть многословные отступления о смысле молитвы и о сопутствующем ей правильном душевном расположении. В них неоднократно подчеркивалось, что не сам текст, но именно правильное его переживание надлежащим образом наделяет служение смыслом и позволяет реализовать стоящие перед верующим задачи [544, с. 105–115]. Характерным явлением для средних веков стало распространение в еврейском обществе философских идей неоплатоников и перипатетиков. Первые учили о служении создателю посредством благих устремлений души, в то время как последние ставили во главу угла интеллектуальную деятельность [531, с. 62–67]. В раввинских рассуждениях о смысле молитвы тех времен заметно более широкое распространение получили идеи неоплатонизма. Начиная с XI ст. и вплоть до времен возникновения хасидизма многочисленные наставники неустанно повторяли в своих сочинениях призывы слиться в молитвенном экстазе с божественным началом, пребывающим в душе верующего. Принципиальная возможность подобного слияния часто обосновывалась рассуждениями философского характера [544, с. 119–120;

641, с. 18–22; 646, с. 119–120]. Труды последователей Аристотеля, посвященные теме литургического служения, были относительно малочисленными, но в их рядах пребывал один из самых авторитетных мыслителей и раввинов всех времен р. Моисей Маймонид (1135–1204). Согласно его воззрениям, целью молитвы является активизация разума посредством удержания внимания на содержании произносимых священных текстов и основательного обдумывания заключенного в них смысла. Понимание истинного предназначения литургии и регулярное совершение вышеуказанных действий играет важную роль в деле обретения единства разума верующего с высшим божественным разумом [544, с. 130–134; 768, с. 264; 804, с. 283–298].

Ввиду исключительно важной организующей роли молитвенного служения в жизни еврейской общины, распространение концепций, по-новому трактующих его цели и задачи, заметным образом повлияло на социально-политическую стратификацию еврейского общества средневековой Европы и Средиземноморья. Теперь часть ученой элиты, пользующейся уважением простых верующих, считала одни только талмудические знания, не подкрепленные основательной проработкой в свете популярных философских концепций, недостаточными для того, чтобы совершать служение Создателю надлежащим образом. Приверженцы старины, напротив, видели в новомодных идеях покушение на авторитет традиции, а также растрепывание умов, грозящее великими бедами обществу правоверных. В XIII ст. данная ситуация еще более усложнилась вследствие зарождения и распространения каббалы.

Современные исследователи подразделяют это направление еврейской религиозной мысли на два направления: теософскую и экстатическую каббалу. Последователи теософской каббалы видели в традиционном собрании молитв символический текст, устанавливающий связь с непостижимыми реалиями мира горнего. Все упоминания социальных и исторических реалий, включая народ Израиля, трактовались ими как

условные наименования высших существей. Согласно их воззрениям первоочередной целью молитвы является благотворное воздействие на божественную плерому, единение атрибутов божества с первоисточником всего сущего и низведение вследствие этого в мир тварный потока предвечного высшего света, несущего всевозможные блага, именуемого шефой [481, с. 21–45; 762, с. 247–363]. Наивысшего развития данная концепция молитвы обрела в трудах школы каббалистов основанной р. Исааком Лурией Ашкенази в 1570 г. на севере нынешнего Израиля в городе Цфат. Цфатские каббалисты разработали чрезвычайно подробный план молитвенного служения, в котором четко оговорено, какие существности мира горнего соответствуют каждому слову молитвы, а также каким мыслям и душевным настроениям должен предаваться верующий, имея дело с каждым из них [392, с. 342–345; 543, с. 99–126; 547, с. 30–35]. Столь точная наука воздействия на божество считалась запретной для непосвященных. Цфатская школа более всех своих предшественников настаивала на том, что каббалистам надлежит молиться отдельно от прочих верующих. Совершаемое ими литургическое служение считалось более значимым, чем аналогичное деяние всего прочего избранного народа вместе взятого [547, с. 35]. Традицию молиться обособленно от прочего еврейского общества блюли и мистические братства восточно-европейских евреев, пребывающие под влиянием учения цфатских каббалистов.

В отличие от теософов, главным аспектом молитвенного служения которых был индивидуальный контакт верующего с существностями структурами мира горнего, последователи экстатической каббалы в качестве кульминации литургии рассматривали момент мистического единения с создателем, ведущий к самозабвению, временному растворению личности в первоисточнике всего сущего. Результатом таких усилий является обоженье человека, вследствие чего он обретает божественную мудрость и всеведение. От Владыки вселенной в данном отношении практикующий мистик отличается лишь тем, что эти качества доступны ему как обретенные, а не

изначально присущие. Данное направление еврейской мистики возникло в Испании в XIII ст. Наиболее известными его представителями были Авраам Абулафия (XIII ст.), Исаак из Акко (XIII – первая половина XIV ст.) и Моше Кордоверо (XVI ст.). Учение этих мистиков и их последователей было известным в кругах образованной раввинской элиты Восточной Европы XVIII ст.

Рассмотрев вкратце предысторию вопроса, обратимся теперь непосредственно к учению хасидов и его практической реализации. Необычный стиль молитвенного служения хасидов обратил на себя внимание ревнителей раввинской традиции, начиная с самых первых дней существования этого религиозно-мистического движения. Хасидов обвиняли в том, что во время молитвы «уста их дергаются, а глаза их мигают. Они скачут и кружатся, разевая рты свои безмерно, и потому голос их слышен издали. Так поступают они и в субботу и в будни. Молитвенные песнопения возглашают они с боем барабанным и пляской, затягивая моления так, что весь день звучит мелодия их. И не встают они на молитву с зарею, говоря, что глотки их пересохли» [205, с. 54]. Предание самих последователей Бешта также богато повествованиями о блаженной невменяемости и великом экстазе, с которым их лидеры служили синагогальную литургию. Согласно сообщениям, приведенным в “Шивхей га-Бешт”, р. Исраэль Баал Шем Тов трясся во время молитвы с каждым мгновением все сильнее и сильнее. Глаза его пылали, как факелы, вылезали из орбит и были неподвижны, как у человека, пребывающего в агонии [168, с. 85–86]. В рассказах о Леви Ицхак из Бердичева говорится, что во время молитвы он преисполнялся святого трепета перед Создателем до такой степени, что не мог пребывать на одном месте и постоянно перемещался. Его пламенный энтузиазм потрясал присутствующих. Всем казалось, что они возносятся к Господу вместе со словами его молитвы. Во время молитвы Судного Дня Леви Ицхак обычно восклицал: “Сердце мое в огне!”. В утреннюю службу праздника Шавуот бердичевский ребе молился 12 часов без перерыва [544, с. 95]. Сын р.

Израэля, маггида из Козениц, одного из наиболее известных учеников Дов Бера из Межирича, сообщает, что его отец во время молитвы неоднократно падал в обморок, и привести его в чувство стоило большого труда. В дни тяжелой болезни маггид из Козениц не мог самостоятельно передвигаться, и в синагогу его приносили на руках. Однако во время молитвы он вскакивал и передвигался легко и свободно, так, будто бы он порхал по воздуху [544, с. 95]. Внук Бешта, р. Борух из Меджибожа читал в субботу вечером Песнь Песней с таким воодушевлением, что всем присутствующим казалось, будто вокруг них пылает пламя [389, с. 208–209].

Многочисленные свидетельства того, что хасиды уже в самый ранний период своей истории существенным образом изменили традиционный для восточноевропейских евреев стиль молитвы, неизменно привлекают внимание исследователей. Первоначально основное внимание уделялось описанию молитвенного экстаза хасидов, но со второй половины XX ст. ученые всерьез обратились к теме мистической концепции литургии в поучениях Бешта и его последователей, а также ее связи с воззрениями каббалистов средних веков. Согласно мнению Й. Вайса, основным положением хасидской доктрины является сосредоточение всех усилий верующего в отдельных буквах предписанных законом молитв, своеобразная атомизация текста [789, с. 95–125]. Р. Шац–Уфенгеймер, продолжая разрабатывать данную концепцию, отмечала в качестве ее доминирующих черт созерцательность и пассивную позицию верующего. Такое положение вещей позволяет говорить об определенном средстве хасидизма и христианского пиетизма [710, с. 78–110]. М. Идель, проработав несравнимо более тщательно как тексты самого Бешта и его последователей, так и лежащие в их основе труды, содержащие суждения каббалистов, пришел к диаметрально противоположному выводу. Проповедь хасидов требует активной позиции верующего, поскольку произносимые буквы сами преобразуются в ходе молитвы. Именно благодаря усилиям человека в них нисходит предвечный свет [532, с. 149–171]. В учении хасидов наличествуют

идеи талисманной магии, хотя в роли талисмана и выступают неожиданным образом буквы произнесенной молитвы [529, с. 82–117]. Но прагматическая направленность при этом ни сколько не умаляет роли самоотречения и полного растворения в божестве во время молитвы. Это неотъемлемая составная часть намеченной операции. Мы в нашем исследовании будем придерживаться концепции Идея касательно материала, который ей релевантен. Занимающая нас проблема заключается в том, что в хасидских текстах содержится огромное количество суждений о молитве, напрямую не связанных с буквенной медитацией и вообще с какой бы то ни было иной формой временного самозабвения. Какова роль этих поучений? Являются ли они определенной уступкой невежественному простонародью или необходимым элементом подготовки к более высокой ступени служения? В них описывается образ действия, предписываемый подвижникам в ситуации, когда они не способны медитировать полноценно, или речь идет об альтернативной полноценной практике служения? Все эти вопросы остаются должным образом неисследованными.

Рассмотрим подробнее, что представляла собой упомянутая выше буквенная медитация хасидской молитвы. Р. Дов Бер из Межирича в своих поучениях описывал ее следующим образом: “Во время молитвы должен человек вложить всю силу свою в произносимую речь и переходить от одной буквы к другой до тех пор, пока он не забудет телесность свою. Ему должно помышлять о том, как буквы сочетаются и присоединяются друг к другу. Это великое наслаждение. Представь себе, если это доставляет наслаждение в плоти, насколько большим будет оно в духе. Ступень [которую человек достигает] при этом есть *мир формирования*¹³. После этого должно обратиться [молящемуся] к буквам мысли и не слышать того, что он говорит.

¹³ Согласно воззрениям многих авторитетных каббалистов, творение подразделяется на 4 мира, располагающиеся по мере удаления от высшего первоисточника в следующем порядке: Олам га-ацилут (мир эманации)-местопребывание 10 сфирот, Олам га-брия (мир творения) – местопребывание Престола Славы и божественной Колесницы, Олам га-Ецира (мир формирования) – мир высших ангелов и Олам га-асия (мир действия) – мир земной и мир небесных сфер [См. 311, с. 322–344].

Это есть вхождение в *мир творения*. После этого он придет к ступени Эйн (нет), ибо устранены будут им все материальные силы [человека]. Это будет ступень *мира эманации*, ступень мудрости” [63, с. 85–86].

Хаим Хайкель из Амдура, ссылаясь на наставления Маггида из Межирича, говорил: “Всякая буква [молитвы] есть огромный мир, простирающийся ввысь до бесконечности. Произнося всякую букву своими устами, он [молящийся] возносит ввысь этот мир. Поэтому должно ему произносить слова с великим воодушевлением, с великим наслаждением и в великом прилеплении [двекуте]... В такой момент подобен человек пьяному от великого наслаждения Торой, ибо великая любовь пылает в его сердце. В такой момент следует оглашать свою молитву с великой быстротой, ибо любовь к Господу пылает в его сердце с такою силою, что слова выходят из уст как бы сами собой”.

Основоположник хасидизма р. Израэль Баал Шем Тов в письме к р. Гершому КутOVERу рекомендовал ему во время молитвы, изучения Торы и вообще всякого речения, выходящего из уст, сосредоточиться на буквах, ибо «в каждой букве содержатся миры и души и божественное присутствие (элокут). Они возносятся, связываются и соединяются друг с другом. После того, как свяжутся и соединятся друг с другом буквы, станут они словом (тейва)¹⁴ и обретут истинное единство в божестве. И войдет в то единство душа твоя вместе с ними во все ступени его. И соединятся все миры воедино и вознесутся и сделается радость и наслаждение великое» [423, с. 297–298].

Сосредоточение всех сил, всего внимания верующего в произнесенных буквах слов молитвы позволяет осуществить вознесение его души к высшему первоисточнику и слияние с ним, а также единение миров и возобновление их первоизданной связи с Создателем. Таким образом, миссия медитирующего подвижника благополучно достигает своей цели.

Во времена, предшествующие возникновению хасидизма, у евреев восточной Европы вышеперечисленные задачи реализовались главным

¹⁴ “Тейва” значит на иврите не только “слово”, но также “ковчег”.

образом с помощью специальных интенций – *каванот*. Молящемуся надлежало обратить свои помыслы к содержащимся в тайном учении образам и символам мира горнего. Именно они устанавливали его связь с непостижимым разумом миром Божества и предоставляли возможность надлежащим образом воздействовать на него. Но, как нетрудно заметить, в рассмотренных нами примерах подобные методы игнорируются. В поучениях основоположников хасидизма приводится ряд остроумных обоснований отказа от практики каванот. Характерным примером в данном случае является такое поучение: “Кто пользуется при молитве всеми каванот, знает, что он не может сделать более того, что дает использование известных ему каванот. Но когда он произносит каждое слово, всю силою своею соединяясь с ним, все каванот сами собою осуществляются, поскольку всякая произносимая буква является целым миром. Когда он произносит слово, всю силою своею соединяясь с ним, тогда высшие миры пробуждаются, и он (молящийся) посредством этого совершает великие деяния... Он совершит великие деяния в мирах высших, ибо всякая произнесенная буква пробуждает [сущности, пребывающие] в мире горнем” [62, с.77b].

Важной в деле отрицания медитации, ориентированной на заранее заданные образы и речения, которые подвижник должен удерживать в своем сознании от начала до конца молитвы, было учение, освящающее самозабвение во время литургии. “До тех пор, пока ты в состоянии сказать по собственной воле: “Благословен Ты [Господи]”, ты еще не достиг надлежащего идеала молитвы. Ибо, молясь, человек должен совлечь с себя все материальное вплоть до того, чтобы у него отсутствовала энергия и интеллектуальная способность произносить слова молитвы” [86. с.51b]. При таком положении вещей помнить о символах, репрезентирующих ипостаси божества, по всей видимости, невозможно. Обретение идеального состояния молитвенного экстаза, разумеется, требует на первом этапе осознанной устремленности к цели. Этому способствуют размышления о высших ценностях, во имя которых совершается деяние. Но когда оно

достигнуто, вспомогательные средства становятся ненужными. «Должно действуя таким образом выйти в речениях своих за пределы качеств (мидот), с которых мы начинали, ибо всякий, начиная молиться о чем либо, безусловно задействует одно из качеств: либо милосердие, либо силу и тому подобное. Но когда уже говорятся речения главные, он устраняет качества (легитбатьель мин га мидот) из-за страха перед Благословенным, предстоящим перед ним. И исчезнет душа его, прилепляясь к Нему. Прилепление же требует связать сущность его с буквами речения, исходящими из уст, дабы достигнуть с их помощью букв мысли, которые непрерывно движутся вверх и вниз. Возможно тогда выйдет он из букв к корням их силой экстаза своего. И после того, как выйдет из ограниченного (цимцума), сможет он свершит изменения и потянуть за собой [силы высшие] от Него Благословенного при его возвращении путем милости (рахамим) как известно» [111, с. 37–38].

Упомянутые здесь мидот обозначают в произведениях каббалистов как человеческие качества, так и проявленные божественные атрибуты – *сфирот*. Сфирот, в отличие от сокрывшей себя высшей беспредельности, доступны творениям, и потому молящийся первоначально апеллирует к ним с помощью соответствующих качеств человеческой души. Но мидот манифестируют редуцированный модус Божества, осуществляющийся посредством самоограничения (цимцума). Имея дело с ним невозможно существенным образом изменить наличный миропорядок. Его совершенствование требует прорыва к первоисточнику всего сущего, не имеющего меры и числа. Достичь его возможно исключительно посредством букв произнесенных молитв. Благодаря им человек преодолевает сферу цимцума и оказывается в месте, откуда нисходит благодать. Целью молитвенного служения, как следует из вышесказанного, является не только прилепление к Создателю, но также обретение благих сил, позволяющих изменить себя и весь окружающий мир. Такого рода задачи непрерывно упоминаются в проповедях основоположников хасидизма, что, в свою

очередь, позволяет М. Иделю называть их учение мистико-магическим. В нем призывы к благочестию и самоотверженному служению создателю идут рука об руку с обоснованием необходимости чудотворства и постоянного видимого преображения материального силою духа [532, с. 103–105]. Буквы священного языка, являющиеся в приведенных нами отрывках основным объектом медитации, хасиды наделяют свойствами, характерными для инструментария талисманной магии [532, с. 160–170]. В то же время они, как правило, не рассматриваются в качестве талисмана, изначально обладающего необходимой сакральной силой. Эта сила нисходит в буквы от Бога благодаря мистическому экстазу верующего обращенного к ним. «Когда человек произносит буквы, он приводит в движение высшую жизненную силу, и когда он прилепляется мыслью к Господу в полной мере, он возвращает жизненную силу которая нисходит из высшей мысли так, что она достигает речи и располагается в устах человеческих... низведении духовных сил свыше в его слова делается во имя того, чтобы произнесенные буквы вознеслись ввысь как это написано в *Пардес Римоним*» [532, с. 166].

Упомянутая в данном отрывке книга *Паредес Римоним* (гранатовый сад) принадлежит выдающемуся каббалисту XVI ст. р. Моше Кордоверо. Учение этого мистика об экстатической молитве оказало существенное влияние на основоположников хасидизма [695, с. 229–246; 699, с. 32, 35, 39, 196, 198, 281, 282, 300; 700, с. 251–258]. Кордоверо в частности утверждал, что среди всех путей постижения Торы наивысшая ступень принадлежит науке о тайнах букв священного языка [532, с. 159–160]. Согласно его воззрениям существует три вида молитвы. Простой человек обращается к Господу со смиренным прошением, и высшее милосердие исполняет их. Знающий посредством моления восстанавливает гармонию в мире сфирот. Это ведет к нисхождению потоков первозданного света и приумножению высшей милости в сотворенном мире, благодаря чему пожелания верующего исполняются. Но несравнимо большего достигает тот, кто самозабвенно вкладывает все свои силы в буквы произнесенной молитвы. Они возносятся к

высшему первоисточнику, увлекая за собой душу верующего и связанную с ней *Шехину* (божественное присутствие в твари). Она тем самым временно освобождается от страданий изгнания (Галута), которые она переживает вместе со всем избранным народом. Нисходящие затем в мир дольний благие энергии божества несопоставимо сильнее, чем в первых двух случаях, а желания верующего, о которых он даже не помышлял во время молитвы, полностью осуществляются [699, 199–202]. В хасидских поучениях содержатся многочисленные высказывания в полной мере соответствующие данному учению. В качестве примера достаточно будет привести два высказывания, принадлежащие Дов Беру из Межирича и Леви Ицхаку из Бердичева. «Да не молится человек о нуждах своих, но только о нуждах Шехины, дабы освобождена была она из Галута. И также Зогар провозглашает тех, кто молится о себе, а не о Шехине, собаками, как душою говорящие гав- гав» [63, с. 25]. «И вот когда поток божественной благодати (шефа) нисходит, он облекается в речь, и тогда он называется писание, ибо входит в одеяние букв. Тот, кто приводит это в речь, называется праведником (цадиком), ходящим путями прямыми. Когда он молится и возглашает речения, низводит он жизненную силу во все, что пожелает. Когда же молится такой праведник да остерегается он просить, чтобы было, согласно молитве его, то, чего хочет он. Но пускай просит он у творца только, чтобы было: «по милосердию Твоему, по милости Твоей, согласно помыслу Твоему и по воле Твоей, так сделай нам». И это суть «И да будут речения уст моих и помыслы сердца моего по воле твоей, Господи» (Пс. 19:16)» [97, с. 197].

Но в проповеди вышеизложенного учения основоположники хасидизма не были последовательны. Так, например, р. Леви Ицхак из Бердичева в одной из своих проповедей говорил следующее: «Двое спускаются вниз, но один спускается, а другой не спускается. Этому отвечают на молитву его, а тому нет. Этот молился полной молитвой, а тот не молился полной молитвой» Слово «полная» в данном случае не вполне понятно. Не правильной ли было сказать молитва хорошая. Но это станет ясным, когда

мы увидим, что есть праведные, которые посредством молитвы совершают то, что они хотят, а есть те, которые не совершают. Суть в том, что один великий праведник (цадик), приходя во двор дома Царя всего мира настраивает себя на то, что пребывает он перед лицом Царя, и потому не помнит о просьбе относящейся к заботам сего мира. И просит он лишь о том, чтобы быть ему всегда прилепленным (дабук) к Царю, ибо нет у него другого долга кроме как служить Творцу и быть рабом Царя. И забывает он все земные заботы свои. Цадики же, не пребывающие на этой ступени, несмотря на то, что стоят перед Царем, все же помнят просьбу с которой они желали обратиться. Тот цадик, когда пребывая перед лицом Царя не помнит просьбу о заботах мира сего, с которой он желал обратиться, и она не действует. А цадик меньший чем он, помнящий о просьбе своей, во время, когда он стоит пред царем, обращается с просьбой своей, и она действует. Тот первый цадик, который, придя к царю, не помнит просьбы своей привести шефу в этот мир, называется тем, кто не молится полной молитвой, ибо нет в ней полноты, не приводит она шефу. Он помышляет только о делах мира будущего, дабы быть слугою Творца. В случае же, когда молящийся помнит о просьбе своей дабы привести шефу и в этот мир, то молитва его называется полной, ибо есть в ней восполнение, так как приводит она шефу в этот мир» [98, с. 190].

Леви Ицхак в данном случае воздает должное уважение тем, кто достигает при молитве состояния экстатического самозабвения. Он называет их большими праведниками. Но по сути его изречение превозносит малых сих, которые не забывают о скромных делах земных в момент высшего предстояния. Именно они низводят в мир поток высшей благодати. Благодаря им мир наполняется высшим светом и совершенствуется, что считается в хасидских кругах высшей целью служения. Поэтому только такая молитва называется полной. Таким образом, учение, ставящее превыше всего медитацию, освобождающую человека от какой бы то ни было связи с миром сотворенным и даже с собственным я, утверждающее, что в таком случае все

надлежащие чудеса произойдут сами собой, в приведенном изречении отвергается. Но речь при этом не идет о полемике между учителями хасидизма. Ведь в отрывке, рассмотренном нами ранее, Бердичевский цадик в полной мере поддерживал путь медитативного самозабвения, полного подчинения воли своей воле Творца.

Согласно сообщению р. Шломо из Луцка, р. Дов Бер Магид из Межирича учил: «Каждый день проси [у Господа] о нуждах своих: исцелении, пропитании и прочем. Поясняется это притчей. Некий царь нанял работника, чтобы тот ухаживал за садом его, усладе и неге царей, насаждая растения и взрыхляя почву. Работник тот нуждается в пропитании и прочих вещах, необходимых дабы заниматься ему работой царской. Устыдится ли работник всякий день требовать удовлетворения нужд его перед лицом царя, поскольку занимается он его имуществом и делает работу его? С другой стороны, будет для царя наслаждение (таануг) и слава (тиферет) великая от этого, и даст он ему все, что просит тот с радостью» [710, с. 87].

На первый взгляд, может показаться, что в данном случае речь идет о повседневной молитве простого еврея, которая не может быть сопоставлена по своей значимости и сакральной силе с описанной нами ранее медитативной практикой. Но согласно учению Магида одним из наиболее важных аспектов служения Создателю является доставление Ему наслаждения (таануг). Ублаженный Владыка вселенной, обретая довольство собою (гитпаарут), щедро одаривает творение всеми возможными благами. Мир горний и мир дольний приближаются друг к другу, что знаменует момент вожденной гармонии [63, с. 76, 312 и др.]. Таким образом, просительная молитва, в истолковании значения которой употребляются ключевые для учения р. Дов Бера слова таануг и тиферет, судя по всему рассматривается в данном случае как один из важнейших элементов сакрального служения. Согласно воззрениям ученика Магида р. Леви Ицхака из Бердичева, Господь специально посылает человеку желания, чтобы тот обратился к нему с просительной молитвой [710, с. 88].

Среди основоположников хасидизма наиболее убежденным апологетом необходимости испрашивать у Бога благ, относящихся к сфере повседневных забот верующих (здоровья, материального достатка и т.п.), был р. Элимелех из Лежайска. В его проповедях непрестанно подчеркивается исключительно важная роль такого рода просьб в деле поддержания на надлежащем уровне связи между миром горним и дольным [389, 178–184; 417, с. 73–77]. Подобная ориентация на сущности земные в целях воздействия на незримые реалии мира горнего характерна для текстов талмудического корпуса и средневековой раввинской дидактики. Но классические поучения талмудического корпуса дополняются в проповедях Лежайского ребе мистическими толкованиями. «И это есть основа молитвы, чтобы молиться обратившись к корню моления своего. Об этом сказано в писании «и всякое имя, которым нарек Адам животное, стало его именем» (Быт. 2:19). Смысл сказанного на первый взгляд представляется затруднительным. Ведь само собой разумеется, что как он их назвал, таково и было их имя. Пояснить это следует таким образом: имя [которое он давал] в высших мирах относилось к корню тех зверей и животных. Первый человек устремлял интенцию свою (кивен) к именам, имеющим корень в именах мира высшего. И об этом сказано «И прошел Авраам по земле до места Шхем» (Быт.12:6); имеется в виду, что он вознесся в молитве своей о сыновьях Иакова, как это объясняет Раши: «и была у него кавана, и поднялся он в молитве в мир высший» – тот его регион, что обращен к Шхему. Потому и сказано место Шхема, ибо у всякой вещи внизу имеется корень наверху. Сказано «до Алон Морэ» (Быт., там же). Я объяснял уже, что человек называется деревом (илан), ибо сказано «почему человек подобен дереву посаженному» [36, с.80] – потому, что корень человека сверху. И всякое слово и речение выходящее из уст его в святости и чистоте, также становится деревом, то есть ветвью для корня дерева» [67, с.7а]. Описанная техника молитвы ориентирована на силы, высвобождающиеся вследствие соединения явлений мира дольного с их корнями – именами в мире горнего. Высвобождение этих сил обеспечивает

вознесение верующего и преобразование его метафизической природы. Сущности вещей, с которыми он имеет дело, становятся причастны его сущности подобно ветвям единого дерева. Материальное таким образом одухотворяется. Р. Яков Йосеф из Полонного, друг и ученик основоположника хасидизма, в числе наиболее важных задач сакрального служения называл преобразование материи в форму [214, с. 8]. В данном случае мы имеем дело с одним из алгоритмов реализации этой сверхзадачи. В нем просматривается бесспорное сродство с талисманной магией, открывающей тайны воздействия на чертоги небожителей с помощью явлений и предметов мира земного. Влияние данного рода магии просматривается и в практике наполнения произнесенных букв сакральных текстов первозданным светом. Но в приведенном нами наставлении необходимым условием достижения верующим намеченной цели является обращение всех сил души верующего к определенной интенции (каване), что исключает саму возможность полного самозабвения требуемого в буквенных медитациях.

Тема каваны отсылает нас к давней, многократно обсуждаемой исследователями проблеме использования хасидами молитвенника, составленного последователями великого каббалиста XVI ст. Исаака Лурии. Эта версия литургии, как уже отмечалось ранее, содержит подробные предписания о медитации во время богослужения. Каждое слово молитвы увязывается с определенными сущностями божественной плеромы, о которых должно помышлять в момент предстояния перед создателем. Парадокс заключается в том, что взяв на вооружение данное собрание молитв, хасиды не практиковали предписанные им каванот. Такое положение вещей обосновывалось многочисленными хитроумными аргументами.

Как правило, речь в них идет либо об отсутствии в нынешних поколениях достойных подвижников, способных осуществить на практике предписания Лурии должным образом, либо, напротив, тем, что система каванот ограничивает многообразие смыслов слов, произносимых при

молитве, вследствие чего верующие, при всем своем старании не достигают должного результата [532, с. 149–152; 710, с. 129–147; 711, с. 215–242; 789, с. 110–116]. Однако рассмотренные нами материалы позволяют объяснить отвержение последователями Бешта лурианского учения на основании доминирующих черт применяемых хасидами практик, которые четко разделяются на две группы.

К первой следует отнести учение о самоотречении и обретении верующим безграничного единения с Создателем. Этот путь предполагает временную утрату человеком собственной самости, хотя конечная цель заключается в возврате к собственному Я и преобразованию наличного мира. Реализация его происходит посредством буквенной медитации, которая в проповедях всех классиков-основоположников хасидизма, за исключением лидеров хабада, никоим образом не является продуманной системой надлежащих деяний. От верующего требуется только сосредоточить все силы своей души в каждой букве произносимой молитвы. В случае появления посторонних мыслей надлежит подключить разум и победить их силою благочестивых интенций. В случае успеха весь дальнейший процесс идет как бы сам собой и уже не требует никакого личностного вмешательства. Всевозможные переживания и ощущения при этом жестко не регламентируются. Они целиком и полностью зависят от специфики индивида. Те, чей духовный уровень выше, разумеется, добьются большего. Но произойдет это вовсе не потому, что они знают некие тайные приемы. Данный путь во времена становления хасидизма был одновременно привлекателен как для ученой элиты, так и для простонародья. Образованные мистики видели его очевидное сродство с учением великого каббалиста р. Моше Кордоверо и его последователей. Им не нужно было лишней раз объяснять элитарность и великие возможности буквенной медитации. В то же время предлагаемый хасидами стиль молитвы освобождал от тяжелой необходимости понимать смысл произносимых слов. Большинство людей в быту общалось на языке идиш, а иврита, на котором были написаны

сакральные тексты, либо вовсе не знало, либо знало очень плохо. Но алфавит обоих языков совпадал и был известен всем. Для социальной организации массового движения, объединившего в своих рядах ученых Торы и малограмотных простолюдинов, подчиняющихся власти харизматических лидеров, такая практика буквенной молитвы подходила идеально.

Другому предлагаемому хасидами пути восхождения в мир горний посредством надлежащих интенций и последующего личного предстояния перед Создателем, были, в сущности, свойственны те же характерные черты. Успех его применения целиком определяется исключительно личными качествами верующего. Данная практика чужда какой либо наукообразной методичности требующей специальных глубоких познаний.

Иное дело метод каванот лурианского молитвенника. В нем каждый этап расписан с невероятной педантичностью, требующей самых обстоятельных пояснений для непосвященных. Человек, мало знакомый со священным языком, едва ли мог разобраться во всем этом и как следует запомнить необходимые детали. В случае его пропаганды широким массам у благочестивых людей не могло не возникнуть самых решительных возражений против столь развернутого изложения невежам всех подробностей сакральных тайн. Вследствие этого путь цфатских каббалистов был принципиально неприемлем для того сообщества, которое удалось создать последователям Бешта. Напротив, предлагаемое ими учение о способах вознесения в мир горний идеально подходило для хасидских общин с социологической точки зрения.

Наряду с вопросом об отвержении хасидами лурианских каванот, в нашем исследовании поднимался также и другой – вопрос о причине равного статуса медитативного самоотречения и личного служения в молитвенной практике хасидов. Причем в этом личном служении подчеркивается момент важности исполнения желаний верующего, противоречащий идеалам бескорыстия, провозглашаемым мистиками.

Многие школы еврейской мистики предпочитали определиться с иерархией применяемых ими техник. С формально-организационной точки зрения ничего не мешало лидерам хасидов сделать то же самое. Вряд ли данную ситуацию можно объяснить организационной раздробленностью, наличием большого количества относительно независимых лидеров. Двойственность пути, как мы это показали, была характерна для поучений одних и тех же цадиков. Ответ на данный вопрос невозможен на основании одних лишь поучений о молитве. Его прояснение требует обстоятельного изучения других аспектов духовной практики Бешта и его последователей, чем мы и займемся в дальнейшем. Но каковы бы ни были первопричины, следует отметить, что избранный хасидами путь идеально служил делу распространения их движения. Проповедуемый ими культ личностного служения, позволяющий исполнить все желания верующего, был близок чаяньям простонародья, и, в тоже время, по-своему бесспорно привлекателен для ученого сословия. Призывы к мистическому самоотречению соответствовали высшим идеалам раввинской элиты. Но и обывателям они нравились, поскольку теперь они оказывались причастными к ранее недоступным для них тайным знаниям.

Положение о том, что оба вышеуказанных способа служения в равной мере угодны Создателю и обеспечивают дарование людям всевозможных благ, примиряло всех, что способствовало привлечению к движению хасидов многочисленных последователей.

3.2. Концепция изучения Торы в раннем хасидизме

Согласно имеющимся источникам, уже в начале II ст. до н.э. в еврейском обществе Ближнего Востока пропагандировалась идея о том, что всякому достойному человеку надлежит посещать дома учения, дабы постигать мудрость, содержащуюся в текстах пророческих откровений [635, с. 20–21; 754, с.10–11]. В тот период учителями сакральных текстов являлись главным образом жрецы Иерусалимского храма, открывавшие прочему народу лишь

малую часть ведомых им одним тайных знаний. После разрушения храма римлянами в 70 г. н.э. высшая духовная и судебная власть постепенно переходит к сословию мудрецов Талмуда, принимающему в свои ряды выходцев из всех слоев еврейского общества. Центрами деятельности этих учителей священного закона являлись главным образом не дома молитвы (синагоги), а дома учения (бейт-мидраши). Согласно их воззрениям изучение Торы равно по своей ценности исполнению заповедей и всем добрым делам вместе взятым [770 с. 420-450; 772, с. 539–541]. К третьему столетию новой эры всякий человек желающий занимать должности руководителя городской еврейской общины, судьи или синагогального старейшины, должен был предварительно получить одобрение глав ведущих академий мудрецов Талмуда. Чаще всего необходимым условием такого одобрения было прохождение курса обучения в раввинских школах [571, с. 145–147]. Занятия представляли собою лекции, посвященные основам священного Закона. Темы, касающиеся исторического предания, теологии и права затрагивались, как правило, в связи с вопросами законоведческого характера. Поучения учителей сопровождались спорами между ними и учениками. Обязательным условием приобретения авторитета способного ученого, открывающего путь к посвящению в мудрецы, было владение искусством задавать сложные вопросы и умело поддерживать дискуссию [772, с. 557–569;]. В основе господствующей в обществе системы ценностей пребывал культ высокоразвитого интеллекта. В средние века европейское еврейство продолжало следовать традициям академий мудрецов земли Израиля талмудического периода. Во многих общинах создавались раввинские школы, воспроизводящие правящую ученую элиту.

Следует отметить, что в Восточной Европе XVI-XVIII вв. культура изучения текстов талмудического корпуса достигла своего наивысшего развития. Точные цифры практически невозможно установить, но все исследователи согласны в том, что процент людей, посвятивших себя учебе, здесь был одним из наибольших за всю историю европейского еврейства

[253, с. 328–334; 304, с. 352–357]. На этот период приходится также апогей мастерства спора. Простой обмен мнениями уже не удовлетворял интеллектуальных потребностей знатоков торы. В XVI ст. в землях Польско-Литовского королевства распространение получил особый стиль дискуссии называемый пилпулом (букв. перец). Согласно его правилам каждый из учащих должен был подготовить специальный доклад, в котором следовало выявить тему, не проработанную авторитетами прежних времен. Затем следовало предложить ее оригинальное решение, преодолев в споре все возможные контраргументы. После чего зачастую сам докладчик изобличал слабые стороны собственной концепции. Приобщение к сословию учителей священных текстов и избрание на раввинские должности существенным образом зависело от уровня овладения мастерством пилпула. Умение разрешать многосложные умозрительные вопросы ценилось много выше способности принимать простые конструктивные решения, касающиеся насущных бытовых вопросов [559, с. 141–145]. Авторитет воспитанной таким образом раввинской элиты был исключительно высок. Богатейшие и знатнейшие люди общины были вынуждены делить власть с учеными торы. Лидеры такого типа играли решающую роль в решении важнейших вопросов общинной жизни. Превыше их почитали только тех людей, которые помимо талмудических текстов обладали обширными знаниями в сфере мистического учения. Знания эти приобретались благодаря специальным традициям обучения, известным лишь немногим избранным. Наиболее старая из такого рода методик, применяемых евреями Европы, была разработана в германских землях в конце XII - начале XIII ст. подвижниками, называемыми хасидей ашкеназ. Согласно воззрениям этих мистиков, каждое слово Библии имеет множество численных значений, позволяющих расшифровать его тайный смысл. Совпадение численных значений различных слов указывает на их смысловую связь и взаимозаменяемость в тексте. Знаток данной техники толкования способен

творить интерпретации текста, существенным образом отличные от традиционных раввинистических толкований[531, с. 45].

К середине XIII ст. в землях Прованса и Испании возникает учение каббалы, которое разрабатывает новые методы экзегетики святого писания, а также использует разработки, сделанные хасидей ашкеназ. Для каббалистов текст Библии являет собою в первую очередь не повествование о жизни древних праведников и пророков, а символическое описание реалий мира горнего - божественной плеромы. Выражения вроде: страна Израиля, еврейский народ, царство иудейское и т.д. отсылают нас к сущностям проявленного божества. Ключом к пониманию истинного смысла священного писания является знание сокрытых смыслов его слов, сохраненных в тайном предании. Наряду с символической экзегетикой в Испании конца XIII ст. стал также распространяться иной стиль, разработанный школой экстатической каббалы Авраама Абулафии. Его суть заключалась в созерцании букв библейских текстов, позволяющее обрести состояние экстаза и удостоиться пророческого откровения [537, с. 81–87]. Данный стиль получил дальнейшее развитие в палестинском братстве мистиков XVI ст. возглавляемой р. Моше Кордоверо. Кордоверо и его последователи учили, что всякая буква святого текста является вместилищем предвечного божественного света. Он приходит в душу верующего благодаря созерцанию и произнесению каждой буквы.

Начиная с тринадцатого столетия раввинская элита с озабоченностью следила за распространением нового стиля изучения Торы. В данном роде деятельности поборники традиции видели покушение на устоявшийся порядок, наделяющий их авторитетом и властью. До серьезных конфликтов дело не дошло ввиду малочисленности последователей учения Каббалы. Тем не менее, во многих общинах имела место полемика о статусе тайного учения [527, с. 56–114; 531, с. 261–265]. Сами каббалисты с конца XIII по вторую половину XVI ст. неустанно настаивали на том, что их учение предназначается для всего еврейского народа и, что путь в рай открыт лишь

для тех, кто изучает тайную Тору. К концу XVI ст. сами каббалисты изменили свою позицию и провозгласили, что их учение предназначается для немногих избранных, а талмудисты стали признавать Каббалу как первооснову иудаизма, предназначенную для достойных наивысшего посвящения. При этом согласно воззрениям раввинов интересоваться тайнами Торы и пытаться их постигать большинству народа не следует. Установившийся таким образом статус кво был нарушен с возникновением хасидизма, проповедовавшего мистическое учение широким массам. В период гонений на хасидов обвинение их в том, что они отреклись от изучения Торы и забивают головы верующих еретическими идеями, было типичным явлением [205; 389, с. 114–126; 417, с. 100–110]. Хасиды в свою очередь настаивали, что они со всей ответственностью относятся к делу изучения священных текстов, а их концепция образования глубоко укоренена в традиции.

В антихасидских полемических произведениях второй половины XVIII в. многократно повторяется обвинение последователей этого религиозного движения в злонамеренном пренебрежении заповедью изучения Торы. Эта заповедь, согласно наставлениям Мудрецов Талмуда, равна по своей важности всем остальным вместе взятым. Поэтому любые покушения на нее, с точки зрения сторонников традиционного раввинизма, были достаточным основанием для отлучения виновных от общины правоверных. Основоположник научного хасидоведения Ш. Дубнов считал, что предъявляемое хасидам их противниками обвинение соответствовало действительности, но, при этом, он трактовал его как попытку прогрессивной религиозной реформы. Согласно его мнению, лидер нового религиозного движения р. Исраэль Баал Шем Тов (Бешт) призывал своих последователей искать единения с создателем посредством искренней веры, основанной в первую очередь на чувствах, а не на разуме. «Бешт не отрицает совершенно пользы учения, но утверждает, что оно полезно лишь как средство к возбуждению религиозного чувства, а не само по себе» [254, с. 132]. Оно –

только одно из многих полезных для данного дела средств. Хасидская проповедь стремилась духовно возвысить общину верующих, освободить ее от пут холодной талмудической схоластики [254, с. 133; 389, с. 55–56].

Вышеописанные воззрения на интересующий нас вопрос господствовали в трудах исследователей первой половины XX века. В популярных обзорных произведениях, посвященных еврейской истории ее можно встретить и сегодня. Впервые существенной критике ее подверг Г. Шолем. В статье, посвященной проблемам реконструкции биографии Бешта, он отметил, что, хотя основоположник хасидизма, по всей видимости, не принадлежал к числу глубоких знатоков Талмуда, он, тем не менее, прочел немало текстов еврейских мистиков средних веков. Поэтому пренебрежение Бешта и его последователей к традиционному формату изучения Торы объясняется, вероятно, не столько стремлением умалить роль знания в богослужении, сколько в повышенном внимании к источникам сакрального знания, которые ранее не использовались в общедоступном традиционном еврейском образовании.

Согласно мнению Й. Вайса, И. Эткеса и М. Иделя, суть вопроса заключается в пересмотре хасидами назначения учебы. Сторонники традиционного раввинизма на все лады превозносили дело приумножения сакральных знаний. Бешт и его последователи считали, что сущность заповеди изучать Тору заключается в мистическом единении верующего с Создателем посредством особой техники произнесения букв, из которых состоят слова Святого Писания. Таким образом, в основе предложенного хасидами нововведения лежали соображения мистического, а не нравственно-этического характера [417, с. 89–100; 532, с. 171–189; 789, с. 56–69].

В тоже время Вайс полагает, что некоторые из лидеров хасидов второй половины XVIII в. отвергали данную концепцию Бешта и его ближайших учеников. Они считали, что изучение Торы само по себе не является средством для обретения мистического единения с Создателем [789, с.

61–67]. Его статья, является на сегодняшний день первым и единственным научным трудом, в котором отмечается разногласие среди хасидских лидеров раннего периода по интересующему нас вопросу. Однако многочисленные высказывания, приведенные в хасидских текстах, свидетельствуют о том, что отношение их авторов к заповеди изучения Торы было куда более сложным и противоречивым, чем это представлялось Вайсу. Это обстоятельство, а также убедительное обоснование М. Иделем теснейшей связи хасидской концепции изучения Торы с первоосновами их мистического вероучения в целом, определяют актуальность дальнейших исследований данной проблемы.

Согласно изречению основоположника хасидизма р. Исраэля Баал Шем Това, приведенному в собрании проповедей его ученика р. Якова Йосефа из Полонного, человеку, изучающему Тору, надлежит изо всех сил прилепиться к предвечному свету пребывающему в буквах священного писания [214, с.25а]. Этот свет дарует *двекут* (единение с Создателем). Схожие суждения содержатся в поучениях его внука р. Эфраима Судилковского, а также сподвижника Бешта р. Дов Бера из Межирича. На основании всего выше сказанного Вайс пришел к выводу, что согласно воззрениям р. Исраэля первой и единственной целью изучения Торы является мистическое единение с Творцом. Расхождение всех сил правоверного на прилепление к свету, содержащемуся в отдельных буквах, безусловно, препятствовало постижению прочитанного разумом. Но данное обстоятельство основоположника хасидизма не смущало. Он был первым еврейским мистиком, связавшим заповедь изучения Торы с практикой *двекута* [789, с. 60].

М. Идель, анализируя данную концепцию, сосредоточился на рассмотрении двух важных вопросов, которым ранее не уделялось надлежащего внимания: Каким образом осуществлялось прилепление верующих к свету заключенному в буквах Торы? Каков характер этой духовной практики?

В качестве ответа на первый вопрос Идель приводит ряд хасидских изречений. Наиболее показательным среди них является следующее: «Господь, да будет Он благословен, сосредоточил Себя в Торе; поэтому, когда человек говорит о Торе или молится, надлежит ему вкладывать в это все свои силы, ибо посредством этого обретается единение с ним (Господом), да будет он Благословен. Ибо все его силы пребывают в произнесенных буквах, а Он, да будет Он благословен, пребывает в произнесенных буквах» [62, с. 15b-16a]. Согласно мнению Иделя, как видно из выше сказанного, двекут обретается посредством произнесения букв священного писания, а не посредством их созерцания, что возможно было бы предположить на основании текстов упоминаемых Вайсом [532, с. 176–178].

Что же касается второго вопроса, то ответ на него позволяют прояснить следующие высказывания авторитетных последователей Бешта: «Они (буквы) суть чертоги откровения света *Эйн-Соф*, да будет благословен Он и да будет благословенно Его Имя, сокрытого в них. Когда учат Тору и молятся, то берут их (буквы) из их священных мест и свет из этих мест открывается тут внизу. Посредством прилепления человека к буквам Торы он низводит на себя откровение света *Эйн-Соф*» [174, с. 29d], «Тора, Господь и Израиль суть одно. Поэтому только когда они [народ Израиля] учат Тору во имя ее самой¹⁵ пребывает в ней сила Господа» [140, с. 103]. На основании этих, а также ряда других подобным им изречений Идель приходит к выводу, что изучение Торы хасидами может быть охарактеризовано как мистико-магическая практика. Верующий посредством произнесения букв священного текста добивается нисхождения на него предвечного света, носителя божественной силы.

Это, в свою очередь, позволяет ему воздействовать на дела мира дольного. Согласно одному из приведенных суждений божественный свет

¹⁵ Выражение «учить Тору во имя ее самой» в текстах талмудического корпуса означало учиться ради исполнения повеления создателя, а не ради карьеры и почета, которым пользовались в обществе знатоки Закона Божьего. В хасидских текстах наряду с этим, данное выражение приобрело также и новое толкование: учить Тору во имя обретения мистического единения с Создателем [см. об этом: 417, с. 93].

непрестанно пребывает в буквах, являющихся его чертогами, в то время как согласно другому нисхождение его туда целиком зависит от деяний человеческих. Согласно Иделю мнение, наделяющее произносимые при декламации сакрального текста звуки свойствами магического талисмана, господствует в большинстве хасидских произведений.

Данная гипотеза подтверждается многочисленными фактами, но, по нашему мнению, вопрос об уровне авторитетности среди хасидов вышеописанной концепции требует дальнейших исследований. В какой-то мере прояснить интересующую нас проблему помогут следующие изречения одного из ближайших учеников Магида из Межирича, р. Леви Ицхака из Бердичева: «Объясню слово *Берешит* еще и так – это означает два начала.¹⁶ Господь Благословенный ниспосылает поток даров высших (шефа), а каждый из нас сжимает этот поток сообразно желанию своему. Тот сжимает его буквами жизни ради жизни, тот сжимает его буквами мудрости ради мудрости, тот буквами богатства ради богатства. И так даруются все блага сообразно желанию каждого... И этот содержащий все поток благ от Творца Благословенного суть ступень Торы письменной, а все сжатия этого потока, сделанные нами, суть ступень Торы устной. Ибо устная Тора (создается) по воле Израиля, когда комментируют они Тору письменную. Отсюда смысл слова берешит – 2 Начала, Тора письменная и Тора устная» [98, с. 3]. «Великое правило служения Израиля Творцу Благословенному заключается в обязанности верить в то, что две Торы – письменная и устная – даны Одним Пастырем. Письменная Тора передана была нам Моше, учителем нашим, верен дом его, от письма, высеченного на скрижалях черным огнем на белом огне. А устная Тора, переданная Моше, учителю нашему, соответствовала комментариям, которые в будущем, учившиеся много лет, сами придумают. Выходит, что первооснова Торы устной дана нам в соответствии с тем, как падики, каждого из поколений, комментируют Тору. Так она (устная Тора) и

¹⁶ Первое слово Торы “берешит” (в начале) комментатор раскладывает на слово “решит” (начало) и букву бет, обозначающую предлог «в», а также цифру 2.

утверждается. Это великая сила, которую передал нам Творец, благословен Он из любви и избрания им народа Израиля. И какова воля их, основанная на Торе, так и вершатся судьбы всего мира. Это и есть суть-то слов мудрецов наших: “Господь постановляет, а цадик отменяет” [184, 16b]» [98, с.95].

Согласно мнению р. Леви Ицхака, верующий осуществляет свои желания посредством текстов, придуманных им самим или его более совершенным собратом, а не путем декламации речений святого писания. Магическая функция богослужения, столь важная в вероучении хасидов, относится исключительно к сфере комментариев, т.е. Торе устной. Письменная Тора является вместилищем всех возможных благ, дарованных создателем миру дольнему. Но блага эти не тематизированы. Поэтому добыть их, обращаясь непосредственно к Библии, нельзя. Развивая эту мысль, Бердичевский реbbe приходит к парадоксальному выводу, в соответствии с которым согласно воле Всеблагого комментарии толкователей в некоторых случаях должны радикальным образом противоречить тому, что сказано в Писании. Именно противореча речениям Книги книг, а не воспроизводя их, праведник обретает силу, необходимую для приумножения в мире милосердия и устранения из него суда. Такой результат человеческий деяний неустанно восхвалялся лидерами хасидов и авторитетными средневековыми каббалистами. Следовательно, цель изучения Торы заключается главным образом в обсуждении и комментировании. Техника декламации составляющих ее букв никоим образом не может играть первостепенной роли.

Отмеченное нами разногласие с формальной точки зрения представляется серьезным. Ведь оно затрагивает практический вопрос учения, касающийся каждого верующего. Должно ли ему, забыв о содержании священного текста, бросить все свои силы на побуквенную декламацию, или же, напротив, целиком положиться на мистическую силу прошений и пояснений, родившихся в результате обдумывания прочитанного? Но в проповедях Магида из Межирича и его

непосредственных учеников полемика на данную тему отсутствует. Судя по всему и тот и другой подход считался допустимым, а вопрос о том, который из них надлежит считать более авторитетным и важным, не представлялся столь острым.

Данное обстоятельство создает немалые затруднения для исследователей. Дело в том, что в рассуждениях, приводимых в еврейских религиозных произведениях, часто не уточняется, идет ли речь о письменной Торе или об устной, о Библии, о корпусе раввинской письменности или о какой-то его определенной части. В отступлениях общего характера, призывающих верующих отдать все свои силы делу учения Торы, догадаться исходя из контекста, о чем именно идет речь, бывает непросто. Хасиды в данном отношении не являются исключением. Поэтому провести количественную оценку частоты упоминаний каждой из описанных выше концепций изучения Торы, чтобы определить, таким образом, которая из них была более распространенной, представляется делом чрезвычайно сложным, если вообще возможным. Даже в упомянутой выше цитате, используемой Иделем для иллюстрации техники медитации посредством произнесения букв Священного Писания, существует определенная двусмысленность. В начале ее речь идет о пребывании Создателя в буквах Торы. Тут бесспорно может подразумеваться только письменная Тора. Но далее в изречении сказано «Поэтому, когда человек говорит о Торе или молится, надлежит ему вкладывать в это все свои силы...». Выражение «говорит о Торе» более уместно для описания комментария или пересказа своими словами, нежели для декламации библейского текста. При таком прочтении суждения Великого Магида и его ученика р. Леви Ицхака в данном случае оказываются схожими. Тора письменная, являясь средоточием Божества, содержит в себе всю возможную благодать, но передать ее людям возможно лишь посредством Торы устной, возникающей в момент когда человек говорит о прочитанном. Следует отметить, что данную трактовку изречения р. Дов Бера из Межирича мы приводим не с целью оспорить мнение М. Иделя, а

исключительно для иллюстрации сложности однозначного определения, какая именно мистическая техника упоминается в той или иной цитате.

Таким образом, хотя в хасидских текстах раннего периода упоминается практика произнесения букв Священного Писания во имя единения с предвечным божественным светом, рассматривать ее в качестве доминирующей, играющей основную роль в новой концепции изучения Торы, предложенной Бештом и его последователями, не следует.

Достаточно часто в рассуждениях лидеров интересующего нас мистического движения о сущности заповеди учить Тору данная практика не упоминается вовсе. Но даже в тех случаях, когда та или иная проповедь содержит характерный призыв во время учения направить все свои силы на произнесение букв, речь далеко не всегда идет о буквах слов Священного Писания.

Рассмотренные нами ранее суждения хасидов о заповеди изучать Тору основывались на той или иной духовной практике, цель которой заключается в обретении мистического единения с Создателем и/или магического воздействия на мир дольний. В связи с этим возникает естественный вопрос, не привела ли пропаганда такого рода идей к отказу элиты этого мистического движения от традиционного пути изучения сакральных текстов?¹⁷ Впервые, как уже отмечалось, данную тему исследовал Вайс. Согласно его мнению Бешт и его ближайший ученик р. Дов Бер из Межирича полагали, что учение Торы предписано правоверным главным образом ради обретения состояния *двекута*. Некоторые из их сподвижников отвергали столь радикальный подход. В числе таких оппонентов Вайс в первую очередь называет Менахема Мендела из Перемышля. Этот рабби постоянно подчеркивал исключительную важность мистического единения с создателем, но никогда при этом не говорил о возможности его достижения посредством учебы. Более того он настаивал, что во имя достижения *двекута*

¹⁷ Хасидизм не был сектой, жестко изолированной от остального еврейского общества. Поэтому большинство последователей Бешта и его учеников в течение долгого времени продолжали следовать тем традициям изучения Торы, которые бытовали в их общинах.

необходимо уменьшить время, традиционно отводимое ежедневно на чтение текста Святого Писания и произведений авторитетных раввинов [789, с. 61–65]. Сторонником данного подхода Вайс называет также весьма авторитетного в хасидских кругах р. Пинхаса из Кореца [789, с. 66].

Сколь ни убедительной кажется статья Вайса, существуют веские аргументы, позволяющие усомниться в правомерности ее выводов. Рассмотрим следующее поучение Бешта, приведенное в собрании поучений р. Эфраима Судилковского [140, с.12]: «Сказал отец отца: дед мой – покой его в райских куцах,– да будет благословенна его память во имя жизни в мире будущем¹⁸, поясняя изречение мудрецов» [117, с. 21]. Существует два типа людей. Одни, узнав, что Святой, да будет Он благословен, бесконечен, говорят «Зачем мне исследовать Его? Уверую без всяких толкований и исследований». Но это не тот путь, который приводит в мир предвечный свет. Но есть тип другой, который не уверует без толкований и исследований, т.е. посредством изучения Торы, о чем говорил царь Давид «Познай Господа отца твоего и служи Ему» (Хр. 1, 28:9). Сначала познай, а затем служи Ему. После того как учил Тору и исследовал ее, после того как узнал из Торы величие Творца, Благословен он и Благословенно имя Его, и понял, что Он – Бесконечность (Эйн Соф), и лишь тогда перестань исследовать, толковать и созерцать божественное из-за страха перед непостижимой высотой Бесконечности, да будет Он Благословен. И вознесешься тогда, ибо постиг, что Он – Бесконечность. В этом суть речения мудрецов «Пусть меня (Господа) оставят, но Тору мою сохраняют». Пусть перестанут созерцать божество, но Тору сохраняют. Посредством изучения Торы человек вначале постигает чуть-чуть величие Творца, благословен Он, и только потом, из-за страха перед недостижимой высью перестает исследовать далее. Но недолжно уверовать сразу и безоговорочно. Об этом сказано в писании «Глупый верует всякому слову» (Пр. 14:15)... Если кто возжелает познать Творца и исследовать Его и служить ему всем сердцем и душою жаждущей, если

¹⁸ Так в своих поучениях р. Эфраим называет р. Исраэля Баал Шем Това.

желает познать его мерою Авраама, которая суть мера распространения без границ – это не верный путь, ибо от широты его можно уклониться и исследовать запрещенное, как сказано в Талмуде «Непостижимое для тебя не толкуй» (Хагига 13а). Если же кто, напротив, вовсе не желает исследовать и толковать величие Творца, благословен Он, что свойственно для ступени Исаака, то и это не хорошо, ибо сказано «Познай Господа отца твоего» и только затем «служи Ему». Первооснова и высшая цель есть ступень Иакова, каковая есть путь средний. Как записано от имени отец отца дед мой, покой его в райских кущах, да будет благословенна его память во имя жизни в мире будущем, « Должно исследовать Творца, благословен он и благодаря этому поймешь, что можно исследовать, а что нельзя »».

В приведенном поучении речь никоим образом не идет о какой-то медитативной практике слияния с Творцом посредством изучения Торы. Рабби Исраэль Баал Шем Тов, как видно из сказанного выше, призывает своих последователей ни в коем случае не отказываться от традиционного пути изучения сакральных текстов во имя преумножения знания и обретения истинной веры. Он многократно повторяет термины *лахкор* (исследовать), *леаен* (анализировать) и *ледареш* (толковать, обнаруживать скрытые смыслы), подчеркивающие необходимость интеллектуального постижения святого писания и авторитетных произведений раввинов. Рекомендуемые учащимся ограничения касаются лишь эзотерических текстов, повествующих о тайнах бытия божества. В целом позиция автора данного суждения близка той, которую высказывает р. Менахем Мендел из Перемышля. В соответствии с ней, традиционное интеллектуальное изучения Торы играет вспомогательно-подготовительную роль. Само по себе оно не обеспечивает обретения состояния *двекута*, но является необходимой ступенью на пути к нему.

В собрании поучений основоположника хасидизма *Кетер Шем Тов* (Венец доброго имени) приводится высказывание, в соответствии с которым каждое новое толкование сакрального текста (*хидуш*) позволяет человеку,

придумавшему его, постичь тайну возникновения открытого миру образа божества. Подобно тому, как из непостижимой бесконечности (эйн-соф) рождается древо имен-атрибутов (сфирот), конституирующее плерому, из недр сознания изоморфного божеству и связанного с ним является аналогичная иерархия сущностей, порождающих новое суждение [34, с. 6]. Таким образом, ценность традиционного изучения Торы не ограничивается накоплением информации о предметах, столь необходимых для обретения истинного благочестия. Само размышление об истоках правильных суждений о сакральном, пробуждаемое процессом учения, дарует верующему бесценное знание. Данное высказывание показывает, сколь важным для Бешта был интеллектуальный аспект изучения Торы. Как бы высоко р. Исраэль не превозносил специальные медитативные техники, ценность традиционного подхода он ни коим образом не оспаривал, и приводил для обоснования его важности аргументы мистико-философского характера, которые не были широко известны в раввинских кругах. Сходных воззрений придерживались р. Дов Бер из Межирича и его ученик р. Леви Ицхак из Бердичева. Рассмотрим в качестве примера фрагмент одной из проповедей бердичевского реббе: «Сказано в писании «Приобретение доброе даровал Я вам – Тору Мою не оставляйте» (Пр.4:2)».

Тут содержится некоторое противоречие. Известно различие между приобретением и подарком, ибо приобретение осуществляется посредством имущества или чего-нибудь иного, а дар достается безвозмездно. Суть здесь заключается в следующем: в момент дарования Торы они (евреи) сбросили свой материальный покров (гитпаштут га-гешмиут) и освободились от реального (битуль га-мециут). Благодаря этому они обрели то знание Торы, которое пребывало в глубинах их душ, ибо она (Тора) – основа их жизни. Это следует называть приобретением, ибо они постигли Тору при помощи другой вещи, а именно посредством тела, которое освободилось от своей телесности, от всех сил его и материальности его. Вследствие этого душа постигла Тору сама собой. Это подобно тому, что я слышал от господина и учителя моего р.

Дов Бера Магида, память о праведнике для жизни вечной, душа его пребывает в райских куцах, о сказанном у Исаяи: «Уповающие на Господа поменяют силу» (Ис. 40 :31). Они поменяют силу свою подобно человеку, меняющему одну вещь на другую. Уповающие на Господа меняют свою силу, служа Творцу, благословен Он, посредством освобождения от реального. Благодаря этому ниспосылается им от Творца, благословен Он, постижение божественного в Торе и в заповедях; и это есть ступень приобретения. А ступень дарования обретается безвозмездно. Она есть ступень дарования Торы всем поколениям, дабы исполняли ее благодаря тем знаниям, которые были получены во время стояния у горы Синай, даже во время, когда они не могут сбросить свой материальный покров. Об этом сказано (в Талмуде) «Моше учил и забывал до тех пор, пока не была она (Тора) дана ему в подарок» [186, с. 38а]. Ибо то, что он постиг как приобретение, посредством устранения материального покрова и самоотрешенности, было всегда при нем, ибо он всегда был свободен от реального и материального покрова. Но желал он, чтобы Израиль обладал Торой во всех поколениях, даже когда он не свободен от материального покрова. Для этого необходимо было дать Тору в подарок» [97, с. 170].

Из сказанного выше следует, что у Синай евреи обрели два пути познания Торы. Один – посредством достижения состояния экстаза, во время которого человек совершенно перестает ощущать окружающий мир и собственное тело. Благодаря этому душа правоверного созерцает Тору в том первозданном божественном состоянии, в котором она пребывало до дарования ее в виде текста. Второй путь – изучение книг священного писания и всех сопутствующих им раввинских комментариев. Оба они провозглашаются необходимыми и взаимно незаменимыми в мире дольном. Мистическое единение с Творцом, достигнутое всем народом у горы Синай, наделило людей всеобъемлющим знанием Торы, сокрытой в глубинах их душ. Но столь высокий уровень близости к Создателю был недостижим для последующих поколений. Предвидя это, Моше позаботился о даровании

Торы избранному народу, вследствие чего люди обрели возможность служить Вседержителю в состоянии далеком от мистического озарения, опираясь на поучения, которые с тех давних пор передаются от отца к сыну. Такое положение вещей обязывает относиться со всем возможным уважением к традиционному пути изучения Торы, проповедуемому раввинской элитой. Он никоим образом не может быть заменен какими бы то ни было тайными практиками, ибо никто не может пребывать в состоянии экстаза перманентно.

Общеизвестным является факт, что на раннем этапе своей истории хасиды старались по-новому переосмыслить все богоугодные деяния, предписанные сакральным законом. Возникает вопрос: как это отразилось на заповеди изучения Торы, если – как видно из сказанного выше – полное вытеснение традиционной методики учения медитативной практикой для них было неприемлемо?

Р. Калонимос Кальман Эпштейн, ученик выдающегося цадика р. Элимелиха из Лежайска, говорил: «Когда человек желает учить Тору во имя ее самой, должно ему перед тем, как начать учение, покаяться во всех прегрешениях своих, ибо «нет праведного человека на земле», а грешному сказал Господь, «что тебе книга закона Моего». Поэтому человеку надлежит перед началом учебы проверить деяния свои и покаяться. Найти самому недостатки в деяниях своих и возжелать отныне, стать истинным рабом Господа в учении и в делах. Также и после учебы, после того как прервался, изучив то, что было намечено, надлежит проверить, имело ли место преступное отвлечение или, Боже упаси, недостойное намерение (учить Тору) не во имя ее самой. Должно размышлять в раскаянии, не произошло ли во время учебы чего-либо недостойного, упаси Боже. И да пребудут все дни человека в раскаянии... Покаяние искупит все прегрешения и тогда сможешь ты учиться в святости и чистоте» [94, с. 98]. Следует отметить, что наставления р. Каланимоса Кальмана в равной мере применимы для описанного ранее мистико-медитативного и традиционного стиля изучения

Торы. Вне зависимости от того, каким образом будет происходить учение, успех его целиком и полностью зависит от умонастроения верующего в преддверии и по завершению богоугодного деяния. Именно признание своих проступков и твердая решимость впредь их не повторять наделяют исполненную заповедь благодатной душеспасительной силой.

Правильные интенции, обеспечивающие успех делу учения сакральных текстов, не ограничиваются по мнению основоположников хасидизма одним лишь сосредоточением на осознании собственной греховности и несовершенства. Не менее важная роль отводится при этом также и юмору. «От имени Бешта передают изречение касательно шутки, предшествующей учению. «Жизнь человеческая непрерывное вознесение и нисхождение в тайне умаления (ктанут) и возвышения (гадлут). Благодаря шутке и веселью происходит переход из ктанута в гадлут, чтобы учиться и прилепиться к Нему, да будет Он благословен. В этом заключается смысл рассказа мудрецов о двух шутниках, которые своими шутками избавляли людей от бед. В этом заключается смысл стиха «И взял (Авраам) двух (шней) юношей (наарав) с собой и сына его Ицхака.» (Быт. 22:3) Ибо посредством смеха (цхок) во имя небес мог он вознести годы (шаним) молодости (наарут) с собой»» [34, с. 11]. Концепция ктанута и гадлута является одним из центральных положений вероучения р. Исраэля Баал Шем Това. Гадлутом он называет то состояние просветления, при котором подвижник созерцает божество, пронизывающее все мироздание, и ощущает себя его частью. В состоянии же ктанута, человек, сколь бы пламенно и искренне он ни верил в Создателя, воспринимает себя как обособленную индивидуальность, непосредственно наблюдающую лишь явления окружающего ее мира. В силу вполне понятных причин основоположник хасидизма придавал обретению ступени гадлута исключительно важное значение. Тем более интересно отметить, что в приведенном нами отрывке она обретается при помощи смеха, и именно смех помог выросшему в языческой семье Аврааму искупить грехи своей молодости. Поэтому анекдот или шутка,

предшествующие изучению Торы, способны обеспечить исполнение этой заповеди на самом высоком духовном уровне. Тот или иной способ совершения богоугодного деяния оказывается не столь важным, поскольку успех предприятия зависит в первую очередь от состояния экстаза, достигаемого радостью душевной. Такого рода суждения являются частным случаем распространенной в средневековых мистических произведениях концепции силы. Ее сторонники утверждали, что сотворение человека по образу и подобию Божьему, наделяет его сверхъестественными возможностями воздействовать на мир горний. Не какие-либо специальные мистические техники, но сам изоморфизм божества и человека является источником силы его деяний. Вследствие этого при обсуждении порядка богослужения основное внимание уделяется движениям человеческой души, направляемым определенными настроениями и интенциями [810, с. 155–162]. Характерным примером такого рода суждений является следующее высказывание, приведенное в самой авторитетной книге еврейской мистики Зогар : «сказал р. Шимон Бар Йохай, желая открыть дело тайное: «Всякий кто знает, как совершать служение в надлежащем порядке и как произносить слова в надлежащем порядке, пробудит Господа ниспослать дары высшие». Затем он задал трудный вопрос: «Если дело обстоит так, то ведь все знают порядок служения и порядок слов. Почему именно тех считают праведниками (цадиками)?» Ответ его был таков: «Ибо знают основу слова и основу служения и умеют направить свое сердце и волю более иных прочих, которые не столь искусны в этом. Те, кто не знает основы служения, но только его порядок и не более того, притягивают к себе лишь то, что пребывает позади плеч Господа... Те, кто умеет направить свое сердце и волю добиваются того, что выходит благословение от того места, где мысль. Идет оно по всем ветвям и корням путем правым как надлежит, благословляются им высшие и низшие, и имя святое благословляемое возносится посредством их (праведников)»» [230, с. 183b–184b]. Таким образом, исполнение заповеди по всей строгости, при отсутствии

правильных интенций, приводит к ниспосланию Божьей милости низкого уровня. Для обозначения ее применяется характерное для раввинской письменности выражение, обозначающее нечто второсортное – брошенное через плечо. Только те, кто «умеют направить свое сердце и волю», т.е. свои мысли и чувства, пробуждают высшее милосердие, одаривающее творение наилучшими благами¹⁹. Истинные праведники не только заботятся о благе творения, но и поддерживают порядок и гармонию в божественной плероме, которую каббалисты зачастую называли колесницей. «Высшая тайна, как известно тебе, состоит в том, что полнота высшей колесницы зависит от полноты человека (мира) дольного. Это один из величайших замыслов, заключенных в сотворении человека, и польза – то вхождения его в тело. Ибо человек состоит из сущностей (гавайот)²⁰, и потому сила его велика, и полнота его соответствует интенциям его... Если преумножает человек (мира) дольного силу и притяжение благ (гамшаха) и преумножение потока даров высших (шефа) и благословение на человека (мира) горнего²¹, вследствие этого низойдет благословение на все качества (мидот)²²... Но если человек повредит органы свои внизу, образ его вверху будет как бы вырезан... Поэтому говорили мудрецы наши: «всякий, занимающийся Торой, дарует мир сообществу небесному и сообществу земному»» [114, с. 51b].

Подобно процитированному нами автору, хасидский рабби Мешулам Фейбуш Геллер призывал своих последователей быть опорой для небесной колесницы. «Кто учит (Тору) ради разума своего, и получает от этого удовольствие, тот мал и как бы не существует. Он никогда не придет к Господу, да будет Он благословен, подобно тем, кто страстно желает мудрости чуждой. Великое дело совершает лишь тот, кто страстно желает

¹⁹ См. комментарий Гарба к этому отрывку [810, с. 159–160].

²⁰ Термин гавайа (мн. Гавайот), буквально – бытие, существование. В произведениях каббалистов не редко использовался для обозначения сфирот (имен-атрибутов конституирующих проявленное божество). Многие мистики придерживались мнения, что душа человека состоит из элементов аналогичных сфирот божества и непосредственно связанных с ними.

²¹ Согласно учению каббалы первой эманаций сокрытого божества (эйн-соф) является небесный человек – Адам Кадмон. Непосредственно из него разворачиваются сущности, конституирующие проявленное божество, мир сфирот.

²² Мида (мн. мидот), буквально качество. Этот термин также использовался для обозначения сфирот и составляющих человеческой души.

быть колесницей Господа, да будет Он благословен, посредством Торы. Сказано: «велико учение о колеснице (маасе миркава). Этим они хотели сказать: «сделать (лаасот) себя колесницей Господа, да будет Он благословен, посредством Торы »» [116, с. 113b].

Р. Мешулам отмечает, что к желанному результату верующего приводит как, изучение тайных мистических текстов, так и общеизвестных раввинских произведений. «Тора экзотерическая и Тора изотерическая сущности одного порядка. Все происходит в соответствии с интенциями человека, который занимается ими. Если интенция человека основывается на разумении собственного интереса, то он ничего не удостоится... Если интенция его суть страстное желание прилепится к Господу Благословенному, быть колесницей Его, и понимает он, что единственный путь к этой цели – Тора и заповеди, то и посредством Торы экзотерической, и посредством Торы изотерической обретет он прилепление» [116, с. 113b]. Из сказанного следует, что обладание сокровенными знаниями Каббалы не является необходимым условием обретения единения с творцом. Поэтому и мистические техники, описанные в изотерических текстах, не играют в данном деле определяющей роли. Надлежащее умонастроение и страстное душевное желание позволяют человеку достичь наивысшей ступени, стать колесницей Создателя. Правильные интенции обеспечивают состояние двекута, как для тех, кто предпочитает тайные учения, так и для тех, кто занимается главным образом классическими произведениями талмудического корпуса.

Рассмотренные нами высказывания Бешта и его последователей свидетельствуют о том, что по мнению лидеров хасидов решающую роль в исполнении заповеди изучать Тору играли правильные интенции, предшествующие этому богоугодному деянию и сопровождающие его. Надлежащее умонастроение и направление порывов души возносит верующего на наивысшую доступную ему ступень пребывания в мире горнем даже во время изучения сакральных текстов традиционным общепринятым способом. Хасиды, по крайней мере в ранний период своей

истории, бесспорно придавали большое значение медитациям, основанным на специальных правилах произнесения букв Торы. Но нет никаких оснований утверждать, что этот путь рассматривался в качестве альтернативы учения об интенциях. Скорее он был призван усилить достигаемый ими эффект и ускорить достижение ожидаемого результата. Кроме того следует отметить, что зачастую призывы прибегнуть к технике произнесения букв касались не Библии, а текстов устной Торы, в числе которых хасидские авторы называли в первую очередь проповеди цадииков. Сила цадииков, согласно воззрениям р. Исраэля Баал Шем Това и его последователей, объясняется непрерывной обращенностью всех их помыслов и чувств к Создателю. Эта сила концентрируется в изречениях совершенных праведников и передается всем тем, кто слушает их наставления [695, с. 239]. Таким образом, свет, который, как отмечалось выше, созерцают верующие, произнося в экстазе отдельные буквы текстов Торы, поселяется в буквах благодаря совершенству интенций цадииков текущего поколения. Сила этих интенций придает силу медитативной технике. Не медитативная техника, а антропологический фактор играет решающую роль.

В современных исследованиях хасидизма медитативным техникам уделяется первостепенное внимание. Это во многом связано с отсутствием интереса к данному вопросу у классиков конца XIX первой половины XX века. Нетрудно заметить, что наши выводы некоторым образом близки тем, к которым пришел в свое время Ш. Дубнов. Но Дубнов и его ближайшие последователи не пытались объяснить инновации хасидов в деле изучения Торы концепцией силы, основанной на представлениях об изоморфизме человека и божества, широко распространенной в произведениях средневековых каббалистов. Привлечение этого материала позволяет по-новому взглянуть не только на доктрину учебы Бешта и его сподвижников, но и вообще на все основные положения вероучения хасидов.

3.3. Роль покаяния в духовной практике раннего хасидизма

Согласно предписаниям еврейского религиозного законодательства, сформировавшегося в талмудический период и средние века, покаяние является специальным ритуалом, который всякий верующий должен совершать в установленное для этого время. Для того, чтобы очиститься от совершенных проступков верующему надлежит в течение дня воздерживаться от еды и питья, избегать всех возможных житейских удовольствий. Целиком посвятить себя молитве и исповеди перед Богом. Главным сроком всеобщего покаяния считался судный день - *йом кипур*, отмечаемый через неделю после нового года. В этот день всякому благочестивому человеку надлежит осознавать, что Всевышний принимает окончательное решение об ответственности человека за все проступки, совершаемые в течение прошедшего года. Поэтому вышеописанные ритуалы совершаются с особой тщательностью и рвением. Помимо судного дня ритуал покаяния рекомендуется совершать сообразно с возможностями верующего с различной периодичностью по понедельникам и четвергам [137, с. 216–257]. В Восточной Европе времен зарождения хасидизма был широко распространен обычай поститься каждый понедельник и четверг, а некоторые особо благочестивые подвижники придерживались данного строгого режима всю неделю, за исключением субботы. Такие люди пользовались большим уважением и оказывали заметное влияние на деятельность общины [308, с. 450–451; 423, с. 169–171].

Следует отметить, что общественное признание завоевывалось не одним только совершением предписанных ритуалов, но также и умением пояснить свои действия выдержками из раввинских классиков прежних времен.

В учении мудрецов Талмуда, в основном сформировавшемся во времена, когда искупительные жертвы были уже невозможны вследствие разрушения римлянами иерусалимского храма, покаяние играет решающую роль в деле возвращения человека на пути угодные Богу. Для обозначения покаяния

используется слово *тшува*, которое в переводе с иврита означает возвращение. Согласно воззрениям мудрецов тшува относится к шести первоосновам, создание которых предшествовало сотворению мира [52, с. 6]. Благодаря ей творение не рухнуло от осознания своего несовершенства в присутствии Создателя [155, с. 8]. Сила ее представлялась всеокрушающей: даже тому, кто всю жизнь грешил, а в последнее мгновение искренне раскаялся, на высшем суде могут не вспомнить ни одного из его проступков [183, с. 40b; 185, с. 17b]. Относительно того, какое место в иерархии душ, предстоящих перед Создателем, занимают раскаявшиеся грешники (*баалей тшува*), мнения мудрецов разделились. Одни утверждали, что ступень, на которую поднялись баалей тшува, недостижима для совершенных праведников никогда не преступавших святой закон [181, с. 34b; 186, с. 99a]. Согласно мнению других, все те блага которые обещаны Израилю устами пророков касаются раскаявшихся грешников, но дары непорочным столь святы, что не в силах человека их описать [186, с. 99a]. В средние века раввинские авторитеты, как правило, упоминали только первое мнение как общепринятое. В этот период происходила систематизация учения о тшuve, породившая существенные разногласия в вопросе о том, каким образом верующий обретает покаяние. Р. Саадия Гаон и близкие ему по взглядам законоучители Испании XI-XIII вв. полагали, что первостепенную роль в деле покаяния играет отказ от прежних преступных дел и искреннее признание в сердце своем собственной неправоты.

Покаявшимся надлежит поститься и воздерживаться от удовольствий мира сего, но это для тшувy - не главное и чрезмерной жестокости по отношению к себе допускать не следует [47, с. 87; 137, с. 211–213; 159, с. 65]. Согласно воззрениям еврейских мистиков, в то же самое время проживавших в землях Германии (хасидей ашкеназ), напротив, основой покаяния является искупление своих проступков посредством самоистязания. Тшува не спасает от наказания. Страдание есть ее сущность. Только полное искупление своих проступков открывает путь возвращения к Богу [311, с. 133–134; 607, см.

приведенную там библиографию: с. 279–281; 762, с. 737]. Эти идеи впоследствии имели существенное влияние на мистиков Святой земли XVI–XVII вв. [439, 74–78; 794, с. 50–90] и на еврейских подвижников Восточной Европы – времен, предшествующих появлению хасидизма [380, 159–172; 391, с. 94, 340, 352; 423, с. 169; 679, с. 41–60].

Существенный вклад средневековых каббалистов XIII–XV вв. в учение о тшuve заключался не столько в предложении новых оригинальных путей ее обретения, сколько в разработке метафизической концепции покаяния. В их произведениях тшuva обретает свое место в семействе сфирот, образующих плерому. При этом оговаривается, что существует две тшувы: нижняя и верхняя. Нижняя отождествляется со сфирой Шехина, а верхняя – с Биной [762, с. 738]. Соответственно дело покаяния теперь рассматривается в контексте взаимодействия человека с высшими божественными сущностями.

В дальнейшей разработке мистического учения о тшuve ведущую роль сыграли школы цфатских каббалистов XVI в. Мистики этого круга уделяли существенное внимание концепции освобождения частиц божественного света, плененных тьмой, посредством покаяния. Они полагали, что само существование зла объясняется падением искр святости в низшие слои мироздания. Человек, исправляющий последствия своих проступков, возвращает эти искры на прежнее место, и тем самым уничтожает темное царство [543, с. 99–126; 547, с. 45–52; 756, с. 97]. Такого рода идеи были популярны в Восточной Европе во времена зарождения движения последователей Бешта.

Ш. Дубнов отмечал, что популярность хасидизма во многом определялась их решительным отказом от аскетизма. Согласно воззрениям лидеров данного движения, изнурение плоти не просветляет душу, а напротив - погружает ее во тьму. Именно удовольствие от жизни помогает ей вознестись к Создателю [389, с. 56]. Следует отметить, что со времен Ш. Дубнова, указавшего на не аскетический характер интересующего нас религиозного движения, никто из ученых не озадачивался данной проблемой.

Вопрос о месте тшувы в духовной практике хасидизма и социальной значимости учения о ней всегда рассматривался в свете воззрений вышеназванного классика-основоположника. В то же время, большинство концепций данного автора, касающиеся других аспектов учения хасидизма, были подвергнуты основательной критике современными учеными. Такое положение вещей поясняет актуальность предлагаемого исследования.

Рассмотрение вопроса о роли тшувы в духовной практике хасидов начнем с выяснения того, каким образом проповедуемые Бештом и его последователями учение о путях обретения покаяния соотносится с аналогичными их суждениями, предписывающими правоверным держаться определенного образа действия при совершении богослужения. Предлагаемые основоположниками деяния такого рода допустимо, на основании материалов, которыми мы располагаем, разделить на две группы. Первую образуют мистические техники, приводящие человека в состояние самозабвенного экстаза. Вследствие этого он обретает единение с миром горним, а соблюдаемые им предписания религиозного закона отворяют врата небес для нисхождения на землю неисчислимых божественных благ. Согласно суждениям, относящимся ко второй группе, для достижения вышеозначенной цели вполне достаточно богоугодных помыслов и дел. При этом именно первым отводится решающая роль.

Характерным примером поучений раннехасидских авторов о покаянии является следующее высказывание р. Менахема Нохума из Чернобыля: «Посредством мысленного покаяния в помыслах своих превращается злодей в совершенного праведника. Объясняется это тем, что покаяние, как известно, предшествовало миру. Мир же был создан десятью речениями. Выходит, сотворение миров и того, что их наполняет, пребывает в речи. То же, что предшествует миру, предшествует также и речи. Оно суть чистый помысел. Потому зависит покаяние (тшува) от помысла, который превыше знаков его и возвращается (шав) к корню, который превыше миров, и тем исправляет мир. И потому в покаянии посредством помысла исправляется

порча его. Мир пребывает во времени. Однако прежде мира не было категории времени и потому нет времени в исправлении посредством покаяния, но все осуществляется в одно мгновение» [112, с. 306] .

В основу приведенной нами проповеди положено учение о метафизическом покаянии, источники которого рассматривались нами ранее. Кающийся грешник обретает исправление в силу изначально предусмотренной связи сотворенного, со внемирной сверхъестественной сущностью тшувы. При этом, хотя она и трактуется как событие мистическое и для заурядного ума непостижимое (ибо предшествует миру), пути ее обретения оказываются простыми и общедоступными. Признание себя грешным и желание исправиться в помыслах своих, оказывается вполне достаточным для вожделенного духовного преображения. Мы безусловно имеем в данном случае дело с мистикой, но это мистика, открывающая нам душеспасительную механику мирового устройства, а не технику достижения экстаза, магически влияющего на природу человека.

Помимо суждений, подобных рассмотренному выше, достаточно многочисленными являются и те, которые в качестве средства обретения покаяния предписывают добрые дела и усмирение плотских вожделений. По своему содержанию они являются куда менее оптимистическими, ибо о возможности победить зло в себе силою одних только помыслов речь в них не идет. Но с точки зрения анализа тшувы в контексте мистической практики эти речения принадлежат к той же группе. «Известно, что одним из путей тшувы является изменение деяний своих, и это - первооснова тшувы более всех постов и самоизнурений... Да узрит кающийся (баал тшува) в деяниях своих меру отсечения, то есть да узрит он, что надлежит удалить от себя все, содержащееся в мире этом, от соблазнов материальных, пусть даже разрешенных, и от всех потребностей дозволенных. Пусть довольствуется он лишь самым необходимым для поддержания своей жизни» [63, с. 307].

В современном обществе широко распространенным является стереотип хасида, как человека беспечного, веселого, далекого от всех возможных

строгостей талмудического иудаизма. Приведенные нами изречения свидетельствуют о том, что подобные представления далеки от действительности. Основоположники хасидизма конечно не призывали своих последователей к той исключительно суровой аскетической практике, которая была столь популярна у еврейских подвижников Восточной Европы. Они бесспорно не разделяли точку зрения хасидей ашкеназ о том, что самоистязание является одной из целей покаяния. Но существенных разногласий с авторитетными учителями прошлого, предписывающими кающимся грешникам в качестве средства, открывающего путь к спасению, пост и воздержание от удовольствий мира сего, у них не было. С другой стороны бесспорным является тот факт, что хасиды проповедовали служение создателю в радости, которая не должна убывать, не взирая ни на какие беды и неудачи. Радость не должна быть реакцией на обстоятельства жизни, но тем неизменно возобновляющимся настроением, которое верующий поддерживает всеми своими силами. В этой связи возникает вполне обоснованный вопрос: каким образом основоположники хасидизма могли истолковать соблюдение заповеди тшувы, если сами предписания религиозного закона требуют от верующего в данном случае горевать и плакать?

Рассмотрим несколько примеров изречений затрагивающих, данный вопрос. «Сказано у нас от имени Бешта, память его да пребудет в жизни мира грядущего, душа его пребывает в тайниках высших, на стих «Надзирающий из окон глядит из-за облаков». Творец суть надзиратель, глядящий за нами из-за облаков. Смысл сказанного заключается в том, что Он тайно сосредоточивает страх Свой в человеке, собирающемся совершить проступок. Поэтому кажется [тому человеку] ежечасно, что видит его какой-то человек, и страшится он, что видит его некто из окна. И страшась не понимает, что это как бы страх высший сосредоточился в нем, в человеке, который отвернулся и удалился от нарушения благодаря великому милосердию Его Благословенного...Если бы были у него разумение и вера,

постиг бы он, что Господь Благословенный пробудил в нем страх и удалил его от греха, хоть этот страх облачен в страх внешний так, что его не видно нам. Тогда он с легкостью бы ухватился за страх Божий после того, как пробудился в нем страх свыше. Совлек бы он облачения и обрел бы первооснову страха нисходящего от Господа Благословенного» [112, с. 8]. «Часто бывает так, что нет у них силы пробудить в себе тшуву самостоятельно без пробуждения ее свыше. Ибо пребывают они на столь низкой ступени, на которой же нет достаточно добра, чтобы пробудить тшуву. Тогда высшая тшува сама сосредоточивает себя в таком человеке, чтобы он пробудился и приблизил удел свой к Творцу, благословен Он. Ибо Он Благословенный помышляет о том, как не оттолкнуть отверженного. И это суть тайна жертвоприношения горнего дольнему – приближения посредством раскаяния ниспосланного свыше. Это суть тайна поста дня искупления (йом кипура), ибо сущность поста есть жертва горнего дольнему. Ибо нет у человека возможности приблизить дольнее к горнему; приблизить себя вместе с жизненной силой нижних ступеней, заключенной в еде, которую он ест. Потому необходимо, чтобы в йом кипур снизошла высшая тшува, чтобы приблизить весь Израиль, и движение идет сверху вниз; потому и заповедано поститься в этот день, что приближение идет сверху вниз» [112, с. 146].

В рассмотренных нами поучениях, приписываемых наиглавнейшим основоположникам хасидизма, человек обретает покаяние и удаляется от греха исключительно в силу того, что ему на время даруются по высшему соизволению совершенства, пребывающие в божественной плероме.

В научных кругах много лет идет спор о том, проповедовали ли сторонники этого религиозно-мистического движения нечто наподобие квиетизма, или же, напротив, полагали, что в деле достижения верующим единения с высшим источником всего сущего, решающую роль играют усилия самого человека. Если сопоставить все приведенные нами ранее материалы, то вполне допустимо заключить, что в отношении покаяния

лидеры хасидов не стремились упорядочить свое учение в интересующем исследователей аспекте. Когда речь заходила о стремлении человека искупить свои прегрешения, основоположники хасидизма, как правило, призывали его исправить свои помыслы и совершать богоугодные деяния, т.е. быть настолько активным, насколько это возможно. Иногда, впрочем, последователи Бешта, подчеркивали, что на самом деле тшува при таком положении вещей приходит к верующему по воле Создателя, а не является плодом его собственных усилий. Тех же взглядов они держались, рассуждая о правоверных, замысляющих нечто неблагоприятное, или же в случае, если в их поучениях о методике раскаяния обнаруживались принципиальные разночтения с традиционной раввинской дидактикой. Вряд ли имеет смысл разыскивать во всех этих противоречиях скрытую концептуальную доминанту.

До сих пор в своем исследовании мы не касались тех хасидских изречений о покаянии, которые так или иначе могли бы быть заподозрены в непосредственной связи с практикуемыми Бештом и его последователями мистико-магическим техниками. Рассмотрим в качестве примера такого рода поучений следующее высказывание р. Элимелиха из Лижайска: «Вначале должен праведник служить господу в страхе, чтобы исправить деяния и грехи его молодости тшувой, каковая суть возвращение буквы Гэй Святого Имени²³. Ибо он исправляет тшувой то повреждение, которое было нанесено Великому Имени Благословенному... И сие есть знак для искренно раскаявшегося грешника (баал тшува гамур) – когда имя святое имя ГАВАЕ, Благословен Он, стоит у него перед глазами; это - знак, что исправил он посредством страха все грехи его» [69, с. 3а].

В мистическом учении раннего хасидизма практика созерцания божественного имени играла исключительно важную роль. Согласно мнению Бешта и его ближайших последователей, она удерживает человека от

²³ Слово тшува в данном случае раскладывается на ташув (верни) и букву Гэй (последнюю буква этого слова. Она же первая и последняя буква в произносимом имени божьем).

проступков, заставляет забыть о собственных нуждах и помышлять лишь о божественном, обеспечивает вожденное единение верующего с его Создателем. Для ее осуществления необходимо направить силу воображения таким образом, чтобы постоянно пред глазами пребывал образ неизносимого четырехбуквенного имени [321, с. 212–218].

В нашем случае, как не трудно заметить, хотя эта практика и упоминается, она никоим образом не рассматривается в качестве средства обретения тшувы. Напротив, раскаяние представляется р. Элимилеху одним из предварительных условий, необходимых для перехода к созерцанию святого имени. Грех нарушает целостность тетраграммы, разрывает сакральную связь ее букв. Покаяние восстанавливает утраченное единство и тем самым воссоздает миропорядок, в котором присутствует сама возможность вожденной медитации.

В поучениях р. Дов Бера Магида из Межирича содержится одно из наиболее проблемных и загадочных высказываний, с точки зрения анализа отношения покаяния к мистическим техникам хасидизма. «Цадик земной осуществляет связь горнего и дольного. Для того, чтобы связать все между собой он должен считать себя самого ничем (легахзик эт ацмо ле-эйн), подобно тому как Моше, учитель наш, да пребудет с ним мир, сказал «Если нет, сотри меня (им эйн махани)»(Исх. 32:32). Ибо хотел он вознести Израиль, служащий идолам, и привел себя самого к эйн, сказав: «сотри меня». Силою этого все связывается с Высью, когда человек приводит себя к ступени эйн ... Вместе с радостями материальными, приходят все нарушения в еде, питии и сексуальной распущенности. Но когда человек воспринимает себя как эйн, он обособляется от нарушений и раскаивается полным раскаянием (шав бе-тшува шлема)» [63, 85]. Сложность толкования этого речения Магида из Межирича заключается в двойном употреблении термина на эйн (нет) в раннехасидских проповедях. С одной стороны, как уже отмечалось выше, он означает состояние коммуникации с высшими уровнями божественной плеромы, блаженным мистическим самоотречением.

С другой стороны, к нему прибегают в случае, когда речь идет об описании той безмерной скромности, которую необходимо взрастить в себе, дабы стать возлюбленным сыном божьим. Если мы будем настаивать, что в данном случае речь идет о первом значении термина, то процитированный фрагмент будет истолкован следующим образом – обретая в мистическом экстазе состояние эйн мы тем самым удостоиваемся раскаяния. Следовательно, ключом к обретению его, является любая мистическая техника, возносящая верующего на высоты мира горнего. Если же мы обратимся ко второму значению, то все будет выглядеть просто и приземлено. Безмерная скромность, сокращающая всякое самомнение, признание себя абсолютным нулем в мире, где кажет себя божественное совершенство - вот истинные врата раскаяния. Второе толкование более плавно вписывается в контекст проповеди. Моисей, заступаясь за евреев, согрешивших с золотым тельцом, говорит Творцу : «Если нет (не простишь их), сотри и меня в Твоей книге». Р. Дов Бер полагает, что в данном случае Моисей объявил себя ничем, стер себя сам. Одного этого оказалось достаточным, чтобы спасти всех и восстановить мир между землей и небом. Последние слова приведенного изречения тоже говорят в пользу истолкования эйн, как высшей формы скромности и самоотречения благочестивого человека, Отказ от всех соблазнов мира сего - он и есть состояние эйн, он и есть тшува. Ученица Г. Шолема Р. Шац-Уффенгеймер придерживается в своем комментарии именно этой точки зрения. «Моисей «стер» себя. Читай: видел себя нулем и ничем, умалил значимость своей персоны как человека, предстоящего перед Господом; и это было условием вознесения Израиля»²⁴. Мы тоже соглашаемся в данном случае с таким толкованием слов рабби, но считаем важным отметить принципиальную возможность иной интерпретации. Ведь в хасидских поучениях не редко загадочные намеки для «своих» сочетаются с отступлениями общего характера для широкой общественности.

²⁴ См. Комментарий там же.

В заключение настоящего параграфа следует отметить, что в поучениях хасидов раннего периода доминируют традиционные пути обретения покаяния: помыслы о собственной греховности и устремленность к исправлению, богоугодные дела, воздержание от соблазнов мира сего и т.д. При этом, как правило, речь не идет об использовании специфических мистико-магических техник для ее достижения.

Прояснив, таким образом, первый вопрос переходим ко второму, более существенному для всего нашего исследования в целом.

Всякое мистическое учение, утверждающее, что непосредственный контакт с высшим источником всего сущего является обязанностью благочестивого, ставшего на путь служения, непременно различает среди всех предписываемых им деяний те, которые служат непосредственному достижению намеченной цели, и те, что предназначаются исключительно для первичной подготовки адепта. Подготовка эта, как правило, бывает многоцелевой: избавить человека от власти обыденного сознания, очистить его от скверны, дабы высшие силы приняли его благосклонно, выработать у практикующего определенные, необходимые для дальнейшей практики навыки и т.д. Разнообразие и важность вышеуказанных задач требует непрерывного обоснования их значимости. В риторическом запале проповедники нередко провозглашают такого рода подготовительные действия равными по значению, и даже более значимыми, чем те, с помощью которых собственно и достигается вождевленное чудо. Стороннему наблюдателю при этом трудно отличить избыточные украшения речи от суждений по существу. В нашем случае данная проблема является чрезвычайно актуальной. Освобождение от груза былых прегрешений содержится в группе «предварительных мероприятий» мистической практики всех авраамических религий, и хасидизм, будучи одной из версий иудаизма, в данном случае не является исключением. Намного сложнее ответить на вопрос принадлежит ли, с точки зрения хасидов, покаяние ко

второй, ориентированной непосредственно на цель единения с Создателем, группе богоугодных деяний?

Для его прояснения рассмотрим в начале следующие суждения лидеров хасидов раннего периода: «Посредством нарушения заповеди как бы удаляется Творец Благословенный от него. Если это так, каким образом пробудится в нем добро, чтобы раскаяться после того, как не осталось в нем ничего доброго, как сказано в писании: «Добр Господь». То есть все, что есть в нем хорошего, – это от Господа. И при совершении проступка добро уходит от него. Но знай, что во всяком явлении, даже в земном и материальном, есть Слава Его, благословенно Имя Его. Ибо если отсутствует изобилие (шефа) света Его Благословенного из-за события большого или малого в мире, в каком-либо явлении, то оно утрачивает свое существование. Но тогда каким же образом возможно нарушение? Выходит, что и в нем пребывает слава Его Благословенного»[112, с. 16]. «Как масло сокрыто в маслине, так тшува сокрыта в прегрешении. Тшува, как известно, принадлежит к заповедям действия из числа 613 заповедей, но невозможно сделать тшуву, не совершив предварительно прегрешения. Выходит тшува сокрыта в прегрешении» [63, с. 263].

Приведенные высказывания свидетельствуют о том, что отправной точкой учения хасидов о покаянии является отнюдь не концепция человеческого несовершенства, требующего непрерывного самоанализа и сожаления о проступках. Тшува есть событие, освобождающее верующего от власти греха, но «территория греха», в свою очередь есть место встречи с Богом. Бешт и его последователи призывали своих сторонников увидеть Создателя во всех явлениях окружающего мира, и не упускать ни единого случая приблизиться к нему. В свете этого особый смысл приобретает высказывание о пребывании славы божьей в сфере нарушения Его предписаний. Данный парадокс усугубляется констатацией факта принадлежности тшувы к числу заповедей, которые надлежит выполнять всякому человеку. Но не следует забывать также и о том, что лидеры

рассматриваемого нами религиозно мистического движения со всей возможной самоотверженностью проповедовали удаление от греха и преумножение добрых дел.

Каким же образом возможно разрешить возникшую дилемму? Судя по всему проступки, совершаемые с благочестивым умыслом, должны совершать люди, достигшие высокого уровня совершенства на путях служения Создателю. Р. Давид Эйбешиц, один из наиболее радикальных в данном вопросе раннехасидских авторов, рассуждая о талмудическом изречении: «В месте, где стоят раскаявшиеся грешники, совершенные праведники не стоят» [181, с. 13b], в частности, отмечал: «[Раскаявшийся грешник] обогащается в единый момент богатством чудным, обладающим дивной силой, и чем более прибавляет прегрешения, тем более обогащается, ибо с каждым нарушением выводит на волю тысячи душ и священных искр» [цит. по: 644, с. 42]. Далее р. Давид говорит, что для праведника, совершенно свободного от какой бы то ни было склонности ко злу, было бы добрым делом: «приблизиться в помыслах своих и речах своих к соблазнам и плохим вещам, чтобы приблизиться к скорлупе тех нарушений, и она будет тем самым тот час же сокрушена. В этом суть вызволения святых искр из скорлуп (клипот), которое излагается во всех книгах» [644, с. 43].

Сама по себе вышеизложенная концепция во времена зарождения хасидизма была не нова. Она широко распространена в еврейской мистической литературе XVI-XVIII вв. Но ее значимость в различных учениях существенным образом отличается. Для прояснения ситуации в интересующем нас случае необходим контекстуальный анализ. Согласно суждениям Бешта и его последователей, идеальное бытие человека представляет собою цепь непрерывных восхождений в мир горний и последующих нисхождений в мир дольний. Оба направления движения ни в коем случае не исключают одно другого. Нельзя оставаться приземленным и забыть о Творце. Нельзя также уйти в заоблачные выси и бросить творение на произвол судьбы. Все деяния верующего непременно рассматриваются с

точки зрения того, каким образом они служат делу его удержания в такого рода движении. Нетрудно заметить сколь идеально соответствует вышеописанной схеме рассмотренная нами концепция тшувы. Человек первоначально совершенствуется в добродетели, что ведет его к возвышению. Затем он сознательно обращается к нарушениям и низвергается в бездну. После этого, благодаря покаянию ему вновь удастся вознестись, вызволив при этом свет, плененный силами тьмы. По мнению Магида из Межерича, от постоянства переживания подвижником греха и раскаяния зависит само существование этого мира. «Праведники(цадики), которые ни разу не согрешили во все дни своей жизни, являют нам сущность великой любви, приведшей Благословенного к самоограничению и сотворению мира. Но есть также и любовь, благодаря которой мир существует. Суть ее заключается в том, что хотя он совершил грех перед Благословенным, после покаяния любит его [Благословенный] также, и это есть любовь мира сего. И об этом сказано «Мир милосердие строит»» [63, с. 121–122]. Обязанность верующего поддерживать существование мира один из краеугольных камней вероучения хасидов. В настоящем мир необходим Создателю для актуального проявления Его качеств милосердия и царской власти [546, с. 340–341]. В грядущем он благодаря усилиям правоверных преобразуется в постоянное жилище Творца [546, с. 351–359]. Но осуществление всех этих предначертаний божественного промысла самым решительным образом зависит от постоянного пробуждения высшего милосердия в ответ на искреннее покаяние согрешившего.

Сказанное нами до сих пор проясняет статус тшувы как практики, ориентированной не в последнюю очередь на элиту и играющей исключительно важную роль в деле отношения горнего с дольным. Но при этом оно никоим образом не проясняет уровень проникновения человека в плерому посредством покаяния. Быть может, оно сопутствует верующему лишь в сфере сотворенного и не играет никакой роли в царстве предвечного света?

Свой ответ на этот вопрос начнем с рассмотрения следующего высказывания: «В Талмуде сказано: «В месте, где стоят раскаявшиеся грешники, не могут стоять совершенные праведники». Надлежит пояснить смысл этих слов. Когда человек продвигается в служении своем Благословенному, следует ему надзирать за собой необычайно, дабы не обратились устремления его к чему-то постороннему, и не допускать гордыни в служении Благословенному. Ибо если тот, кто занимается Торой или молитвой, обратился в устремлениях своих к постороннему, служение это не вознесется в высь. Но если злодей кается в великих прегрешениях, например, воровстве, разврате и прочих (нет деяния, которое устояло бы перед тшувой), когда кается он истинно и искренне, то возносит он при этом также и молитвы праведников, у которых случайно возникло стремление к этим проступкам. Поэтому: «В месте, где стоят раскаявшиеся грешники, не могут стоять совершенные праведники». Ибо раскаявшиеся грешники пребывают на более высокой ступени, чем совершенные праведники, ибо они возносят молитвы и учение праведных (цадикив). Об этом сказано в писании «Это есть закон (тора) проказы (га-мецора)» (Лев. 14:2). Означает это - раскаявшийся грешник выводит (га-моци) зло (ра), когда совершает исправление и полную тшуву. Слова «Это есть закон (тора)» подразумевают великую пользу для Шехины, которая называется «Это». Ибо известно, что он возносит Шехину и соединяет Ее со Святым, да будет Он благословен (Кадош Барух Гу)» [112, с. 60].

Возобновление брачного союза Святого, да будет благословен Он (сфира Тиферет), и небесной Царицы (сфиры Шехина), является одной из ведущих тем раннехасидской проповеди. Она широко распространена также и в средневековой мистической литературе. Речь идет о том, что возобновление/укрепление связей между проявлениями божества, занимающими в условном пространстве плеромы среднюю и наиболее близкую к творению позиции, требует определенных усилий со стороны человека. Мнение, в соответствии с которым данная миссия возлагается на

кающихся грешников, благодаря чему последние ниспосылают с высот все возможные блага совершенным праведникам, встречается уже в Зогаре. В нем говорится также, что достигнув древа жизни (Тиферет), кающийся грешник становится супругом Шехины, т.е. обретает единение с ней [762, с. 744]. С точки зрения человека, не укорененного в мистике, высказывание р. Элимелеха из Лежайска, приведенное нами, выглядит куда менее вызывающе. Но оно представляется более чем радикальным в контексте духовной практики хасидов, поскольку ключевую роль в ней играет именно молитва. По мнению р. Элимелеха, кающиеся грешники не только превосходят праведников в этом служении, но вообще все усилия последних достигают цели исключительно благодаря стараниям первых.

Схожие высказывания содержится и в поучениях Р. Дов Бера из Межирича [63, с. 69].

Проведенный нами анализ позволяет заключить, что, согласно учению основоположников хасидизма, покаяние является неотъемлемой частью духовной практики подвижников высокого уровня. Оно никоим образом не может рассматриваться в качестве некоего подготовительного этапа, необходимого для пребывающих в начале пути.

Чрезвычайно важным для нас является тот факт, что для искреннего раскаяния самой высокой ступени не требуется прибегать к каким бы то ни было приемам мистической медитации. Пламенное устремление души, искреннее чувство и умеренное смирение плотских вожделений представляются достаточными средствами, для обретения вожденной цели. В данном случае, мы имеем дело с широко распространенной в еврейской мистической литературе концепцией идентичности устройства человеческой души и божественной плеромы. Наличие сходных структур позволяет им непосредственно взаимодействовать друг с другом, что и приводит ко всем желанным сверхъестественным достижениям.

В то же время, данная концепция благодаря хасидской интерпретации, становится основой духовной практики, доступной для всех слоев еврейского

общества, и никоим образом не зависит от уровня грамотности человека. Такое положение вещей очевидно благоприятствовало распространению исследуемого религиозного движения в среде широких масс верующих.

3.4. Учение хасидов о соблюдении заповедей

В период между пятым и третьим веками до новой эры, в еврейском обществе Святой Земли завоевывают господствующее положение воззрения, в соответствии с которыми смысл жизни каждого еврея заключается в исполнении многочисленных заповедей и предписаний, содержащихся в Моисеевом Пятикнижии [441; 772, с. 321–347]. Позднее, в талмудический период, главами раввинских академий было установлено, что число этих заповедей 613: 248 предписаний о богоугодных деяниях и 365 запретов. Помимо заповедей Пятикнижия, были обнародованы сотни постановлений мудрецов, также обязательных для исполнения всем верующим [772, с. 301–320]. В средние века еврейские законоведы посвятили тысячи страниц изучению деталей священного Закона и принципам его практического применения. Многосложный комплекс предписаний определял все стороны жизнедеятельности человека. Раввинское законодательство определяло существование еврейских общин в странах рассеяния в качестве своеобразного государства в государстве. Оно определяло статус человека в общине и принципы отношения общины с иноверцами.

Мистические братства средних веков декларировали верность традиционной системе заповедей. Они даже более раввинов преуспели в истолковании глубинного смысла божественных предписаний и запретов [481, с. 117–146, 180–205; 762, с. 429–481]. При этом в поучениях мистиков зачастую содержались положения, позволяющие усомниться в непреходящей ценности священного Закона. Так посвященные в тайны Торы говорили о том, что соблюдение заповедей является ступенью на пути обретения человеком совершенства, необходимого для восхождения в мир горний. В тоже время отмечалось, что посредством медитативных практик возможно

мгновенное вознесение, не требующее долговременной подготовки. Следовательно, исполнение многочисленных предписаний теоретически оказывается необязательным. Во избежание сомнительных выводов такого рода пассажи неизменно сопровождалась комментариями, повествующими о том, что нарушение предписаний священного закона разрывает связь человека с Богом, и допускать этого ни в коем случае нельзя. Тем не менее распространение Каббалы вело к двум взаимоположенным результатам. С одной стороны, уровень благочестия в обществе возрастал, с другой стороны - позиции вольнодумцев укреплялись. Истолкование каббалистами значимости соблюдения всех тонкостей божественных предписаний было более понятным и убедительным, чем аналогичные усилия последователей раввинской традиции. Последние говорили о долге и моральной обязанности, в то время как первые создавали чарующие описания воздействия всякого деяния верующего на сущности божественного мира [531, с. 172–188].

Кроме того, учение каббалистов подспудно уверяло человека, удостоившегося посвящения в высшие тайны, в наличии возможности обойти многотрудный общепринятый путь и связаться с высшими силами напрямую [531, с. 92–128]. Такого рода умонастроение в середине семнадцатого столетия реализовалось в мессианском еретическом движении возглавляемом Шабтаем Цви. Он и его последователи учили, что избавление избранного народа произойдет благодаря усилиям царя Мессии, обладающего непостижимой способностью влиять на божество [311, с. 370–375]. Способность эта обосновывалась посредством привлечения положений различных школ каббалистов, существовавших в период с XIII по XVI ст. [535, с. 183–211]. Вследствие такого положения вещей сам Мессия и его последователи считали себя более не обязанными соблюдать предписания священного Закона [311, с. 385–394]. После смерти Шабтая Цви в 1676 г. его приемники создали несколько еретических сект, распространившихся в первую очередь на Балканах и на территории

Польско-Литовского королевства [244, с. 458–487; 409, с. 471–579; 668, с. 310].

Вероучение, проповедуемое хасидскими лидерами ранних времен, было посвящено главным образом проповеди мистического созерцания Творца, славой которого наполнен созданный Им мир. Совлечение материального покрыва и прилепление к Господу должно было, по их мнению, отнимать все время и силы верующего. В связи с этим возникает законный вопрос о том, каково было отношение глав нового религиозного движения к соблюдению заповедей Моисеева Закона. Некоторые из основ излагаемой последователями Бешта доктрины позволяли прийти к заключению, что реальные действия еврея, связанные с выполнением предписаний Торы, не имеют существенного значения при служении Творцу. Вполне достаточно того, что верующий целиком и полностью сосредоточился на помыслах о Творце и посредством деяний разума и произнесения букв молитвы соединяется с Ним. Вопрос о правомерности таких рассуждений прямо или косвенно затрагивается в произведениях хасидских авторов раннего периода. Следует учесть, что во времена зарождения хасидизма на Украине действовали мистические секты, согласно учению которых от традиционных норм еврейского закона следовало отказаться. Поэтому проблема того, какую роль играет соблюдение заповедей в отношениях между Господом и избранным народом, была для последователей Бешта чрезвычайно актуальной.

Согласно учению Дов Бера из Межирича, смысл сотворения человека заключался в том, чтобы он обеспечивал единство материального мира с его духовным первоисточником. Выполнять эту задачу он может путем единения мысли, речи и деяния. Исполнение предписанных Торой заповедей в сочетании с произнесением надлежащих благословений и правильными помыслами поддерживает гармоничное единство между материальным и духовным, божественным и тварным. «Цель сотворения человека заключалась в том, чтобы он вознес все миры к корню их... посредством

Торы, молитвы и добрых дел, дабы прилепил он их к Господу, да будет Он благословен... Само тело, как мы видим, [в момент исполнения заповеди] не возносится. Оно остается там же, где и было. Только деяния заповедей, которые суть материя, соединятся с ним вследствие их исполнения. Однако во время соблюдения заповеди человек привносит в нее цель и форму и возносит ее к речению заповеди, ибо при соблюдении заповеди почиет на ней речение — пойми это... Это речение с легкостью возносится к Господу Благословенному посредством намерений, с которыми совершается деяние, и намерений, с которыми произносится речение» [63, с. 109–110]. «Когда мы выполняем заповедь на практике, мы соединяем действие, предписываемое ею, которое суть *мир деяния*, с речением и мыслью, которые суть *мир формирования* и *мир творения*. Благодаря этому соединился *мир деяния* с высшими мирами (во время Синайского откровения)» [62, с. 48b]. Согласно воззрениям Маггида из Межирича, мысль, речь и действие соединяются воедино посредством наслаждения, которое благочестивый человек испытывает при исполнении заповеди. Поэтому соблюдение каждого из предписаний Моисеева Закона требует специальной психологической подготовки. Исполнение заповеди должно сопровождаться восторгом, подобным тому, который испытывают возлюбленные на брачном ложе. «Тора и заповеди, присутствующие в этом мире, будучи ограниченными, пребывают в высших мирах в тем большей полноте, чем ближе они к первоисточнику. Поэтому пусть всякий, исполняя заповедь, сосредоточится на соответствующих ей речениях и помыслах, ибо этим он возносит заповедь, совлекает с нее материальный покров, приближает ее к корню ее и соединяет ее с высшими мирами. Первоосновой исполнения [заповеди] является наслаждение. Чувство подсказывает, что именно наслаждение соединяет две различные сущности. Например, мужчина и женщина соединяются воедино посредством наслаждения. Поэтому человек, исполняющий заповедь, осуществляет ее посредством мысли, речи и действия, но наивысшую роль при этом играет наслаждение, которое

соединяет их. Благодаря этому, он (человек) связывает все миры с Создателем, – да будет Он благословен!» [62, с. 48a].

Р. Дов Бер полагал, что важность практического исполнения заповедей, помимо всего вышесказанного, определяется также и тем, что правильные помыслы и речи могут быть ниспосланы человеку свыше, в то время как деяния целиком и полностью в его власти. «Когда даровалась Тора на Синае, даровалась она посредством речи. Очевидно нам, что присутствовала там также и мысль, ибо речь проистекает из мысли. Следовательно, Тора даровалась посредством речи и мысли. Однако деяние — оно в наших руках... И было там (у Синае) единение истинное, ибо Мир Деяния вознесся, и они соединили его с Миром Слышания, который есть сосуд, приготовленный для Мира Речи, дабы принять речь вместе с действием. Благодаря этому был соединен Мир Деяния с высшими мирами» [62, с. 48b]. В своих проповедях Яков Йосеф из Полонного заметное внимание уделяет концепции, согласно которой без исполнения заповедей немислимо простое повседневное существование человека. Каждый материальный орган человека имеет собственного духовного двойника, который управляет его деятельностью. Для нормального функционирования этих духовных органов они, как и их материальные собратья, должны своевременно получать пищу, каковой для них являются предписанные Торой заповеди. «Тело человека не есть человек, но только его внешнее облачение, созданное из 248 органов и 365 жил. Господь — да будет Он благословен! — вдохнул в него животворящую душу, состоящую из 248 духовных органов и 365 духовных жил, которые облачились в 248 органов тела. Органы души действуют посредством инструментов, каковыми являются органы тела. Пищей духовных органов служит осуществление Торы, состоящей из 613 заповедей по подобию 613 органов тела. Каждый из 248 органов получает пропитание от специально для него предназначенной заповеди» [214, с. 1]. Согласно воззрениям р. Якова Йосефа, вследствие соблюдения правоверными заповедей материя одухотворяется и сливается с формой воедино. Именно в

этом заключался высший замысел сотворения человека. «Необходимость исполнения людьми заповедей Торы и молитвы заключается в том, что человек создан из материи и формы, а форма из четырех первооснов, две из которых противоположны двум другим. Высший замысел состоял в том, чтобы превратить материю в форму, чтобы образовали они абсолютное единство. Потому необходимость всех заповедей, даже тех из них, которые являются чисто материальными, как, например, *талит*, *тфилин*, *сука* и *лулав*, заключается в превращении посредством их вещественной материи в духовную форму... Да исполнится человек намерением при исполнении им заповеди вознести из материи священные искры, которые содержатся, например, в шерсти, из коей сделан талит, и будет он тем одухотворен. То же самое касается и кожи, из которой сделан тфилин, и дома, в котором он учится. Да исполнится он намереньем вознести материю 4-х основ и т.д. И об этом сказано в Писании: «На всех путях твоих познай Его» (Пр. 3:6) [214, с. 8]²⁵.

По вопросу соблюдения заповедей некоторые из учителей нового религиозного движения занимали позицию, существенным образом отличную от той, которой придерживались р. Дов Бер и р. Яков Йосеф. Так, например, ученик Элимелеха из Лежайска Каланимос Кальман Эпштейн, обсуждая известное талмудическое суждение о том, что праотец Авраам соблюдал все заповеди Торы еще до ее дарования на Синае, говорил: «Цадик, достигший единения с божественной бесконечностью (Эйн Соф) и постоянно пребывающий в состоянии джекута, осуществляет служение [Господу] непосредственно созерцанием своего разума. Сказано [у мудрецов]: «Праотец Авраам соблюдал всю Тору прежде, чем она была дарована». Но нигде [в Писании] мы не находим того, чтобы он выполнял заповедь возложения тфилина, строительства суки и многих других. [Дело в том, что] он привлекал к себе ту внутреннюю святость, которая является основой

²⁵ Подробнее об учении Дов бера из Межирича и Якова Йосефа из Полонного о соблюдении заповедей см.: 820, с. 242–259.

каждого из этих деяний. Он осуществлял это своими святыми помыслами, прилепленными к божественной бесконечности» [94, с. 256a]. Похожее объяснение учению о соблюдении праотцем Авраамом заповедей Моисеева Закона давал Леви Ицхак из Бердичева. «Духовность есть наиболее тонкая форма разума или мышления. Наиболее чистый уровень мышления является по сути своей заповедями [Торы]. Поэтому тот, кто достиг уровня совлечения материального покрова, как это было на Синае, прилепляется к свету интеллекта... Свет же интеллекта есть не что иное, как выполнение предписаний и соблюдение запретов. Потому было возможно соблюдать заповеди еще до того, как была дарована Тора» [97, с. 335b]. Данные высказывания свидетельствуют о том, что их авторы в принципе допускали возможность соблюдения заповедей посредством исключительно интеллектуального созерцания, без совершения предписанных Торой деяний. В этих изречениях во главу угла ставится единение мысли подвижника с божественным миром²⁶. При этом игнорируется столь актуальная для р. Дов Бера и р. Якова Йосефа задача одухотворения материи и установления неразрывной связи между действием, речью и мыслью. В Талмуде и мидрашах неоднократно подчеркивается, что праотец Авраам в самом деле выполнял все предписания Торы еще до ее дарования. Отказ некоторых из хасидских авторов от столь влиятельного в раввинских кругах мнения и их попытка дать известным словам мудрецов собственное толкование свидетельствуют о том, что посредством этого лидеры нового религиозного движения указывали на возможность чисто созерцательного исполнения Моисеева Закона.

Р. Менахем Мендел из Витебска поучал своих хасидов: «Человек обретает единение с Высшей Волей путем умаления себя и страха [перед Богом]. Благодаря этому он приходит к созерцанию, видению разумом и мудрости, дабы привнести их во всякую заповедь, которой он занимается.

²⁶ Подробнее о хасидских авторах, которые придерживались подобных взглядов см: [458, с. 9–24; 710, с. 54–77; 711, с. 111–114].

Без созерцания и постижения разумом заповедь остается материальной. Справедливо и обратное: без материального деяния невозможно созерцание и постижение, связывающее человека с Творцом — да будет благословенно Его Имя! Доказательством этому служит то, что произошло с царем Шломо (Соломоном). Сказано в Писании: «И был он мудрее всех людей» (Цар 1 5:11). Хотел он обрести мудрость без [соблюдения] заповеди, предупреждающей «Да не будет у него много лошадей и да не будет у него много жен». Сказано [в Талмуде], что это только предостережение, а не запрет. И все равно, нарушив его, он преткнулся. Мудрецы толковали стих из Писания: «Счастлив человек, не ходящий в собрание злодеев» так: человек — это Ной, а собрание злодеев — это поколение Потопа. [Потоп] означает использование разума без выполнения заповедей. Приумножение постижения [высших сущностей] разумом называется Потопом» [111, с. 16]. Столь основательная критика р. Менахемом Менделом позиции тех, кто в своем служении Господу отдает решительное предпочтение интеллектуальному созерцанию и не уделяет должного внимания практическому соблюдению заповедей, свидетельствует в пользу того, что подобные воззрения получили заметное распространение в обществе последователей Бешта.

Вышеизложенное отношение к предписанным божественным законом деяниям верующих, характерные для раннего периода хасидской истории, претерпели существенные изменения в учении некоторых из лидеров времен четвертого поколения. Показательными в этом отношении являются проповеди р. Цви Элимелиха из Динова (1783-1841)²⁷. Рассмотрим в качестве примера некоторые из его высказываний. «Знай что лулав и прочие виды растений [используемых во время молитвы в суккот] суть 7 милостей нисходящих от женского начала (нуква) малого лика (нуква де-зеир). И малый лик есть сам человек, приводящий в движение эти милости, возносящий их до уровня *даат* малого лика, и благодаря тому, что он движет

²⁷ О р. Цви Элимелехе из Динова см.: [632].

их (эти милости), они обретают свет от места своего вознесения. Таким образом, мы низводим свет на женское начало» [196, с. 36b]. «Знаком чего являются четыре вида растений [используемых во время молитвы суккот]. Представляется мне на основании того, что мудрецы говорили, и отцы рассказывали нам предание свое, каковое в книгах древних каббалистов, что над четырьмя видами этих растений не имеет власти ни один из ангелов. Они произрастают под надзором самого Господа, да будет он Благословен, без каких бы то ни было посредников. Само собою это означает, что они даны как знак жизни для Израиля » [196, с. 35a]. В данных высказываниях деяние само по себе, и предметы, используемые при его выполнении, осуществляют связь между человеком и Богом, обеспечивают приток света из высших этажей мироздания в низшие. В произведениях ранних хасидских классиков время от времени встречаются подобные высказывания, заимствованные из средневековых каббалистических текстов. Но там они как правило расшифровываются в контексте внутреннего созерцания подвижника [820, с. 275–355]. Р. Цви Элимелех напротив, уделяет основное внимание внешнему деянию и факторам его материального обеспечения. Оно является эффективным знаковым языком коммуникации между миром горним и дольным. По его мнению общение на этом языке остается эффективным даже в случае когда верующие не тверды в своих добродетелях. Если человек живет в соответствии с предписаниями Торы и время от времени нарушает их, Бог милосердный от него не отвернется. «Даже поколение идолопоклонников почитало Тору и победило в войне с Бен-Гададом, ибо Израиль демонстрировал уважение к Торе и законам. Поэтому Господь, да будет он благословен, вел себя с ними в соответствии с законами Торы» [196, с. 9b]. В отличии от ранних учителей, неизменно подчеркивающих бессмысленность деяния без должной внутренней подготовки, рабби из Динова, как видно из выше сказанного, признавал самодостаточную спасительную силу внешнего действия. Согласно его учению, Господь покидает во время новогодней синагогальной службы престол суда, и

нисходит на престол милосердия вследствие того, что евреи соблюдают предписание закона, смысл которого не постижим для разума (трубят в шофар). «Поскольку сыны Израиля исполняют законы обоснование которых для них непостижимо, они удостоиваются спасения, обоснование причин дарования которого для них не постижимо» [196, с. 9а]. Совершение жертвоприношений, предписанных законами о новолетии, по мнению Цви Элимелеха, свидетельствует о принятии евреями ига Торы. Вследствие этого Господь постановляет, что они вовсе не грешили. Такое решение высшего суда является возможным, поскольку каждый раз в новый год Бог заново творит мир благодаря чему последствия проступков уничтожаются и евреи обретают непорочность. Таким образом внешнее деяние обеспечивает не только спасение души верующего но также и обновление его микрокосма, являющегося частью воссозданного универсума. В мире внешних деяний нет мелочей. Так, например рабби из Динова в своих поучениях уделяет существенное внимание вопросу одежды. Длиннополая верхняя одежда символизирует свет всеохватывающий (ор макиф) - местопребывание высшей божественной святости. Евреи носят ее в синагоге и в гостях, в то время как народы мира пользуются ее только по необходимости, и снимают, входя в помещение. Поэтому евреи удостоиваются даров высшей славы и великолепия, а иноверцы не ведают о самом их существовании [196, с. 30b]. Будучи верным хасидской традиции, р. Цви Элимелех в своих поучениях время от времени возвращается к теме служения Создателю посредством правильной организации сил души и разума. Но при этом, согласно его воззрениям, исключительно важную роль играют внешние проявления совершаемых в глубине души деяний. Говоря о состоянии душевного подъема, которое охватывает истинного верующего при исполнении заповедей, он отмечает: «Божественное милосердие ниспосылает знаки (*симаней*) боящимся Бога и любящим Его. И один из наиболее ярко выраженных знаков провозглашает: «Взгляни на лик их, ибо на него нисходит свет». Когда [Господь] поверяет сердца да узрит он сердца

сокрушенные перед Ним, то есть да узрит, что лица их красны вследствие охватывающего их устремления к Творцу и Создателю...Сие есть знак для истинного человека из народа Израиля» [196, с. 10b]. Таким образом, экстатическое единение с Богом обеспечивается посредством внешнего знака – покраснения лица человека. Сама по себе сердечная страсть достичь этого не может. Совокупность таких внешних знаков образует, согласно воззрениям рабби из Динова, язык общения с божеством, поддерживающим коммуникацию на уровне более высоком, чем какой бы то ни было другой. Он писал: «Уразумей, что когда человек говорит о чем то ближнему своему, он вразумляет сердце его посредством букв речи. Но когда он не может говорить с другим человеком, в случае если последний не понимает его языка, тогда показывает он своему собеседнику, то что хочет сказать посредством знака (*симан*). Выходит знак гораздо выше слова и говорит о том, что невозможно облачить в речь. Пойми, что если родилась у человека некая мудрая мысль из корня мудрости его, он просвещает сотоварища своего, облачая ее в речь. Но совсем другое дело, когда он просвещает своего сотоварища без облачений, только посредством знака» [196, с. 3а]. Далее Цви Элимелех говорит: «Начало творения мира очень хорошо для смягчения суда посредством знака, и от знака осуществляется переход к речи. Потому верным средством является трубление в *шофар* без речи» (там же). В приведенных нами выше высказываниях система взглядов Диновского ребе обретает свое теоретическое обоснование. В силу того, что знак передает замысел непосредственно в то время как речь его скрывает, создавая внешнее облачение, общение на языке знаков дает верующему возможность общаться с теми наивысшими слоями плеромы, которые являются непостижимыми на словесном уровне. Поскольку знаки в учении Цви Элимелеха соплагаются с внешними деяниями человека и проявлениями состояния его души, то и внимание миру действий как наиболее эффективному посреднику между Создателем и его творением, уделяется несравнимо больше внимания, чем в

произведениях раннехасидских классиков, видевших в роли такого посредника в первую очередь мысль и речь.

Интересно отметить определенное типологическое сходство между воззрениями рабби из Динова и р. Исраэля из Ружина. Последний также полагал, что основным средством, позволяющим ускорить историческое и духовное спасение избранного народа, является взаимодействие праведного человека с окружающим его материальным миром. Будучи благотворным само по себе такое взаимодействие в его высказываниях как правило не рассматривается в контексте внутридушевного или интеллектуального деяния, столь характерного для лидеров раннего хасидизма. Характерным в данном отношении является следующее высказывание: «В этих теперешних поколениях затруднительно обрести исправление души посредством Торы и молитвы (др. версия поста и раскаянья), ибо души этих поколений происходят из ног (Адама Кадмона), и когда хотят приблизить себя к Господу посредством Торы и молитвы (поста и раскаянья), то в силу неуверенности в себе падут с высот небесных, Боже упаси. Даже цадикам тяжело спасти это поколение посредством Торы и молитвы (поста и раскаянья). Они могут достичь этого главным образом с помощью материального, с помощью интересов этого мира. Должно праведному человеку (цадику) заниматься делами этого мира и предаваться его страстям дабы поднять души этих поколений ибо они очень малы в совершенстве своем» [325, с. 315]. Как известно р. Исраэль из Ружина создал учение, в соответствии с которым цадик тем более успешно спасает поколение, чем более в его распоряжении вещей, причем желанно большое количество экземпляров одного и того же вида (много пар часов, много лошадей и т.д.). Пользуясь всей этой роскошью, цадик облегчает участь душ простых людей привязанных к подобным вещам [325, с. 325–331].

Бесспорно, р. Цви Элимелех и р. Исраэль из Ружина представляли собой два противоположных полюса хасидского мира первой половины XIX в. Один из них – мистик, подвижник посвятивший жизнь постижению Торы,

отличающийся во всем здоровой умеренностью, преданный традиционным ценностям [632, с. 232–264]. Другой погряз в роскоши, не отличался усердием в учебе, был склонен подражать образу жизни европейской аристократии [325, с. 31–35]. Но обоих их объединяет определенное сходство в отношении к миру вещей и внешних действий. При этом оба они процессы, происходящие в душе человека, в момент совершения богоугодного деяния как правило не описывают??. Если для духовных практик проповедуемых основоположниками хасидизма была характерна интериоризация, то рассматриваемые нами авторы четвертого поколения очевидно отдавали предпочтение экстериоризации. Поскольку р. Цви Элимелех и Р. Исраэль из Ружина были влиятельными лидерами, пользующимися поддержкой многочисленных групп последователей, их воззрения получили широкое распространение в хасидском обществе. Они, безусловно, заслуживают внимания тех исследователей, которые занимаются различиями мировоззрения хасидов в ранний и средний периоды их истории.

Естественным образом возникает вопрос о причинах пересмотра некоторыми авторитетными учителями хасидизма концепций, столь популярных в предшествующих поколениях. Одно из возможных объяснений заключается в том, что хасидизм никогда не был централизованно управляемой сектой. Он изначально представлял собою совокупность групп, управляемых независимыми друг от друга лидерами. Образ жизни последователей отдельных хасидских дворов и признаваемое ими вероучение главным образом зависели от пристрастий того или иного цадика. Пока круг лидеров нового движения ограничивался сподвижниками р. Исраэля Баал Шем Това и их учениками, определенное сходство во взглядах на наиболее фундаментальные положения вероучения все же удавалось сохранить, несмотря на всевозможные различия в интерпретациях. Но в каждом следующем поколении по мере распространения хасидизма сохранить сходство воззрений становилось все труднее. Кроме того, авторитетность цадика классического периода хасидской истории в немалой

мере определялось оригинальностью его суждений и стиля жизни. Во времена первых трех поколений концепция духовных практик, осуществляемых посредством сил души и разума верующего была основательно разработана. Поэтому некоторые из лидеров, пришедших на смену ученикам сподвижников Бешта, были заинтересованы по иному осмыслить пути служения Господу. Окружающий человека материальный мир, пространство внешнего действия, игравший ранее подчиненную, второстепенную роль, обретает в их проповедях первостепенное значение. Интериоризацию заменяет экстериорризация. Во многом логика происходящего схожа с логикой научных революций академического мира.

Но в объяснении происходящего не стоит упускать из виду ряд важных социально-исторических факторов, определявших жизнь хасидского общества в первой половине девятнадцатого столетия.

В указанный период число сторонников исследуемого религиозного движения заметно возрастает, охватывая все слои еврейского общества. Это, в свою очередь, дает бесспорные преимущества учениям, согласно которым деяние верующего является само по себе исключительно важным, имеющим незримое влияние на высшие миры, по сравнению с концепциями требующими от человека основательно работать над собой и добиваться своего посредством многосложных медитативных практик. Наметившиеся изменения были поддержаны не всеми лидерами сообщества последователей Бешта. Некоторые влиятельные течения в хасидизме, такие, например, как Хабад, Камарно и Гур-Кальвария остались в интересующем нас вопросе верными идеалам классиков-основоположников. Но социальная целесообразность воззрений нового типа благоприятствовала их широкому распространению в хасидском обществе, продолжающемуся вплоть до наших дней.

Другим существенным фактором, обеспечивающим успех распространения концепций, сформулированных р. Элимелехом и подобных им, являлось наметившееся с первой половины XIX века, возрастающее в

еврейском обществе влияние сторонников европейского просвещения (*гаскалы*), ставившего под сомнение многие положения раввинского учения [597, с. 47–78]. Это побуждало цадииков более, чем прежде, превозносить традиционный образ жизни. Истолкование всех деталей предписываемого священным законом ритуала в качестве символов, обеспечивающих непосредственную связь с Создателем, становилось в указанный период более актуальным, чем когда-либо ранее.

Следует отметить, что обновленная доктрина смысла заповедей, невзирая на заметные расхождения с позицией классиков-основоположников, в целом следовала намеченным ими основополагающим принципам: учение должно сочетать в себе обнаружение мистических тайн с положениями традиционного раввинского иудаизма, быть привлекательным как для невежественного простонародья, так и для ученой элиты.

В настоящей главе было выявлено влияние учения хасидов о ритуальной практике на социально-исторические процессы, происходящие в еврейских общинах. Основное внимание основоположники хасидизма уделяли разработке предписаний, касающихся молитвенного служения.

Необычное поведение хасидов во время молитвы радикальным образом отличало их от последователей традиционного иудаизма, проживающих в Восточной Европе. Во время синагогального служения они прыгали, хлопали в ладоши, громко кричали. У многих молящихся наблюдались явные симптомы экстатической невменяемости. Согласно свидетельствам авторитетных раввинских авторов, последователи Бешта пренебрежительно относились к изучению Торы и соблюдению заповедей.

Вследствие этого ревнители традиции относились к хасидам, в ранний период их истории, как к вредной и опасной секте. Современные исследователи объясняют такое положение вещей популярностью в кругах основоположников рассматриваемого религиозного движения медитативной

практики, разработанной ведущими авторитетами экстатической Каббалы XIII-XVI ст. Их реализация требует от верующего, во время молитвы и изучения Торы вкладывать всю свою душу в каждую букву произносимого священного текста. Благодаря этому человек целиком растворяется в божестве, утрачивая на время собственную индивидуальность, и обретает единение с предвечным светом. По завершении состояния экстаза, этот свет вслед за душой нисходит в мир дольний, одухотворяет материю и обеспечивает молящемуся исполнение всех его земных желаний. При этом любой помысел о собственном благе в момент медитации делает ее осуществление принципиально невозможным. Аналогичным образом добропорядочному иудею надлежало исполнять обязанность изучения священных текстов. Вместо детального изучения смысла сказанного, столь ценного для еврейской религии, он должен был декламировать по буквам слова изречений древних авторов, что приводило к состоянию экстатического транса.

В настоящей главе отмечается, что вышеуказанная концепция молитвы сосуществует в проповедях основоположников исследуемого религиозного движения, с иной, согласно которой контакт человека с божеством является личностным. Верующий со страхом и любовью молит Владыку мироздания об удовлетворении своих нужд. Создателю такое общение с искренне преданным ему человеком доставляет безграничное удовольствие, и он с радостью исполняет то, о чем просят. Происходящее трактуется как акт установления гармонии во вселенной, примиряющей Создателя и творение. По воззрениям хасидских авторов, данная версия молитвенной практики по своему духовному значению и масштабам реально достигаемых практических результатов не уступает ранее описанной. В подобных рассуждениях доминируют реалии характерные для талмудических притч и средневековых раввинских дидактических наставлений. Правда, высказывания о великом значении исполнения желаний у хасидов встречаются во много раз чаще, чем у авторов прежних времен. Кроме того,

традиционные предписания об обязанности молящегося предстоять перед ликом владыки вселенной в великом душевном трепете, последователи Бешта реализовали на практике посредством описанных ранее приемов предварительного введения себя в состояние повышенного душевного возбуждения.

В настоящем исследовании особо подчеркивается социальная целесообразность разработанной хасидами концепции молитвы. Ее мистическая составляющая привлекательна для ученой элиты, знакомой с речениями каббалистов, утверждающими, что знания о предвечном свете, заключенном в буквах священных текстов, относятся к наивысшим тайнам Торы. В тоже время она была удобна и для простонародья, в большинстве своем не знающего священный язык иврит как следует. Поскольку разговорный язык идиш использовал тот же самый алфавит, экстатическая декламация отдельных букв для людей такого рода была более легким заданием, чем сосредоточение на смысле слов молитвы. В элитарных мистических братствах евреев Восточной Европы были хорошо известны произведения каббалистов, ставящие во главу угла выявление символического смысла слов сакральных текстов. Тот факт, что хасиды не опирались на них в своем учении о молитве, в значительной мере может быть объяснен указанными обстоятельствами социального характера.

Не менее значительным в контексте рассматриваемой проблематики является разработка последователями Бешта концепции молитвы, основанной на личном контакте с божеством. Ее теоретические положения основывались на принципах раввинского учения, ориентированного на земные реалии, в духе которых воспитывались слои общества восточноевропейского еврейства. В тоже время в ней более определенно подчеркивался момент исполнения желания верующего, если он посредством специальных упражнений введет себя в состояние надлежащего душевного возбуждения. Сочетание различных вариантов осуществления

молитвенной практики обеспечивало привлекательность учения хасидов для людей различного склада ума и мировоззрения.

Согласно результатам проведенного в данной главе исследования, положения хасидской проповеди посвященные изучению Торы во многом схожи с теми, которые касаются литургического служения. В них так же речения о буквенной медитации сосуществуют с призывами придерживаться традиционных норм работы с сакральными текстами. Но в данном случае роль фактора исполнения желания верующего посредством святого служения оказывается куда менее значительным. Во главу угла ставится бескорыстное служение Создателю и преумножение святости в творении. Ценность традиционного постижения разумом сказанного в Библии и раввинских произведений не отрицается лидерами хасидов. В то же время столь любимые раввинскими авторами восхваления интеллектуальных достижений интерпретаторов у последователей Бешта, как правило, отсутствуют. В их текстах всячески превозносится исключительная важность пребывания верующего в состоянии благочестивого трепета на протяжении всего времени учебы. Для достижения этой цели, как правило, рекомендуется предварять занятия специальной духовной подготовкой, во время которой верующий кается в своих грехах и клянется бескорыстно служить Вседержителю. Допускаются также шутки для общего поднятия настроения.

В целом акции приготовления к святому служению в данном случае не носят эпатазирующего, вызывающего характера, аналогичного тому, который наблюдается в молитвенной практике. Перенос фокуса указующих наставлений из сферы интеллектуальной в эмоциональную, облегчал процесс учения для простонародья. Но и в период предшествующий появлению хасидизма критика надменности интеллектуальной элиты была распространенной темой в проповедях маггидов. Таким образом, в концепции изучения Торы последователи Бешта, внешне относятся к существующей в обществе системе ценностей несравнимо более бережно, чем в своих наставлениях о молитве. Каков бы тут ни был умысел, с социально-

исторической точки зрения это весьма разумно, поскольку именно святое учение было центральным пунктом господствующей в Восточной Европе XVI-XVIII ст. доктрины иудаизма. Но из этого следует, что в проповеди, касающейся дел образования, последователи Бешта со всей возможной осторожностью последовательно проводят линию обоснования смены господствующей элиты. Цадик, возглавляющий сообщество добропорядочных евреев, совершенно не обязательно должен быть человеком ученым, как это было принято ранее. Ему в первую очередь надлежит быть эмоциональным и благочестивым, или, по крайней мере, представляющимся таковым.

Проведенный в настоящей главе анализ учения хасидов о покаянии позволяет существенным образом пересмотреть, доминирующую на сегодняшний день концепцию Ш. Дубнова. Последний объяснял популярность хасидов у широких масс решительным отказом от аскетизма и скорби о своем несовершенстве, воспевая служение Богу в радости. Полученные результаты показывают, что Бешт и его последователи никоим образом не отказывались от практики постов и скорбных молитв. Они лишь призывали к здоровой умеренности в данных деяниях, что соответствовало воззрениям многих раввинских авторитетов прошлого. Популярность их проповеди у простонародья, в данном случае объясняется двумя обстоятельствами:

1. Согласно воззрениям хасидов, простолюдин, обращающийся к небесам с помощью простых общеизвестных знаний в области раввинской науки, достигает тех же высот, что и знаток, посвященный в высшие тайны Торы.

2. Последователи Бешта обстоятельно обосновывали концепцию о том, что человек в приближении ко греху может совершать более значительные богоугодные деяния, нежели тот, кто всегда удалялся от всякого проступка.

Для большинства евреев, живущих в будние дни не по всей строгости раввинского закона, такой подход к делу был более чем привлекателен. В то

же время, данный взгляд на вещи коренился в некоторых авторитетных во времена возникновения хасидизма мистических сочинениях. Вследствие этого часть раввинской элиты относилась к нему благосклонно.

Следует отметить, что учение хасидов о покаянии существенным образом умаляло авторитет и связанную с ним власть аскетов-подвижников. Это в свою очередь способствовало установлению нового общественного порядка, желанного для лидеров исследуемого движения.

В разделе, посвященном учению о заповедях, отмечается, что хасиды, в самый ранний период их истории, во главу угла ставили не самый акт деяния, а то умонастроение, с которым он совершается. Человеку надлежит устремлять все свои помыслы и душевные силы к сущностям мира горнего, стоящим за всяким положением священного закона. Благодаря этому сокрытый в них предвечный свет нисходит в материю в момент практического исполнения заповеди. Само по себе формальное исполнение предписанных обязанностей не имеет никакой ценности, сколь бы точным и педантичным оно ни было. Проповедуя таким образом, хасиды отмежевываются от еретических движений распространившихся в Восточной Европе второй половины XVI - первой половины XVIII ст. Их лидеры учили, что достаточно обрести мистическое единство с корнями заповедей, пребывающими в божественной плероме. При этом практическое соблюдение предписаний священного закона считалось делом необязательным или же вовсе бессмысленным. Хасиды, в отличие от вышеуказанных мистиков, переосмысливая традицию, в целом оставались ей верными. Тем не менее, их учение определенным образом умаляло авторитет раввинской элиты, основывающийся на знаниях мельчайших деталей и тонкостей соблюдения предписанных законом заповедей. Такое положение вещей ослабляло зависимость простонародья от руководящих наставлений ученого сословия. Кроме того, предложенные хасидами концептуальные инновации открывали новые широкие горизонты для истолкования особой значимости богоугодных деяний духовно совершенных людей-цадиков.

В первой половине XIX ст. в хасидском обществе наблюдается тенденция к сближению с раввинской традицией и смягчению радикализма, характерного для периода зарождения данного движения. Одним из наиболее ярких теоретиков новой концепции, получившей в дальнейшем широкое распространение, был р. Цви Элимелех из Динова. Согласно его воззрениям, всякая деталь соблюдаемой заповеди является символом, устанавливающим связь с божеством. Медитация верующего должна быть обращена непосредственно к предметам культа и способу обращения с ними, а не к небесным сущностям, стоящим за этими явлениями. В следствие этого мельчайшие детали подробности предписаний Торы должны быть исключительно важными для всякого верующего. Таким образом, на завершающем этапе становления исследуемого религиозного движения лидеры хасидов не менее их предшественников стали заинтересованными в поддержании порядка, основой которого был священный Закон.

Кратко подытоживая все вышесказанное, следует отметить, что учение хасидов, касающиеся ритуальной практики, умело сочетало в себе положения традиционного раввинского и мистического иудаизма, пользующиеся авторитетом в еврейском обществе. Это сыграло решающую роль в деле быстрого и успешного распространения данного религиозного движения. В отличие от духовных наставников прежних времен, лидеры хасидов превозносили в своей проповеди служение посредством эмоционального переживания и мистического созерцания. Столь почитаемые ранее интеллектуальность и обширные знания становились теперь ценностями второго плана. Такое положение вещей благоприятствовало популярности нового учения у широких масс простонародья и способствовало укреплению власти элиты нового типа – цадиков.

Глава 4. Развитие хасидами раввинского учения о некультовых аспектах богослужения и его использование для обоснования полномочий лидеров нового типа

4.1. Учение хасидов о роли душевных качеств (миддот) в богослужении

Проповеди основоположников хасидизма посвящены главным образом теме богослужения, осуществляемого посредством надлежащим образом направленных устремлений души и разума, не регламентированных предписаниями священного закона. Количество наставлений, непосредственно касающихся данной проблематики, не идет ни в какое сравнение с теми, которые ориентированы на культовые аспекты духовной практики. Такое положение вещей обязывает исследователей уделять особое внимание анализу исторической роли концепций вышеуказанного типа в деле становления и развития движения хасидов.

Разработка некультовых аспектов святого служения характерна для всех религий, и иудаизм никоим образом не является в данном случае исключением. Тем ни менее в текстах талмудического корпуса во главу угла ставится изучение Торы и соблюдение заповедей. В дальнейшем, в средние века, намечается тенденция пересмотра прежней стратегии богослужения. Сообщество еврейских философов этого периода придерживалось мнения, что надлежащие отношения с Творцом невозможны без постижения природы божества и установленного им миропорядка. Соответственно исследование фундаментальных вопросов бытия является самоценным аспектом служения, не уступающим по своему значению культовому. Некоторые радикальные последователи данных воззрений полагали для себя не обязательным строгое соблюдение предписаний ритуального характера [311, с. 357–399].

Концептуальная разработка мистиками некультовых аспектов служения была куда более обстоятельной и разнообразной, чем у философов. Согласно воззрениям знатоков тайного учения, все силы человеческой души связаны с

сущностями мира горнего. Потому любое их проявление оказывает заметное влияние на богочеловеческие отношения и на судьбу универсума. Такое положение вещей обязывает разрабатывать духовную практику, направляющую устремления верующего в надлежащее русло. Вследствие этого мистиками были созданы многочисленные произведения, посвященные главным образом именно некультовым аспектам богослужения. Данное направление деятельности последователей тайного учения профессор Идель назвал аномической практикой [531, с. 92–93]. Следует отметить, что со времен раннего средневековья и вплоть до середины XVIII ст. аномическое богослужение практиковалось малочисленными группами ученой элиты. Эта практика не оказывала существенного влияния на реалии общественной жизни.

Ситуация радикальным образом изменилась с появлением хасидизма. Последователи Бешта в своих проповедях поясняли своим многочисленным последователям, что служение Всевышнему не ограничивается исполнением предписаний священного закона, сколь бы многочисленными и всеохватывающими они ни были. Святой цели должны быть подчинены все помыслы и устремления души истинно благочестивого человека. Вследствие вышеуказанной дидактической деятельности наставников, в сообществе хасидов утвердилась система ценностей, существенно отличная от той, которая господствовала в еврейском обществе ранее. В сфере социальной организации эти изменения реализовались посредством признания авторитета лидеров нового типа. Безграничная власть цадика над своими последователями основывалась на его умении правильно организовать свою жизнь таким образом, чтобы всякое событие происходящее с ним, являлось инструментом святого служения.

Целью настоящей главы является исследование основных положений учения хасидов, касающихся вышеуказанной концепции духовной практики, и ее роли в обосновании всеобъемлющей власти цадииков над своими последователями, роли, не имеющей прецедентов в еврейской истории

прежних времен. Данные концепции рассматриваются в контексте исторического развития еврейской религиозной мысли.

В произведениях каббалистов средних веков существенное внимание уделяется обсуждению роли человеческих качеств в деле богослужения. Их позиция при этом существенным образом отличалась от той, которой придерживались признанные раввинские авторитеты, ориентирующиеся, главным образом, на тексты талмудического корпуса. Талмудисты, продолжая библейские традиции, вели речь о Боге, ведающем обо всех тайнах души человеческой и воздающем каждому не только за дела его, но также и за намеренья.

Мистики переосмысливали по-новому этот аспект богочеловеческих отношений. Они полагали, что качества образуют стабильную структуру человеческой души, изоморфную божественной плероме. Элементы этих структур взаимосвязаны и наделены одинаковыми именами. Всякое движение качеств человеческой души активизирует соответствующие им сущности мира божественного. Знание об этом позволяет подвижнику служить своему Создателю наилучшим образом, благотворным для всего сущего. Данный аспект каббалистической мысли подробно рассмотрен в трудах Г. Шолема [311, с. 111, 454], И. Тишби [761, с. 131–219], М. Идея [531, с. 77–88], Б. Зак [699, с. 53–85] и других известных исследователей. Но при этом никто из них не уделил существенного внимания развитию вышеуказанных идей в произведениях основоположников хасидизма. Правда Ш. Дубнов [389, с. 45–55], М. Бубер [365] и Э. Эткес [417] обращались к теме роли душевных качеств в богослужении хасидов. Но они их рассматривали в ракурсе традиционной раввинской дидактики, но не с точки зрения связей с учениями мистиков.

Исследованию темы развития хасидами идей средневековой мистики о душевных качествах посвящен настоящий параграф.

Виднейшим разработчиком темы мистической силы душевных качеств человека в сообществе хасидских авторов XVIII в. был сын р. Дов Бера

Магида из Межирича, р. Авраам Малах (ангел). Большая часть его произведения «Хесед ле-Авраам» (Милосердие Авраама) посвящена обстоятельному описанию условий пребывания человека в мире горнем. Странствия цадика в божественном мире, согласно воззрениям р. Авраама, ограничиваются главным образом уровнями, на которых располагаются 7 нижних сфирот. Следующая за ними по возрастающей сфера *Бина* (разумение) остается недостижимой, хотя наиболее выдающиеся праведники приближались к ней, и до полного постижения им не доставало лишь малости [43, с. 15]. Попытки цадиков подняться выше чреватых их полным разрывом с миром дольным, что, как уже отмечалось выше, наш автор рассматривал как крайне нежелательный результат духовной практики. Во избежание этого р. Авраам призывает праведных сосредоточиться на деяниях, обеспечивающих мистическое общение с Создателем посредством нижних сфирот: Милосердие и Любовь (Хесед), Справедливость, Могущество и Страх Божий (Дин), Великолепие и Сострадание (Тиферет), Вечность, Прославление и Победа (Нецах), Величие (Год), Основа (Йасод), Царство (Малхут). Последние он сопоставляет с основными душевными качествами, имеющими сходные названия [43, с. 17–19].

Согласно Аврааму Малаху, микрокосм представляет собой сочетание постигаемых сущностей мира божества и соответствующих им сущностей, конституирующих душу человека [43, с. 66]. Существующая между ними взаимосвязь позволяет осуществлять предлагаемую сыном Магида духовную практику. Целью ее является вознесение душевных качеств и связанных с ними божественных разумов к высшему первоисточнику. Достигается это либо посредством экстатической молитвы, либо посредством смирения верующего перед Создателем, т. е. признание того, что сам он – ничто, и все его достоинства принадлежат Создателю. Только Его всеблагого стоит восхвалять. Обретение такого состояния сознания р. Авраам называет *покорением миддот* (душевных качеств). В дальнейшем для удобства описания мы будем пользоваться термином *мида*, имея в виду, что он

означает одновременно и свойства человеческого характера, и 7 нижних сущностей проявленного божества. Р. Авраам иногда говорит о семи миддот, а иногда о шести [43, с. 50, 77]; здесь он опирается на традиционное представление каббалистов о том, что Малхут олицетворяет страх Божий, господство которого над вышестоящими сфирот является первостепенной задачей духовной практики [43, с. 80]. Подчинение миддот цадиком было необходимым условием для осуществления возложенной на цадика миссии посредничества между Создателем и творением [43, с. 39]. Обособленность от Господа порождается представлением о себе как о первоисточнике собственных качеств. Полное отречение от своих достоинств позволяет праведнику преумножить божественное присутствие в мире дольнем. При этом 7 миддот, пребывающие на всех уровнях мироздания, обращаются в сосуды, принимающие высшую благодать. «Цадик властвует над всеми мирами. Ибо все миры состоят из семи миддот, но они (миддот) ни в коей мере не принадлежат ему (цадику). Именно поэтому сказал царь Давид: «Твои, Господь, Могущество, и Слава, и Победа, и Великолепие, и все, что на небе и на земле, Твое, Господи, Царство» (Пар.1. 29:11), ибо все эти 7 достоинств (миддот) принадлежат одной лишь славе Божьей. Будучи таковым, он (цадик) приводит божество в 7 миддот. И когда открывается божество в 7-ми миддот, тогда «перед ним идет огонь и вокруг сжигает врагов его» (Пс. 97:3). Смысл этого стиха в том, что покрывала тьмы (клипот), материализующие и облачающие божество, опадают» [43, с. 40].

Воззрения р. Авраама в данном случае схожи с распространенным в трудах основоположников хасидизма учением, согласно которому для обретения единения с Создателем и преумножения вследствие этого благодати Божьей в творении, необходимо полное отречение от собственной индивидуальности. Такое состояние называется в хасидских текстах *эйн* (букв. *нет*). Достигнув его, человек полностью сливается с первичным всеобъемлющим божественным светом и становится проводником этого света в мир индивидуальных сущностей. Подобно прочим последователям

Бешта, р. Авраам утверждает, что цадик обращается в *эйн* [43, с. 61, 67]. Он также говорит о том, что праведник выполняет миссию посредника, обращаясь в *гейолий*, т. е. первичную точку, праматерию, лишенную каких бы то ни было собственных свойств [43, с. 61, 63]. Покорение миддот обеспечивает, по мнению р. Авраама, восхождение праведного в мир горний и его единение с божеством. При этом случаи, когда какое-либо из душевных качеств вышло из-под контроля, что привело в свою очередь к обособлению цадика, также являются необходимыми для осуществления его миссии. Благодаря этому частицы божественного света, плененные низменными страстями, обретают освобождение. «Иногда нисходит цадик со ступени своей дабы вознести искры света Божьего, как сказано в Писании: «семь раз падет цадик и встанет» (Пр. 24:16). Понимать это следует так: во всех своих семи качествах (миддот) падет цадик и вновь встанет. Все это ради того, чтобы вознести их» [43, с. 47].

Цели покорения миддот посвящается вся жизнь праведного. Во имя ее осуществления он должен непрестанно размышлять о собственном ничтожестве и оглашать его в своих речениях. Такого рода самовоспитание, рекомендованное средневековой дидактической литературой, в данном случае становится мистической техникой, обеспечивающей приумножение Божьей милости в тварном мире. В проповедуемой р. Авраамом духовной практике наибольшее внимание уделяется деяниям, которые связаны с вознесением речи человека к высшему первоисточнику. Это происходит в первую очередь во время молитвы и чтения/обсуждения Торы. «Цадиком называется «все», ибо благодаря ему открывается Господь миру деяний, миру материи. Об этом говорит Писание: «Милость Его на все деяния его» (Пс. 145:9). Им возносится речь, которая суть Царство (Малхут), ибо он приводит постижение Господа во все миры... Каким же образом возносит он речь? Происходит это так. Когда провозглашает он слова Торы и молитвы, связанные с каким-либо качеством (мида), со страхом и любовью, тогда эта мида поднимается к корню ее» [43, с. 28, 42, 46].

Наряду с вышеуказанным способом вознесения душевных качеств, существенную роль в данном деле играют также будничные речения. Единый конституирующий принцип миддот, пронизывающий всю Вселенную, позволяет подвижнику извлекать из любого разговора заключенную в нем святость, пусть даже он посвящен самой недостойной из возможных тем. «В низменных разговорах о делах греховных присутствуют падшие в среду сил зла (клипу) проявления семи святых качеств (миддот). Цадик посредством смирения всех миддот перед Господом возносит к Нему все те миддот, которые пребывают на нижайших ступенях мироздания» [43, с. 27].

Суждения Авраама Малаха во многом схожи с теми, которые приводятся в собраниях наставлений его отца р. Дов Бера из Межирича. Согласно воззрениям Магида, единение человека с Создателем зависит от того, в какой мере сын Адама в состоянии умалить себя. Чем более он отрекается от собственных достоинств и воспринимает себя как ничто, тем более Господь умалит Себя и становится доступным для человека [63, с. 94]. Моисей удостоился столь высокого призвания в силу того, что он был скромнее всех прочих людей [63, с. 156]. Обоженья удостоится тот из людей, кто будет в глазах своих как бы вовсе не существующим [63, с.102]. Человеку должно помнить, что все его качества (миддот) от Бога. Но, в отличие от своего сына, р. Дов Бер наряду с проповедью духовной практики полного самоотречения считал возможным осуществлять служение также и путем освобождения миддот. Созерцая свои душевные качества и наслаждаясь ими в полной мере, правоверный постепенно утверждает в мысли, что они лишь тени соответствующих им сущностей божественной плеромы. Посредством такого рода рассуждений человек возносится в мир горний и обретает единство с Богом [63, с. 6].

В данном случае подвижник поначалу любит свои душевные качества и не спешит отречься от них, что постоянно советует р. Авраам Малах. Магид уверял своих последователей, что обоженье может быть

достигнуто путем обретения совершенства какого-либо из своих духовных качеств (миддот). Авраам добился успеха благодаря своему милосердию, Исаак – справедливости и т. д. [63, с. 52]. В поучениях р. Авраама данной технике не уделяется существенного внимания. Ее осуществление требует, по крайней мере на время, отказаться от полного самоотречения, что не соответствовало воззрениям сына Магида из Межирича. Следует признать, что духовная практика, рекомендуемая р. Авраамом, содержалась в учении его отца как частный случай. Магид из Межирича стремился предложить верующим широкий путь, предлагающий различные варианты действий, соответствующие различным состояниям души человека. В одном случае он призывал людей к полному самоотречению, в другом, напротив, к некоторому раскрепощению их естественных влечений. Призывы к сосредоточению всех своих сил на экстатической молитве он дополнял наставлением об умиротворенном интеллектуальном созерцании. Наличие определенных методологических и теологических противоречий между предлагаемыми техниками Магида из Межирича в принципе не смущало.

Р. Авраам Малах, напротив, создавал стройное последовательное учение. Покорение миддот было его незыблемой основой. Баланс между интеллектуальной и эмоциональной составляющими служения был установлен раз и навсегда. Посредничество между Создателем и творением возлагалось исключительно на цадика, человека, подчинившего свои склонности воле Господа.

Помимо значимости миддот в деле вознесения человека в мир горний, важной составляющей хасидской проповеди являются также рассуждения об их роли в установлении надлежащего общественного порядка. Так, например, р. Леви Ицхак из Бердичева, говоря о природе царской власти, отмечает: «О Егуде после его рождения Лея сказала: «Теперь-то я благословлю Господа» (Быт. 29:35). Рахель когда родила Иосифа, сказала: «Господь дал мне другого сына» (Быт. 30:25). Благодаря этому стали Егуда и

Иосиф царями, ибо всем известно, что когда цадик благословляет нас, [то] и всевозможные блага и милости даруются нам небесами. Вследствие этого он воцаряет над нами Господа, и таким образом проявляется *качество царства [божьего]* (мидат га-малхут). Таким образом он служит Господу посредством качества *царства* и низводит блага также и от *царства*, что является *благодатью воцарения (шефа мэлуха)*. Потому Егуда и стал царем, ибо в момент когда он родился, Лея совершала служение посредством качества царства – тем, что воцарила Господа над ним» [98 с.41]. В произведениях каббалистов царством (малхут) называли одну из сфирот конституирующих умопостигаемое божество. Она осуществляет связь между высшими слоями плеромы и миром дольным, вследствие чего единение с ней многократно упоминается в описаниях различных духовных практик. В приведенном нами фрагменте основное внимание уделяется влиянию сферы малхут на практические и метафизические аспекты устройства власти. По мнению Бердичевского реббе, цадик, апеллируя к надлежащей сфере, не только определяет, кому быть царем, но также обеспечивает актуализацию самой идеи царства в мире людей.

Рассмотренные нами материалы убедительно свидетельствуют как об исключительной важности для хасидов суждений о служении человека Создателю посредством душевных качеств, так и о многообразии интерпретаций данной темы последователями Бешта. В поучениях лидеров рассматриваемого нами религиозно-мистического движения высказывания о первостепенном значении миддот в деле единения верующего с Творцом и поддержания гармонии в плероме, сочетаются с суждениями о второстепенной, посреднической роли этих качеств. Их дидактические наставления, требующие безмерного нравственного совершенства, мирно сосуществуют с воззрениями о возможности использования миддот для достижения намеченных целей с помощью тайных мистических техник, непосредственно с этикой не связанных. Наличные материалы исключают возможность постулирования доминирующей системы ценностей у хасидов,

по крайней мере, когда речь заходит о данной теме. Остается не до конца ясным, должно ли праведному посвятить свои усилия главным образом медитации, ориентированной на буквы сакральных текстов, или вполне достаточно смирения, признающего собственные совершенства ничтожными. Значимым ли является само провозглашение царства божьего на земле, или надлежит непрестанно отстраняться от всего предметного, погружаясь в созерцание божественного всеединства? Все вышеперечисленные опции предлагаются последователям рассматриваемого религиозного движения. По сути дела все они признаются ситуативно возможными. Успех хасидской проповеди по всей видимости кроется в ее открытости многим концепциям, что позволяет указать достойный путь людям различных способностей и ценностных приоритетов.

4.2. Веселье и радость в вероучении хасидов

В трудах ранних классиков исследования хасидизма, Ш. Дубнова и М. Бубера неоднократно отмечается, что одной из отличительных черт этого религиозного движения была проповедь служения Создателю в радости, а также жесткая критика аскетизма, пробуждающего в людях печаль. Данные аспекты учения последователей Бешта, популярные у простонародья, благоприятствовали успешному распространению хасидизма [365, с. 63–78; 389, с. 56–57].

Многие исследователи в дальнейшем воспринимали данную концепцию в качестве непреложной истины и непрестанно повторяли ее, когда речь заходила о веселье хасидов. В середине XX ст. А. Шахет посвятил исследованию данного вопроса специальную статью. В ней, главным образом, речь шла о выявлении первоисточников хасидского учения в произведениях средневековых каббалистов [750, с. 30–43]. Но системного анализа роли веселья в проповедях Бешта и его последователей проведено не

было. Рассмотрению этой проблемы посвящается настоящий раздел предлагаемого диссертационного исследования.

Согласно воззрениям авторов Зогаара, Господу присуща способность смеяться и радоваться. Веселье является одной из тех сил, которые побуждают божество творить и совершенствовать созданное [586, с. 81]. Смех является одной из основ, определяющих саму сущность божественного суда, поддерживающего порядок и гармонию во Вселенной. В качестве символа сферы божественного суда в произведениях каббалистов XIII в. выступает патриарх Исаак, буквальное значение имени которого на иврите – «он смеется», что позволяет Зогаару утверждать вышесказанное. Известный каббалист XVI в. р. Исраэль Саруг отмечал, что веселье играло определяющую роль в деле создания священного писания: «Когда Господь играл сам с собой, то есть веселился и забавлялся, как это делает человек, тогда из среды веселья (митох га-симха) была Господом создана Тора» [88, с. 3а].

Столь исключительная значимость веселья в бытии определяла его важнейшую роль в деле богослужения. Зогаар называет жрецов иерусалимского храма шутами царя мира (бдихей де-малка) [586, с. 82, 84]. Поскольку каббалисты XVI-XVIII в. почитали Зогаар безмерно, они не обделяли вниманием тему веселья в святом служении. Р. Моше Кордоверо учил: «Всякая заповедь, предписывающая деяние, требует веселья» [142, с.33b]. Его ученик р. Элиягу де Видас писал: «Должно пробуждать свое сердце радостью, ибо Шехина не пребывает на том, кто в печали» [70, с. 92а]. Подобных примеров можно привести великое множество [750, с. 31–40]. Следует отметить также и тот факт, что зачастую рассуждения о пользе веселья содержали критику аскетизма, приводящего душу в унынье.

Таким образом, в данном отношении хасиды вовсе не были пионерами. Они попросту следовали уже давно существующей традиции. Но, разумеется, восприятие всякой традиции, тем или иным течением еврейской мистики

имело свою специфику. Поэтому вопрос о роли веселья в структуре вероучения хасидов требует специального исследования.

Распространенный стереотип хасида являет собой образ человека беспечного, беззаботного, всегда веселого, изрядно пьющего и свято верующего, что именно такой стиль жизни более всего соответствует еврейскому благочестию и помогает преодолеть все возможные трудности. Подтверждение истинности такого положения вещей нетрудно найти, наблюдая за жизнью хасидских общин в наши дни, или же читая многочисленные свидетельства прежних времен, начиная с самых первых дней истории хасидизма. Поверхностное знакомство с данной темой наводит на мысль об упрощении Бештом и его последователями элитарного учения каббалистов о роли веселья в богослужении, низведении его до уровня понимания невежественного простонародья. Невозможно отрицать, что призывы к преумножению радости в повседневной жизни и служении Создателю, в свое время благоприятствовали успешному распространению нового религиозного движения. Но философия веселья основоположников хасидизма никоим образом не была простой и общедоступной, а выяснение ее роли в их «теологии» все еще требует дальнейших исследований.

Согласно воззрениям последователей Бешта, мир был сотворен благодаря веселью. «Во время, когда царь пребывает в великой радости и веселье, может войти к нему тот, кто не достоин являться перед ним обычно. И также рабы его, когда они радостны, величие царя и страх перед ним не знакомы им. Разумеется, страх и стыд перед царем для них существуют, но они не проявляются открыто и не кажут себя, ибо радость покрывает их. Теперь скажем о том, что все происходящее имеет свой корень. Сказано: « Да пребудет слава господня вовеки и да возрадуется Господь деяниям своим» (Пс. 104:31). Поясним это. Представляется истинным, что мир не является славой господней, ибо Он, благословенный, бесконечен и беспределен. Все меры в сравнении с ним ничто. Известно также, что бытие миров осуществилось благодаря тому, что Он ограничил сам себя (цимцем) и

оставил величие свое беспредельное. Ограничил себя и создал миры. Причина этого самоограничения и того, что он оставил величие свое, заключалась в том, что узрел Он деяния праведных (цадиким) и то наслаждение, которое Он получит от них» [63, с. 141–142].

Радуюсь будущим добрым делам праведников, Вседержитель, отринув свое предвечное величие, ограничивает себя и нисходит в созданный им мир. Местом пребывания Господа в этом мире является скиния завета (огель га-моед), которая символизирует души праведных, всегда пребывающих в веселье и радости [69, с. 8b]. Веселье праведных, согласно воззрениям основоположников хасидизма, существенно отличается от того, которому предается простонародье.

«Скажем притчу о царе, единственный сын которого был уведен в плен, самый тяжкий из всех возможных. Прошло много времени, и явилась надежда выкупить его и вернуть его отцу. Через многие срока и лета прибыло ему письмо царя, отца его, дабы не отчаивался он, что может быть забыт он царской милостью в волчьем сборище, ибо все еще протянута рука, дабы возвратить его отцу посредством множества усилий военных и мирных. И немедленно возрадовался царский сын великой радостью, не взирая на то, что послание было тайным, и нельзя было ему радоваться открыто. Что же он сделал? Пошел с жителями того города в дом вина или иное торговое место, и они веселятся от вина весельем материальным, а он радуется посланию отца» [214, с. 331a]. Радость истинного подвижника, именуемого царским сыном, может выражаться в поведении подобном поступкам прочих людей. Он может пить вино, петь песни и выглядеть заурядным весельчаком. Но его веселье по сути своей является духовным актом, мотивированным связью с Создателем. Оно не имеет ничего общего с обыденной бытовой радостью окружающих. Последняя необходима лишь как фон, как защитная оболочка, позволяющая совершенному не скрывать свои чувства и не стесняться их.

Истолкование р.Элимелехом из Лежайска особой значимости радости и веселья праведного существенно отличается от рассмотренного

нами ранее поучения ученика Бешта р.Якова Йосефа из Полонного. «Царь Давид, да пребудет с ним мир, сказал: «Свет сияет праведнику (цадика)»(Пс. 97:11). Это следует понимать так, что свет сияет у праведника, Святость и свет, пребывающие в нем, подобны посеву приносящему плоды. Своею святостью он вызывает пробуждение благочестивого страха на весь мир и сеет свет и святость в людях. «И у прямых сердцем веселье» (там же), Этим он хотел сказать, что те, кто не только прямы сердцем обладают ступенью веселья, ибо люди веселятся вместе с ними видя их. Но они не могут сеять святой свет в других» [69, с. 14а]. Цадика связаны с первоисточником веселья в божественной плероме. Они низводят его в мир, подобно свету, и передают при встрече простым людям. Но, сколь бы ни была велика, сколь бы ни была духовна и свободна от какого бы то ни было намека на материальное радость чистых душою верующих, они не способны, подобно праведным, пробуждать ее в сердцах своих ближних, поскольку им неведомы пути мира горнего. Следует обратить внимание на то обстоятельство, что, в то время, как в рассказе Якова Йосефа цадик радуется вместе со всеми и ведет себя подобно им, слова р. Элимелеха вовсе не исключают того, что праведный, наделяя радостью других, сам не приобщается ко всеобщему веселью.

Рассмотренные нами суждения позволяют сделать первый набросок учения хасидов о веселье и радости. Радость создателя творит и поддерживает наш мир, а цадика, с ее помощью поддерживают связь с высшим первоисточником всего сущего. Но по-прежнему остается неясным вопрос о статусе веселья, о том месте, которое оно занимает в иерархии прочих путей коммуникации с божественной плеромой, предлагаемых Бештом и его последователями. Каждый из них хоть раз да называется первейшим, самым важным и незаменимым. Но обстоятельный анализ собраний хасидских проповедей нередко развеивает подобный пафос. Рассмотрим в качестве примера следующее поучение р. Леви Ицхак из Бердичева.

«Почему не сказано про Авраама, пребывавшего с ангелами, что он устроил пир, подобно тому, как сказано про Лота: «и сделал пир для них», также про трапезу Эстер сказано «пир вина» (Эстер 7:8). Суть в том, что когда цадик ест со злодеем, благодаря этому он возносит злодея, и это первооснова радости, ибо цадик возносит искры [божественного света]. Пир же означает радость. Когда ели ангелы у Лота, который не был праведником (цадиком), они вознесли святую искру, что пребывала в Лоте. Благодаря трапезе была выведена из него душа мессии, пришедшая к нам от Рут. И выходит, что было там вознесение искр, а это суть радость. Потому написано пир, что означает веселье/радость (симха). И также благодаря пиру, что сделала Эстер, пришло спасенье к Израилю. Потому и тут написано пир. Но когда ели ангелы у Авраама, не было там вознесения искр, ибо Авраам не нуждался в вознесении с помощью ангелов. Потому не написано там пир, обозначающий веселье» [97, с. 23].

Истинный праведник в веселье не нуждается. Оно лишь средство мистического воздействия на несовершенных. Сходным образом описывает данную ситуацию также р. Элимелех из Лижайска [69, 20b].

Разумеется, в поучениях Бешта и его последователей оценка роли веселья зачастую отличается от той, которую мы рассмотрели в приведенных выше примерах, да и упомянутые авторы не были в суждениях по интересующему нас вопросу в достаточной мере последовательны.

Но бесспорным является тот факт, что оценка роли веселья в деле богослужения была в хасидских кругах весьма неоднозначной. Для дальнейшего прояснения вопроса о его статусе нам необходимо освежить в памяти некоторые аспекты иерархии божественной плеромы. Высшие ее слои образуют сфирот, воплощающие предвечную волю и интеллект. Далее следуют семь сфирот, соположенных дням творения. Они конституируют действующее мужское и женское начало божества. Этот нижний слой плеромы динамичен, и гармония в нем, символически обозначаемая как единение Господа и Шехины Его, зависит от человеческих усилий. Верхний

слой плеромы стабилен. Необходимость вознесения верующих туда и далее к самой божественной бесконечности (эйн соф) обосновывается необходимостью приобщения к высшему совершенству. Учение хасидов, как это уже отмечалось ранее, содержит описание различных путей на вершины мира горнего, нисходя с которых подвижник наделяет семь сфирот и творение дарами идеального предвечного света. Что же касается веселья, то оно, как правило, не упоминается в числе этих путей и рассматривается в контексте взаимодействия с нижним регионом плеромы. Характерным примером в данном случае является следующее поучение р. Эфраима Судилковского. «Вся суть свадьбы и все приготовления и надобности свадьбы заключаются в увеселении жениха и невесты. ...Есть некоторые люди, которые желают есть и идти в след за удовольствиями и отбрасывают самое главное. Но у мудреца глаза его в голове его. Он созерцает и действует всегда ради единения жениха и невесты, что суть единение Святого, да будет он благословен, и Шехины Его. Потому он отбрасывает все наслаждения мира сего за спину свою» [140, с. 117].

В нижней структуре плеромы еврейская мистика выделяет два региона. Один представляет собой сферу суда, что ассоциируется не только со справедливостью и порядком, но также с непреклонностью и карой. В качестве его символа, как мы уже отмечали, выступает Иссак. Другой является воплощением чистого милосердия и всепрощения. Он, как правило, именуется Авраамом. Оба региона по-своему важны, но в идеале суд, называемый также левой рукой древа сфирот, должен пребывать в подчинении у милосердия (десницы). Во имя поддержания такого положения вещей трудились мистики многих поколений. В учении хасидов веселье часто ассоциируется со сферой суда, что соответствовало некоторым авторитетным суждениям теософской каббалы.

«В этом смысл стиха писания «Авраам имя сына его Ицхак. Пришел он в этот мир, ибо была радость великая в приходе его. И потому ступенью Ицхака был страх, ибо пришел он из-за радости. А корень радости огонь.

Огонь же суть страх» [97, с. 26]. Данное высказывание Леви Ицхака из Бердичева четко определяет метафизический статус веселья/радости. Огонь всепожирающий и страх традиционно обозначают сферу суда в еврейской мистике.

Наряду с подобного рода теологическими определениями связи веселья с судом божьим, хасидские авторы уделяют внимание также и историческому осмыслению такого положения вещей. «Ицхак суть намек на изгнание (Галут), ибо его имя составляют буквы слов конец живого (кец хай). Ибо мы гнушаемся (кецим) жизнью в этом горьком Галуте и говорит нам Шехина «всякий слышащий». Этим она хочет сказать: «кто услышит меня, дабы держаться за меня и святость мою, может придти к смеху и радости и ликованию святому даже в этом горьком Галуте» [69, с. 9b]. В Галуте евреи пребывают под властью сферы суда. Но благодаря помощи, исходящей от Шехины, верующие способны в это не легкое время поддерживать нормальное отношение с этой властью посредством веселья и радостного настроения.

В отличие от вышеупомянутых авторов, ученик р Нахмана из Брацлава Натан Штернгарц напрямую увязывает веселье со сферой милосердия божественной плеромы. «Ибо первооснова веселья/радости нисходит от ступени милосердия (хесед) каковая суть ступень облачения царства» [151, с. 95]. «Ты возвеселил его радостью лика Твоего. Ибо царь уповает на Господа, и в высшем милосердии (хесед эльйон) не усомнится (Пс. 21:7-8). «В высшем милосердии» именно ступени услаждения высшего, каковое суть высшее милосердие которое очень высоко. Благодаря ему удостоиваемся мы ступени «Ты возвеселил его радостью лика Твоего»» [151, с.28]. В другом месте р. Натан подчеркивает, что со сферой суда связаны именно грусть и уныние [151, с.120].

В свете вышесказанного достойным упоминания является тот факт, что р. Леви Ицхак причисляет веселье к тем силам, которые способны приблизить человека к высшим слоям плеромы. «Качество радости не

постоянно, ибо она качество, принимаемое от того, кто вызвал радость. Но мудрость ее постоянна. В этом суть сказанного «Мудрость оживляет хозяина своего» (Экл. 7:12). Ведь слово мысль (махшава) состоит из тех же букв, что и выражение в радости (бесимха). Мысль она первая и постоянная. И когда человек достигает истинного самоотречения (ба ле-эйн) и прилепляется к источнику жизни. Тогда изливается на него жизненная сила. Тогда приходит он в мир перемены (олам тмура) и возносит его к Господину всего, дабы все прилепилось к Господу Благословенному, живому и сущему вечно. В этом тайна сказанного «И да будет он и замена его да будет святыней» (Лев. 27:10)» [151, с.125]. Радость в данном случае рассматривается в качестве силы, пробуждающей мысль. Житейский опыт подкрепляется мистическим истолкованием сходства букв в слове *мысль* и выражении *в радости*. Но сама по себе радость не ведет к слиянию с высшим первоисточником. Она служит лишь вспомогательным элементом. Кратковременным импульсом, позволяющим войти в мир предвечной мудрости. Правда, в речениях приведенных ранее бердичевский ребе связывал радость с имеющей несравнимо более низкий статус сферой суда, но подобного рода противоречия в хасидских проповедях не редкость.

До сих пор мы рассматривали изречения последователей Бешта, определяющие положение веселья в иерархии божественной плеромы.

Но хасиды умели сочетать иерархическое мировидение с пантеистическим. Последнее означает, что Бог пребывает не где-то в горних высях, а напротив – наполняет собою сотворенный мир, присутствуя во всех его явлениях. Это учение ориентирует верующего не столько на восхождение на высоты, сколько на прорыв оболочки окружающего мира, скрывающей от его глаз высший источник всего сущего. Направленность экстаза трансформируется из «вертикальной» в «горизонтальную». Рассмотрение этого аспекта мировоззрения основоположников хасидизма чрезвычайно важно для выяснения их отношения к веселью

Тема радости заповеди, открывающей человеку истинную беспредельность его бытия, т.е. бесконечность божества, проявляющуюся в творении, играет важную роль в поучениях Леви Ицхака из Бердичева. ««Радостью возрадуюсь Господу» (Ис.61:10). Существует радость служения Творцу, благословен он, и есть еще радость собственная, от того, что служение Господу доставляет веселье. На это намекает стих писания: «Радостью» – есть у меня радость, что «возрадуюсь Господу». Суть намека заключается в том, что «всякому наслаждающемуся субботой, дано будет ему наследие безграничное» [187, с. 118а]. Ибо тот, кто радуется себя служением Господу, имеет радость также от того, что служение Господу ему в радость. Есть еще тут радость от радости, что радуется себя радостью служения Господу. И есть еще радость от радости. И так до бесконечности (эйн соф). Потому «дано будет ему наследие безграничное»» [97, с. 216].

Согласно воззрениям р. Якова Йосефа из Полонного, полноценная коммуникация с Создателем, сошедшим в мир дольний требует, согласно воззрениям основоположников хасидизма, гармонии материального и духовного в самом человеке, являющемся первоосновой всех аспектов творения. Той силой, благодаря которой эта нелегкая задача может быть выполнена, силой, примиряющей извечно противоборствующие начала, является радость. «Знай, что существуют материя и форма и они суть две противоположности. Когда одна восстает, другая падает...И существует смена времен. Есть время господства материи в часы занятий, посвященных делам телесным, как-то: еда, питье, совокупление и тому подобное. И есть времена, когда господствует форма в часы молитвы и занятия Торой. Время наслаждения для одного из этих начал есть время страдания для другого. Это называется притеснениями, ибо одно притеснение для другого. Об этом сказано «Из притеснения воззвал я к Господу» (Пс. 118:5). Но время, когда оба они равны в наслаждении, суть время избранное, как сказано «И было, когда играл музыкант была на нем рука господня»(Цар. 4 3:15). Ибо во время радости формы полной радостью, также и для материи радость будет

полной... После того, как материя соединилась в радости с формой, обретается наибольшая полнота» [214, 145a].

Принесение единения с Господом в веселии из сфер заоблачных на грешную землю позволило Леви Ицхаку говорить о превосходстве временной человеческой радости над вечной божественной. «Когда Израиль правит миром является большая радость, ибо она непостоянна, а то, что не постоянно, преумножает радость. Не так это когда Господь благословенный правит миром. Он живет вечно и существует непрестанно. Но постоянное наслаждение наслаждением быть не может. Потому радость от этого не столь велика» [97, с. 110]. Таким образом, главным инструментом священнодействия провозглашается естественная живая психологическая радость, отличная от того специфического состояния, которое присуще отрешившемуся от всего подвижнику.

Впрочем, и в данном случае основоположники хасидизма не были последовательны. Собрание их наставлений «Завещание рабби Исраэля Баал Шем Това» (Цваат га-Рибш)» содержит следующее высказывание: «Будь в радости всегда. Человеку должно думать и верить полной верой, что Шехина пребывает рядом и хранит его. Что сам он непрестанно смотрит на Господа, благословенно имя Его, и Творец, благословенно имя Его, смотрит на него» [194, с.22]. Перманентная радость доставлять истинного наслаждения не может, как справедливо отмечалось выше. Соответственно тезис о том, что не в ее власти даровать верующему ту истинную близость к Создателю, которая в условиях материального существования всегда кратковременна, в данном случае отрицается.

Проведенные нами исследования показали, что основоположники хасидизма проповедовали учение о богоугодном веселье в контексте двух концепций миропорядка. В иерархической схеме, предполагающей удаленность божества от мира земного, оно играло роль второстепенной вспомогательной силы, позволяющей человеку подняться не далее средних

слоев плеромы. Роль веселья в данном случае несопоставима с той, которую играют молитва, изучение Торы или интеллектуальное созерцание.

Куда более существенными были позиции веселья в сфере суждений, описывающих дольний мир в качестве местопребывания божества. При таком положении вещей веселье признавалось одной из ведущих сил, обеспечивающих коммуникацию человека как с проявленными сущностями плеромы, так и с сокрытой предвечной беспредельностью (эйн соф). Подобное сочетание двух метафизически несогласованных позиций характерно для хасидской мысли в целом. Принципиально важным для нашего исследования является также то обстоятельство, что даже в случаях, когда речь идет об исключительно важной роли веселья в служении Создателю, речь тем ни менее не заходит о состоянии экстаза, сопровождающегося полным самозабвением и растворением в божестве, характерном для молитвы, изучения Торы и некоторых других практик.

В радости человек общается с Господом лицом к лицу, сохраняя свою идентичность. Такое положение вещей не преуменьшает значение веселья. Оно лишь свидетельствует о том, что состояние экстатического самозабвения не рассматривалось творцами хасидизма в качестве необходимого условия святого служения высшего качества. Достижения верующих могут быть сколь угодно большими и при его отсутствии.

4.3. Роль практики единения имен божьих в вероучении хасидов

Учение средневековой мистики о ехуде – соединении верующими воедино различных аспектов проявленного божества – стало одной из первооснов духовной практики хасидизма. Тем ни менее, исследователи заинтересовались ей относительно недавно. Р.Вакс посвятил несколько работ описанию техники ехуда в будничной речи [773, с. 143–164]. Ц. Койфман представила обстоятельный анализ хасидского служения Богу в будничных делах, сопровождающийся обстоятельным описанием практики ехуда [816, с. 143–350]. Тем не менее, никто из исследователей не уделил внимание

вопросу о месте ехуда в общей структуре хасидской духовной практики. Относится ли он к группе техник предстояния перед Богом или, напротив, самозабвенного мистического экстаза? Выяснению этого вопроса посвящается настоящий раздел данной главы диссертационного исследования.

Согласно воззрениям каббалистов средних веков, божество являет себя сотворенному миру в виде обособленных сущностей-атрибутов, олицетворяющих его совершенства: мудрость, разумение, милосердие, справедливость и др. Такое самораскрытие облегчает коммуникацию с Создателем для существ тварного мира. В то же время людям надлежит не забывать о единстве Предвечного и стремиться всеми силами своими вернуть доступные им проявления божества к первоначальному единству. Результат деятельности верующего, служащий достижению вышеозначенной цели, в произведениях мистиков называется ехуд (единение). Сакральная геометрия различных актов ехуда имела либо горизонтальную, либо вертикальную направленность. Горизонтальная апеллировала к представлению об иерархии сфирот в виде трех соединяющихся в верхней точке линий, из которых только средняя является прямой, а правая и левая - ломанными. Правая являет безмерное милосердие, левая - строгий суд. Разобщение их грозит бедой нижестоящим мирам, ибо силы ответственные за наказание, удалившись от средоточия всепрощения способны на необузданную жестокость. Во избежание катастроф следует осуществлять единение всех трех линий, сводя между собой тем самым все сфирот, пребывающие на одном уровне в иерархии плеромы. Вертикальная версия, напротив, заключалась в единении выше и ниже стоящих атрибутов божества. Чаще всего, в данном случае, речь при этом идет о воссоединении Святого, да будет Он благословен (Кадош Барух Гу), и его шехины. Шехина суть последняя из 10 первоосновных сфирот олицетворяющая женское начало божества. Кадош Барух Гу- сфира тиферет, а также группа из 6 сфирот, образующих среднее звено плеромы. Они манифестируют Бога проявленного

в качестве царя сотворенного им мира. Единство этих проявлений божества, описываемой как возобновляющийся брак царя, с его суженной сулит многие блага миру и избранному народу. Поэтому заботиться об этом надлежит непрестанно [320, с. 82–91; 481, с. 45–70; 761, с. 265–268]. Средством для достижения вышеозначенной цели могло стать всякое богоугодное деяние, при условии, если оно совершается с надлежащей интенцией. Великий цфатский XVI ст. каббалист р.Моше Кордоверо учил, что пред совершением всякой заповеди следует говорить «во имя единства Кадош Барух Гу и шехины его» [699, с. 22]. Но акт ехуда не ограничивался, согласно Кордоверо, сферой заповедей. ««На всех путях твоих познай его» (Прит. 3:6). Даже в делах мира сего да будет каввана человека обращена к ехуду высшему. Если строит он дом, то пусть говорит при этом : «Вот дом, он суть шехина²⁸ и я строю дом, что является украшением шехины. Когда я поселюсь в нем, а я суть человек (Адам), тогда тиферет пребудет в малхуте²⁹. Если покупаешь жене одежду скажи «Это украшения шехины». Если целуешь сына ее да будет в кавване твоей это поцелуем хохмой теферет» [144, с. 51; См. также об этом 699, с. 100].

Младший современник Кордоверо р. Исаак Лурия Ашкенази также утверждал, что всякое деяние истинно благочестивых должно служить делу ехуда. Согласно его воззрениям, акт единения следует совершать не только наяву, но и во сне. «Даже во время сна служит человек творцу в тайне сказанного: «На всех путях твоих познай Его». Потому да будет каввана человека, что он сам ступень мужского начала малого лика (зеир анпина)³⁰, на который наслал дремоту тот, из которого он проистекает (га-маациль), и уснул он. Тайна сна заключается в том что его оставляют силы разума (мохин)... Оставляя его они входят в голову женского начала (нуква) зеир анпина. Благодаря этому оно выстраивается в тайне «И изъял Господь

²⁸ Шехина на иврите буквально означает проживание или поселение.

²⁹ Малхут (царство) одно из имен Шехины в каббале. В произведениях Кордоверо малхут означает проявление Шехины в мире дольном.

³⁰ В произведениях лурианской школы зеир анпином называют группу 6-ти сфирот, расположенных между группой этих сущностей, образующих высший разум (хохма, бина, даат), и женским началом в божестве (Шехина).

ребро»...Потому, на самом деле, должно человеку дольнему иметь каввану, что дух его и душа его восходят из него, и он поднимает их в начале ночи в тайне женских вод³¹ к нукве зеин анпина во имя необходимости ее. Чтобы смогла она после того, в то самое мгновение страданий роженицы поднять женские воды к супругу своему, зеир анпину, начавшему соединяться с ней в полночь» [202, с. 120].

Следует отметить, что в произведениях лурианской школы достигла наивысшей ступени развития элитарная практика ехуда, основанная на соответствии групп сфирот, образующих лики проявленного божества парцуфим и различных численных значений неизреченного четырехбуквенного имени. Эти числа получаются путем различного наполнения, то есть росписи в словарном виде букв йуд, гей, вав, гей образующих неизреченное имя. Так, например, при росписи *йуд* как йуд вав дает, *гей* как гей йуд, *вав* как вав йуд вав и второго *гей* как гей йуд мы получаем число 72. Используя другие буквы в качестве наполнителей, мы получаем численные значения - 63 и 52. Мысленно связывая парцуфим с численно соответствующими им написаниями имени, подвижник осуществляет ехуд во всякий, пригодный для этого момент своей жизни [493, 64–98].

Вышеизложенные поучения каббалистов в первоисточниках или пересказах были известны ученому сословию евреев Восточной Европы времен зарождения хасидизма.

Далее мы увидим, какого рода развитие они получили в хасидской среде. Основоположник хасидизма р. Исраэль Баал Шем Тов, согласно свидетельству его внука р. Эфраима Судилковского, о значении практики ехуда говорил следующее: «Получил я от господина моего, учителя моего, деда моего, да будет память его благословенна во имя жизни в мире будущем, наставление, что когда царство (малхут) пребывает не в единении с

³¹ Женские воды – наименование божественных сил, посредством которых сущности прибывающие на нижестоящей ступени сакральной иерархии воздействуют на вышестоящие [199, с. 150].

супругом своим от этого происходит все зло. Но когда мы соединяем малхут со Святым, да будет Он благословен, от этого приходят все блага и изливаются шефа, и заработок, и жизнь, и мир. Все ангелы обвинения исчезают. Обвинитель становится защитником, и ангел зла вынужден сказать амен» [140, с. 50].

Правда то, что лидеры хасидов бывают излишне красноречивы в речах, посвященных той или иной духовной практике. Каждую из них они называют первой и самой главной, от которой зависит все на свете. Но ехуда в их проповедях встречается столь часто, и сферы его применения столь разнообразны, что важность приведенного нами высказывания не вызывает сомнений. Согласно воззрениям Бешта и его последователей, единение Господа и Его Шехины действительно являлось необходимым условием обретения всех возможных благ. Существенным отличием хасидов от мистиков прежних времен, является их учение о достижении ехуда не только посредством изучения Торы и молитвы, но также и во время всякой будничной беседы [773, с. 149, 163]. «Слышал я от учителя моего, да пребывает он в жизни мира будущего, что есть единения как в говорении Торы и молитвы, так и в говорении с ближним на рынке. Это дает возможность вознести его в соответствии с его ступенью. Происходит это как посредством разговора о святом, так и разговора о будничном, ибо будничный разговор также содержит 22 буквы» [217, с. 602]. Инновация Бешта в данном случае увязывается со ставшим в последствии популярным в хасидских кругах представлением о буквах сакрального языка, как о чертогах, в которых происходит соединение души верующего с божеством. Именно так истолковывает природу ехуда р. Менахем-Мендел из Витебска.

«Во всякой молитве и благословении, в то время как человек начинает разуметь просьбу его, он пребывает в миддот милосердия и милости. Даже если при этом кавана его не направлена на само имя, а только на единение (ехуд) миров он при этом может совершить изменение исключительно в силу связи исходящей из понимания силы связи букв исходящих из сердца и

входящих в мысль» [111, с. 31]. Речь в данном случае идет о чудесном изменении порядка вещей в мироздании с помощью сосредоточения мысли верующего на связи между буквами в словах сакральных текстов. Данная связь восстанавливает гармонию в мире горнем и единит его с миром дольным. Правда, витебский реббе в данном случае говорит только о молитвах и благословениях. Но в этом не следует усматривать его принципиальное разногласие с основоположником хасидизма. Скорее всего, речь тут идет о рассмотрении практики молитвы в контексте учения о единении. В проповедях хасидов, посвященных практике ехуда, нередко вначале идет объяснение основанное на сакральном материале, а потом добавляется ремарка, распространяющая все сказанное также и на будничные беседы [См. об этом: 773, с. 143–164].

Решимость хасидов в деле привнесения сакрального в повседневное этим не ограничивалась. Они осмеливались утверждать, что практика ехудим возможна во время будничной беседы, которая ведется на любом языке народов мира [773, с. 160–163]. Согласно воззрениям одного из учеников Бешта р. Пинхаса из Кореца в языках иноверцев существуют специальные устоявшиеся формулировки позволяющие осуществить ехуд. «Ехуд имен йуд гей вав гей и Господь (Адонай) распространен во всех языках. Так на языке православных (яван) говорят «Пан Бог». Пан это Господь (адон). Также на немецком языке «Гер Гот» – Гер это Господь» [154, с. 180]. Такого рода расширения сферы применения практики ехуда естественным образом сочетались в вероучении хасидов с представлениями о том, что богоугодные единения может совершать всякий верующий в момент исполнения любой заповеди. Вследствие этого в кругах последователей Бешта широкое распространение получил обычай предварять действия, предписанные священным законом, словами «во имя ехуда Святого, да будет Он благословен и Его шехины» [797, с. 71–72].

Помимо единения речением хасиды учили также, что вообще всякое действие любого из верующих, сколь бы простым и будничным оно не

казалось, сопровождаемое надлежащими помыслами, ведет к осуществлению ехуда [710, с. 14–18; 763, с. 201–234; 816, с. 143–145]. То, что бытовало ранее лишь в узких кругах каббалистов, стало обычным делом для многочисленных сторонников хасидизма.

Но основоположники хасидизма не были последовательны в своем эгалитаризме.

В своих поучениях великий Магид из Межирича отмечает превосходство совершенных праведников над прочими верующим в деле осуществления ехуда. «Когда человек говорит, должно ему помышлять об указании на речь и голос и говорить со страхом и любовью... Это поясняет сказанное «три книги открываются в новый год» [185, с.16b]. Язык определяет значение слова книга (сефер) – как речь, сипур (рассказ) цадиков, единственным стремлением которых является осуществление ехуда мира речи и мира мысли. Они тотчас записываются в списки живых, поскольку они тотчас прилепляются к бытию живыми. Средние, устремление которых сочетает осуществление ехуда и исполнение их желаний Господом, пребывают в ожидании до судного дня, когда открывается мир мысли и всякая мысль возносится. Тогда осуществляется помысел их» [63, с. 53–54].

Превосходство цадиков над простолюдинами в данном случае объясняется их нравственным совершенством. Праведные помышляют лишь о богоугодном деле единения мысли и речи. Простые люди не столь бескорыстны и потому не могут отрешиться от собственных желаний в столь ответственный момент. Суждение р. Дов Бер из Межирича не отрицает идеи изначальной избранности совершенных, но его формулировка допускает прочтение, призывающее всех освободиться от тщетного себялюбия и приобщиться к кругу цадиков, осуществляющих ехуд наилучшим образом. Позиция Магида выглядит весьма демократической в сравнении с часто встречающимися в хасидских произведениях описаниями практики ехуда, которые отнюдь не являются общедоступными.

Так согласно воззрениям р. Авраам Егoшуа Гешель из Апатова, любые совершенства человека оказываются бесполезными в великом деле ехуда без помощи богоизбранного посредника. «Желанием родоначальников колен Израиля, народа Господа, было соединить и связать все святые качества господни (миддот) с корнями душ их. Объединить их в ехуде и сочетании едином, в тайне единого, с Шехиной святою тайною царства (малхут). И в этом заключается смысл стиха о том, что пошли они пасти (лирот) - от слова дружба (реут) и сочетание. Слово «стада» - намек на ехуды святые, как известно нам из предания каббалы. Шли они на святое служение пасти и сочетать стада Отца их небесного ехудами святыми ступенью корней душ их, каковые суть двенадцать сочетаний имени йуд гей вав гей, как это было сказано выше. «В Шхем (бешхем)» - аббревиатура слов «Благословенно имя слава царства Его (барух шем кавод малхуто) - тайна царства святого. Тут становятся ясными слова мидраша и комментария Раши, что пошли они пасти самих себя (др. вариант – пасти сущность свою). Как уже было сказано, единственным стремлением их было соединить и связать ступени их и корни душ их святых с царствованием святым. Благодаря этому приумножатся и преувеличатся всякое веселье, и благословение доброе, и сияния высшие для всех миров. Но первоосновой связи и ехудов миддот святых является мида Йосефа цадика оживляющего миры. Он суть основа и корень ехуда и сочетания и связи всего... Без миды этой невозможно сделать ни одного ехуда и связи миддот. Если бы не было с ними миды Йосефа цадика не могли бы они сделать святые ехуды к которым устемилась мысль и каввана их» [46, с. 34]. Мида Йосефа это сфера йасод, которая осуществляет связь всего древа атрибутов проявляющего себя божества с Шехиной. Зачастую в произведениях каббалистов она называется также цадиком. Из сказанного следует, что никакие позитивные, качества, даже те которыми обладали прародители колен Израиля, люди выдающиеся, как никто в мире близкие Создателю, не смогут обеспечить ехуда без помощи цадика, человека имеющего доступ к особой силе мира горнего, ответственной за

всеединство. Налицо непреодолимое метафизическое превосходство пастыря над своей паствой. Согласно воззрениям р. Аврагама Егoшуа, предвечная любовь Создателя к своему избранному народу может реализоваться только благодаря акту ехуда, совершаемого праведным. «Любовь Израиля связывается с любовью Господа Благословенного, и обе они превращаются в одну, ибо тот, кто любит Господа благословенного, любит также Израиль – народ Его. Об этом сказано в Торе : «Люби ближнего как себя самого» (Лев. 19:18) и «Люби Господа Бога твоего» (Втор 6: 5). ... Цадик соединяет (меяхед) и связывает обе любви эти одну с другой. Ибо все стремление, и вожделение, и желание его в том, чтобы развеселить Творца, благословен Он, благословенно имя Его, и доставить удовольствие Создателю» [46, с.16].

Р. Элимелех из Лежайска увязывает с посредничеством цадика ехуд всякого простолюдина, осуществляемый в богоугодном речении. «И пришел Моисей и призвал старейшин (Исх. 19:7) И ответил весь народ(там же:8) И вернул Моисей слова народа (там же)... Слова эти следует объяснить таким образом: Цадик говорит в святости с цадиками, и речение его действует и делает ехуд в высших мирах. Не так это, когда он говорит с простыми людьми, когда слово его известно всем, включая цадиков преумножающих доброе. По этому сказано: «И пришел Моисей и призвал старейшин», «Предъявил он им все слова» и не взывал ко всему Израилю, говоря со всеми вместе, ибо намереньем Моисея, мир да пребудет с ним, было совершить и сделать ехуд великий в слове своем к старейшинам. Не мог он совершить и сделать ехуд этот в слове ко всему народу вместе с ним и потому призвал одних лишь старейшин... «Посредством простолюдинов можно сделать ехуд истинный в мирах высших. Не удивляйся такому положению вещей чудному в глазах твоих: «как же это возможно, что ехуд будет посредством простых из народа подобно тому, как он осуществляется посредством старейшин?». Не удивляйся! Благодаря тому, что верят в тебя, благодаря этому сделают ехуд великий». Когда услышал Моисей слова эти от Господа Благословенного, тогда «Пересказал Моисей слова народа господу»

(Исх.19:9) После того как услышал, что посредством простолюдинов также делается ехуд истинный» [67, с. 42].

В суждениях, рассмотренных нами ранее, речь шла о возможности всякого верующего во всяком высказывании осуществить ехуд. Не исключено, что в некоторых случаях посредническая роль цадика молчаливо подразумевалась, и они, тем самым, формально не противоречили мнению р. Элимелиха. Но, во всяком случае, не следуют забывать, что хасидское учение распространялось главным образом посредством проповедей, а не путем системного изучения завершенных собраний наставлений. Сказанное осмысливалось аудиторией в меру собственных представлений об истинном положении вещей. Лишь меньшинство пребывало вблизи особы цадика длительное время и имело возможность ознакомиться со всеми подробностями его воззрений. Поэтому невозможно было избежать ситуации, когда в обиходе наличествовало по меньшей мере два типа понимания практики ехуда. Демократическое и элитарное толкования сакрального единения посредством речений сосуществовали друг с другом. Определенный порядок в деле осуществления этой духовной практики, судя по всему, был наведен в более поздний период истории хасидизма, когда значительная часть верующих так или иначе распределилась между дворами цадиков, а у каждой из династий лидеров оформилась собственная версия учения.

Как явствует из сказанного выше, практика ехуда в вероучении раннего хасидизма охватывает все стороны жизни верующего. Ее сакральная геометрия существенным образом отличается от той, которая описывается в наставлениях о молитве. Во время молитвы мироздание, да и само божество, является в виде многоступенчатой иерархической структуры, лестницы, по которой предстоит взойти. Вожденная цель где-то высоко и далеко. В ехуде, напротив, божество пребывает рядом, и коммуникация с ним есть результат надлежащим образом направленных сил души здесь и сейчас. Хасиды, в отличие от каббалистов прежних времен, учили, что ехуд можно

совершить даже в простом будничном разговоре на любом языке. Это существенным образом расширяло сферу его применения и теоретически позволяло не прибегать к классической практике мистического экстаза, поскольку и так возникало невероятно много возможностей заниматься ехудом.

Но, что существенно для нашего исследования, основоположники хасидизма и в данном случае твердо держались принципа сочетания. Одна и та же практика осуществлялась как во время предстояния перед Творцом человека, осознающего свою обособленность, так и в состоянии самозабвенного мистического экстаза.

4.4. Роль разума в духовной практике раннего хасидизма

В существующих на сегодняшний день исследованиях хасидизма роль разума в богослужении рассматривалась главным образом в качестве вспомогательного фактора для той или иной мистической техники. Так в работах М. Иделя [531, с. 66, 86–87; 532, с. 164–165] и Б. Зак [695, с. 229–246] обстоятельно освещен вопрос суждений Бешта и его последователей относительно функции сознания верующего во время медитативной молитвы. Р. Вакс касается данной темы, анализируя практику единения имен божьих [773, с. 147–150], а Ц. Койфман в блестящей работе, посвященной хасидскому учению о служении Создателю в повседневной жизни [564, с. 170–176]. Концепция использования разума в качестве основного средства служения Создателю и связанное с ней учение о путях обретения интеллектуального совершенства до сих пор исследовались в научных работах, посвященных лишь одному из направлений в хасидизме, именуемому ХаБаД, славившемуся особым культом мудрости [403, с. 143–175; 591, с. 64–100]. Исключением из данного правила, да и то с определенными оговорками, следует признать статью Г. Шолема [734, с. 351–360]. В ней анализируются мнения последователей Бешта относительно первоисточника человеческого разума. Богослуженная роль интеллекта при

этом Шолемом не рассматривается, хотя он и приводит цитаты, затрагивающие эту тему.

Целью настоящего параграфа является выявление основных положений хасидского учения о роли разума в деле богослужения, а также путей обретения интеллектуального совершенства, рекомендованных лидерами рассматриваемого нами религиозного движения.

В период Мишны и Талмуда культ мудрости становится одним из центральных положений иудаизма. Мастера толкования священного писания и раввинского предания почитались превыше пророков и священников Иерусалимского храма [772, с. 514–517]. Те, кто, согласно мнению наставников, достиг надлежащего уровня понимания Торы, удостоивались чести называться мудрецом (хахам, рабби), что давало право не только по своему толковать основы вероучения, но также вершить суд и контролировать деятельность общинного руководства [445, с. 230; 571, с. 145–147]. В то время бытовало мнение, что законы, одобренные советом мудрецов, Создатель поддерживает даже в том случае, когда они противоречили его личному мнению [180, с. 59b]. Даже законный брак, заключенный перед Богом много лет назад, учителя Торы могли объявить реально не существующим, на том основании, что всякое бракосочетание совершается в соответствии с мнением мудрецов [182, с. 33a]. Такое положение вещей создавало благоприятные условия для распространения воззрений, отводящих разуму исключительно важную роль в деле служения Творцу.

В средние века, благодаря обстоятельному знакомству еврейской интеллектуальной элиты с произведениями греческих философов данная тенденция получила дальнейшее развитие. Большинство мыслителей того времени пребывало под влиянием либо неоплатоников либо перипатетиков. Неоплатоники полагали, что из великого непостижимого единого посредством эманации последовательно образуются мировой разум и душа, а уже из нее все многообразие сущего. Душа человека непосредственно

связана со всеми сущностями высшей эманации, что дает потомкам Адама возможность посредством ее созерцания и совершения богоугодных деяний обрести силу и мудрость вселенского разума. Согласно мнению последователей Аристотеля, наиболее совершенными сущностями сотворенного универсума являются обособленные разумы. Низшая ступень в их иерархии принадлежит активному разуму, в котором пребывают все формы действующие в материальном мире. Она считалась в принципе достижимой для человека. Самый влиятельный еврейский философ средних веков р.Моше Бен Маймон (Маймонид, Рамбам) сделал концепцию активного интеллекта одним из центральных пунктов своего учения. Согласно его воззрениям, интеллектуальное совершенство является необходимым условием обретения дара пророчества [271, с. 293–303; 804, с. 275–281]. Благодаря ему праотцы еврейского народа на протяжении всей своей жизни ни на мгновение не утрачивали связь с Создателем [138, с. 403–405]. Единение с активным разумом является сверхзадачей для всякого верующего, хотя достигнуть его удастся не многим избранным. Достижение это требует от человека изучить основные положения естественных наук, философии и путей трактовки Торы, а также обогатить их собственными творческими разработками [271, с. 303–310]. Учение Маймонида, не взирая на сопротивление авторитетных консерваторов, стало популярным в кругах еврейских интеллектуалов Европы, Северной Африки и Ближнего Востока. Оно сыграли существенную роль в деле формирования каббалы [525, с. 31–34; 531, с. 263–264].

Часть последователей этого направления, господствовавшего в средневековой еврейской мистике, признавала верными провозглашенные Рамбамом цели, но при этом существенным образом пересматривала рекомендуемые им средства [525, с. 54–89]. Наиболее ярким представителем этой группы является р. Авраам Абулафия, активная деятельность которого приходится на 80-90-е годы XIII в. Его произведения содержат многочисленные описания медитативных упражнений, которые

закключаются в созерцании и комбинировании букв имен божьих, а также в произнесении этих имен и молитв в определенном дыхательном ритме, сопровождающемся специальными телодвижениями. Эта духовная практика ведет подвижника к достижению ступени активного интеллекта, обретению пророческого дара и единению с самим Создателем [см. об этом: 524; 526; 531]. Предлагаемый путь, конечно, не был легким, но бесспорно куда менее громоздким и длинным, чем тот, о котором говорил Рамбам. Среди мистиков, близких по своим воззрениям к Абулафии, бытовало также мнение, что стремление верующего обрести единение с Господом посредством своего разума вызывает ответное движение высшего разума навстречу человеческому [531, с. 188–189].

Многие каббалисты, в отличии от тех, о которых мы говорили ранее, решительно отвергали учение Маймонида, считали его вредным и даже еретическим [525, с. 35–54]. В своих объяснениях существующего миропорядка и обосновании смысла соблюдения многочисленных заповедей иудаизма они стремились избежать прямых философских аллюзий. Свои суждения они излагали загадочным символическим языком, во многом схожим с тем, которым пользовались повествователи мифов [311, с. 261–305; 531, с. 172–188]. Тем не менее исследователи отмечают существенное влияние на этих мистиков идей неоплатоников, а также, в меньшей степени, перипатетиков [531, с. 159, 262; 761, с. 387]. Наиболее авторитетным произведением данного направления принято считать Сефер Зогар (Книга Сияния). В этом произведении заметное внимание уделяется коммуникации человека с высшими сфирот хохма (мудрость) и бина (разумение), образующих высший божественный разум. Бина, согласно одному из высказываний, состоит из семи частей соответствующих семи органам головы человека. Подобный изоморфизм делает принципиально возможной непосредственную связь между земным и небесным интеллектами. В тоже время 7 следующих в иерархическом порядке вслед за биной соответствуют 7-ми основным частям человеческого тела [229, с. 117a]. Такой порядок

вещей позволяет человеку благодаря сочетанию добрых деяний речений и помыслов поддерживать гармонию в божественной плероме, в чем и состоит высший смысл служения Создателю. Недостатки в деятельности хотя бы одного из вышеназванных элементов нанесут тяжкий удар по всей системе.

Эти суждения были подробнейшим образом разъяснены и философски истолкованы в трудах выдающего мистика XVI ст. р. Моше Кордоверо [701, с. 221–242]. Во многом благодаря известности и авторитетности его произведений они получили широкое распространение в текстах ведущих раввинских дидактиков Восточной Европы XVI-XVII вв. [642, с. 269–280; 646, с. 82–104]. Интересно отметить, что, согласно мнению Кордоверо, Адам должен был служить Господу одними лишь помыслами, и только грехопадение вынудило сочетать их с деяниями и речениями [701, с. 226].

Младший современник р. Моше Кордоверо, р. Исаак Лурия создал учение, существенным образом усложнившее описание плеромы. Одним из важнейших событий динамической жизни божества он и его последователи считали процессы нисхождения и ухода высших мозгов (сфирот хохма и бина). Когда они нисходят, в проявленном божестве устанавливается гармония силы и разума. Это состояние называется величием (гадлут). В случае разрыва наступает состояние малости (ктанут), чреватое бедствиями для сотворенного мира [639, с. 171–210]. Существование гармонии в плероме зависит главным образом от человека. Для выполнения своей исключительно важной миссии ему необходимо в момент декламации молитв и надлежащих священных текстов четко осознавать, какие сущности плеромы кроются за произнесенными словами. Если при этом правоверный всем своим существом устремлен к цели восстановления гармонии в божестве, то его желание осуществится [311, с. 342–345; 547, с. 52–59]. Но успеха добьется лишь тот, кто достиг совершенства в деяниях, помыслах и душевной чистоте. Такое идеальное состояние не может поддерживаться даже лучшими из лучших в течении всей жизни. Счастливые моменты его обретения называются гадлутом и сопровождается нисхождением *мозгов*, высшего

разума проистекающего от сфирот хохма и бина. Человеческий гадлут, таким образом, изоморфен идеальному положению вещей в плероме.

До сих пор в нашем обзоре речь шла о метафизическом обосновании богослужбных актов, совершаемых посредством разума или при его активном участии. В его завершение следует сказать несколько слов о магическом аспекте деяний такого рода. Согласно воззрениям многих арабских и еврейских мыслителей средних веков, единение с высшим божественным разумом позволяет совершать любые чудеса в этом мире, поскольку этот разум управляет движением форм, принимаемых материей [670, с. 323–361]. Характерным примером высказываний такого рода являются следующие поучения Йосефа ибн Каспии: «Разум человека способен воздействовать на все существующее в природе. У нас нет сомнений в том, что Моше (Моисей), учитель наш, достиг этой высшей цели. Это доказывают деяния его. Ибо он действовал посредством ветра, и вообще первоэлементы воздуха и воды действовали в соответствии с его желанием» [224, с. 3], «Целью разума человеческого, достигнутой Моисеем учителем нашим, является совершенство души пророка... ибо Моисей совершал посредством 4-х [первоэлементов] по желанию своему дела невозможные для обычного человека» [223, с. 126–127].

Все перечисленные выше суждения о роли разума в богослужении содержались в произведениях, хорошо известных основоположникам хасидизма [532, с. 9–13; 534, с. 395–397].

Перейдем к рассмотрению вопроса о том, каким образом они развивали данную тему в своем учении. Наиболее многочисленны в раннехасидских произведениях призывы непрестанно помышлять о Создателе на всех путях своих и во всех делах своих. Даже пред отходом ко сну надлежит подумать о том, что «идут мозги мои к Господу, да будет Он благословен, и обретут силу для служения Ему» [194, с. 28]. В такого рода наставлениях речь идет не только о средстве, обеспечивающем служение Господу надлежащим образом, но также и о цели такого служения. Только истинно верующий человек

способен на протяжении всей своей жизни строго придерживаться этого правила. Он самим своим существованием радуется Владыку Небесного, подобно любящему сыну, веселящему сердце отца своего.

Такого рода наставления были многочисленны в средневековой дидактической литературе и в восточно-европейской раввинской письменности XVI–XVIII вв. [642, с. 11–96]. В них самих по себе не было ничего специфически хасидского. Несравненно больший интерес для нашего исследования представляет их рассмотрение не в качестве цели, а в качестве средства, к которому мы обратимся в дальнейшем.

Характерными для хасидских поучений являются призывы к духовным достижениям, которые заключаются либо в переживании определенного мистического опыта, либо в обретении неких сверхъестественных возможностей. Рассуждения о разуме не были в данном отношении исключением. «Принять иго царствия небесного означает служить Господу Благословенному сердцем пламенным и мозгами близкими тем, которые соответствуют ступени пророчества при совлечении материального покрывала» [97, с. 177]. Достижение состояния совершенной отрешенности от собственной телесности и окружающего материального мира рассматривалось раннехасидскими авторами в качестве одного из необходимых условий богоугодного служения. В приведенном высказывании р. Леви Ицхака из Бердичева это состояние увязывается с обретением разума подобного пророческому. Данная тема играет важную роль в учении упомянутого нами ранее средневекового мистика Авраама Абулафии, рукописи произведений которого были известны в кругах еврейской интеллектуальной элиты Восточной Европы XVIII в.

Абулафия неустанно утверждал, что верующие, живущие в постбиблейские времена, могут достичь ступени пророчества, и что служение Господу пророков превосходит всякое другое. Путеводителем для пророка во всех его деяниях служит совершенный разум [408, с. 463–496; 531, с. 67–69; 646, с. 55–82; 727, с. 210–227; 765, с. 802–803]. Как уже

отмечалось выше, Абулафия считал, что посредством разума человек способен обрести мистическое единство с создателем.

Круг хасидских авторов, к которому принадлежал Бердичевский ребе, по всей видимости придерживался сходных воззрений. Это в частности подтверждает следующее высказывание его учителя р. Дов Бера Магида из Межирича: «Кто подобен народу твоему Израилю, народу одному» (Цар. 1. 7:23). Когда они [евреи] прилепляются к Нему [Господу] Благословенному, образуют таким образом совершенное единство ибо восходят выше всякого числа, и число само оказывается в их руках... В их руках время, с которым они могут делать, что хотят, ибо они превыше времени. Он прилеплен к нам, но мы собственными силами препятствуем проявлению этого. Об этом сказано: «Возвратитесь ко Мне, и Я возвращусь к вам» (Малах. 3:7). Он Благословенный пребывает в мысли. Поэтому когда человек думает о глупостях, Господь отвергает его. «И не мог Моисей войти в скинию» (Исх. 26:33) – разум не может пребывать в человеке. «Ибо пребывало на нем облако» – ибо тьма пребывает в нем» [62, с. 8].

М. Идель полагает, что в данном изречении речь идет о высшей форме единения между богом и человеком *unio mistika*, а не о простом установлении связи между двумя отдельными сущностями [531, с. 66]. Достигается оно посредством разума, который может быть утрачен вследствие неверного образа мысли.

В приведенном высказывании, кроме всего прочего, говорится о власти надлежащим образом мыслящего человека над временем, что свидетельствует о серьезном интересе Магида из Межирича не только к теософскому, но, так же и к магическому аспекту деяний разума. Характерным примером того, сколь радикальные воззрения относительно магических возможностей интеллекта бытовали в окружении р. Дов Бера, является следующее высказывание р. Леви Ицхака из Бердичева: «Тому, кто служит Господу Благословенному посредством мозгов великих (мохин дегадлут), повинуются все миры, и он низводит *шефу* во все миры. И когда

Господь, да будет Он благословен, постановляет нечто, он [человек тот] в состоянии отменить это постановление, изменить решение высшего суда, заменить мучения на благоволение...³² И если, Боже упаси, кому-либо придет в голову сказать, что Господь, да будет Он благословен, как бы страдает от того, что Его победили, знай, что все наоборот. Ему это доставляет великую радость. Как сказано у мудрецов наших: «Что сделал Господь, узнав об этом? Улыбнулся и сказал: «победили меня дети мои» [180, с. 59b]» [97, с. 95].

Признавая власть разума над всем сущим, раннехасидские авторы естественным образом признавали также и то, что человек с его помощью способен решать все свои насущные жизненные проблемы мистическим образом, невзирая на неблагоприятные обстоятельства, порожденные неумолимыми законами природы. «До того, как Израилю была дарована Тора, они прибывали под властью созвездий. Но после дарования Торы нет больше созвездия у Израиля. Ибо благодаря Торе освободились евреи от власти звезд. Ибо Тора это мудрость, а «Мудрость откуда происходит (мэейн тимца)» (Иов 28:12) Следовательно, мудрость происходит из места называемого *эйн* (ничто). Следовательно, тот, кто прилепляется к Торе, притягивает блага, исходящие из места называемого *эйн*. И оттуда низошли все блага и дары для Израиля, там претерпели изменения все пути природы и там сотворены были все чудеса, благодаря которым, например, расступилось Красное море. Вышесказанное касается и обеспечения человека всем необходимым. Если он прилепится к *эйн*, изменится его злая судьба на добрую и благословенную. Также преобразится и жизнь его, ибо сказано в писании: «Мудрость оживляет того, кто владеет ей» (Экл. 7:12). Она есть как бы сочетание трех в одном. Ибо порождение детей происходит посредством мозгов. Жизнь осуществляется посредством мозгов, поскольку, как было выше сказано, «Мудрость оживляет того, кто владеет ей». Также и

³² Игра слов. На иврите мучение *цара*, а благоволение *раца*. Одно слово преобразуется в другое простой перестановкой букв.

пропитание осуществляется посредством мозга, ибо размышляет человек о торговых делах своих, озабоченный своей прибылью, что порождает добрые плоды и дарует прибыль» [140, с. 10].

Автор данного высказывания, р. Эфраим Судилковский обращается к широко распространенной в теософской каббале концепции о возникновении мудрости (сфира хохма) из вышестоящей сфиры корона (кетер), именуемой также нет/ничто (эйн). Последняя называется так в силу того, что она является посредником между сокрытым, апофатическим божеством (эйн соф) и божеством атрибутируемым, в той или иной мере открытым для творения, являющим себя в виде древа сфирот [см. об этом: 761, с. 108–111]. Достигая уровня первоисточника мудрости человек с ее помощью получает власть над творением.

Соположение Торы с мудростью существовало в раввинской письменности с давних времен. Но, ставя между ними знак равенства, толкователи закона божьего, как правило, делали акцент на одном из двух ключевых слов. В данном случае выделенной является мудрость. В качестве ее производной выступает разум мира сего, ответственный за три основных составляющих благополучного человеческого существования: жизненную силу (здоровье, долголетие), рождение детей и успех в делах. Обретение мудрости идеально замыкает круг бытия верующего. Он угоден богу благодаря единению с Торой и достигает всех возможных жизненных успехов как естественным, так и при необходимости сверхъестественным способом.

На основании всего вышесказанного следует сделать вывод, что в суждениях, оценивающих значение совершенного разума в деле богослужения, хасиды опирались на широкий спектр концепций, содержащихся в средневековых мистических и философских произведениях, а также классических текстах периода Мишны и Талмуда. Согласно их воззрениям, благодаря совершенному интеллекту человек обретает милость в глазах Создателя, достигает мистического единения с Ним и удостоивается

магической власти над всем сущим. Каждое из этих достижений провозглашается целью первостепенной важности в том или ином корпусе еврейских религиозных текстов прежних времен, но последователи Бешта в данном случае стремятся избежать явно выраженных предпочтений. Они стараются по возможности охватить весь известный им материал по данной теме. Наиболее метко, по нашему мнению отношение хасидов к роли разума выражено в высказывании р. Менахема Мендела из Витебска: «Человек это малый храм, а мысль и мозг это святая святых» [111, с. 102]. Святая святых храма является тем местом, где разнообразные благочестивые устремления служить Господу обретают свою высшую реализацию. Ту же самую роль играет и разум.

Столь важная роль разума в деле богослужения обязывала основоположников хасидизма пояснить своим последователям, каким образом он обретается. Рассмотрим в качестве примера следующее высказывание: «Да будет помысел человеческий в выси, в высшем мире. И да прилепится он там, и да уверится он, что достиг желанья своего. Великое правило этого помысла состоит в том, что к нему надлежит обращаться, вставая с постели, и ходить с ним весь день. И, не допуская иных помыслов, вначале войти в мир деяния, затем воспарить помыслом выше и выше, в мир ангелов и колесниц, затем в мир творения и так продолжать до тех пор, пока не ощутишь мыслью, что воспарил очень высоко в мир эманации. Это суть то состояние, которое Зогар называет помыслом без деяния. Остерегайся, чтобы твой высокий помысел, пребывающий в высших мирах, не опускался ниже в падении своем... Сотвори подобие ограды, чтобы не опускался он. И тогда, когда он [человек] прилепился с такою силой, ибо пришла ему мысль вознестись в высшие миры, удостоивается он благословения, и подобно тому, как обычный человек ходит из комнаты в комнату, так он путешествует помыслами по высшим мирам. Необходимо, чтобы не было в доме том [где он предаётся созерцанию] ни одного человека. Ибо когда он желает

осуществить прилепление, даже щебет птиц может прекратить это, и также помысел другого может прекратить это» [62, с.135-136].

Приведенное поучение Магида из Межирича описывает медитативную технику вознесения человека в мир горний посредством помыслов. В тексте упоминается широко распространенная в средневековых мистических произведениях концепция 4-х уровней мироздания: мира деяния – материального космоса, мира формирования – средоточия ангелов, мира творения, где находится престол славы Божьей, и мира эманации – места пребывания сфирот. Но не следует забывать, что в произведениях Магида часто упоминается иная схема, согласно которой сущее подразделяется на три мира: мир мысли, мир речи и мир действия. Миром мысли он называет сфиру бина, представляющую развернутый структурированный божественный разум [63, с. 27, 269–270]. Именно ее он называет также и мозгами [63, с. 132]. С учетом этой терминологии проникновение мыслью в высшие миры должно означать, кроме всего прочего, приобщение к божественному разуму. А свободное перемещение там, подобно человеку, гуляющему по комнатам, подразумевает обретение мудрости. Правомерность этой интерпретации приведенного отрывка подтверждает тот факт, что в другом месте р. Дов Бер призывает своих последователей возносить свои помыслы к сфире бина, хотя при этом не описывает техники, с помощью которой этот результат может быть достигнут [63, с. 71–72].

Существенную роль в деле обретения верующим совершенного разума играет, по мнению основоположников хасидизма, изучение сакральных текстов, сопровождающееся пояснениями наставников. «Раввин, обучающий ученика и объясняющий ему во имя того, чтобы ученик мог выдержать и постичь широкий разум раввина, сжимает свой широкий разум в такие речения, которые ученик в состоянии выдержать...Подобное деяние называется крушением. В результате этого у ученика рождается новый разум, которого у него не было раньше» [63, с. 203]. «Когда слушает человек слова Торы, буквы, выходящие из уст говорящего, делают отпечаток в его мозгу,

так что и после того, как удалится [слово проповедника] от него, тем не менее остается отпечаток в его мозгу. Благодаря этому он способен принять новое слово. Удаление от него первого влечет за собой возможность принять второе. Это подобно наполненному сосуду. Если есть желание наполнить его во второй раз, вначале необходимо его опустошить. Также отпечаток, который остался, является сосудом способным принять новое слово, ибо если бы не оставалось отпечатка, не мог бы он принимать более. Ибо посредством отпечатка, образовавшегося ранее, очищается мозг, чтобы принять еще разума» [113, с. 103]. Оба приведенные высказывания отсылают нас к произведениям цфатских каббалистов XVI в., пользующихся авторитетом в хасидских кругах. В первом используется терминология, характерная для школы р. Исака Лурии. Согласно его учению, создание мира сопровождалось самосокращениями божества, освобождающего таким образом пространство для всего того, что будет сотворено. В образовавшуюся таким образом бездну устремились лучи божественного света, которые согласно замыслу должны были сосредоточиться в специально созданных для этого сосудах. Но сосуды не выдержали светового потока, и произошло крушение, в результате чего в мире появилось зло. Р. Дов Бер, как видно из сказанного, переводит данный сюжет в позитивное русло. Сжатый разум учителя проникает в интеллект ученика посредством речи и сокрушает его, порождая тем самым новый, более совершенный. Следует отметить, что в рассуждении, предшествующем процитированному отрывку, Магид из Межирича рассматривает драматические события, предшествующие возникновению универсума, также в позитивном свете [63, с. 201–202].

Второе приведенное нами высказывание, принадлежащее ученику р. Дов Бера р. Менахему Нохуму из Чернобыля, опирается на концепцию, играющую важную роль в учении цфатского каббалиста р. Моше Кордоверо. В соответствии с ней буквы, исходящие из уст достойных верующих, достигают плеромы и создают в ней отпечаток. Этот отпечаток в дальнейшем обеспечивает связь между человеком и божеством. Р. Менахем

Нохум, подобно прочим хасидским авторам [695, с. 236–237], применяет данную концепцию для объяснения интеллектуального роста ученика, слушающего наставления своего учителя.

В обоих рассмотренных нами случаях дело обретения учеником, слушающим своего наставника, более совершенного разума соплагается с процессами, обеспечивающими коммуникацию между божеством и универсумом. Оба события признаются изоморфными по форме и по существу.

Приобщение ученика к интеллекту мудреца, происходит, по мнению хасидов, не только путем непосредственного общения между ними, но также посредством чтения сакральных текстов, в которых упоминаются знатоки Торы прежних времен. «Человек учит талмуд и проходит место, где сказано: «Сказал р.Шимон». Слово Шимон есть жизненная сила этого таная³³, и также имя каждого человека есть жизненная сила этого человека, а имя Гавае (тетраграмматон) оживляет и связывает жизненную силу с мозгами. Закон, который говорит [мудрец], есть разум его, то есть мозги. Выходит, что когда учишься со страхом и любовью, то связываешь себя с р. Шимоном и учишься у него» [63, с. 26].

Приведенные нами высказывания, касающиеся усовершенствования интеллекта в процессе обучения, выявляют тенденцию, господствующую в учении основоположников хасидизма. Интеллектуальные достижения связываются с разнообразными факторами мистического характера, но при этом, как правило, игнорируются такие естественные механизмы как здоровое рассуждение, способность к убедительной аргументации, напряжение ума и т.д. Именно такие методы самоусовершенствования превозносились почитателями Рамбама, а также сторонниками традиционного раввинизма. Видимо в этих разногласиях кроется одна из существенных причин враждебного отношения к хасидам авторитетных раввинов. Многочисленные

³³ Танаями называли мудрецов упоминаемых в наиболее ранних и авторитетных текстах талмудического корпуса. Согласно традиции, мудрецы, живущие в последующих поколениях, не имели права опровергать утверждения танаев.

обвинения последователей Бешта в том, что они перестали учить Тору и не уважают ученых, как показывают современные исследования, не соответствуют действительности [532, с. 171–189; 642, с. 338–361; 789, с.56–69]. Но бесспорным является тот факт, что хасиды расходились с преобладающим в то время в еврейском обществе мнением относительно путей обретения мудрости, что не могло не вызвать раздражения поборников традиции.

Основоположники хасидизма неоднократно подчеркивали в своих проповедях, что разум может быть дарован человеку Богом в награду за угодные ему деяния. Такого рода поучения, в отличие от рассмотренных нами ранее, убеждали верующих, что вожденная цель может быть достигнута как бы сама собой, посредством действий, предназначенных на первый взгляд для достижения иной цели. Чаще всего речь об этом заходит в рассуждениях о смысле заповедей священного закона. «Всякий разум и мозги проистекают от жизненной силы Господа, да будет Он благословен, ибо Он изливает разум и жизненную силу на человека, дабы тот служил ему. ... В будние дни нисходящие жизненные силы сжаты и умалены, сокрыты во многих одеяниях. Но в субботу нисходящие жизненные силы велики и неограниченны, безо всяких сжатий. Они [жизненные силы] называются мозгами, ибо они суть мозги... Тогда не присуще мозгам никакое сжатие и стеснение. Одна только ширь. По этому говорят: «Тот, кто соблюдает три субботние трапезы, будет спасен от трех наказаний». Суть в том, что 3 трапезы - это три мозга,³⁴ нисходящие на человека, каждый в его время вместе с его трапезой» [113, с. 121].

О том, сколь высокой ступени единения разума человека с Создателем может добиться верующий посредством богоугодных деяний, повествуется в поучении, приведенном в самом начале первого опубликованного собрания изречений р. Дов Бера из Межирича «Магид дварав ле Яков» (Он возвестил

³⁴ Часть каббалистов придерживалась мнения, что божественный разум конституируют три а не две сферы, как полагало большинство авторитетных мистиков XIII в. Помимо хохмы (мудрости) и бины (розумения), появляется также *даат* (понимание, мнение).

слово свое Иакову). «Господь наслаждался деяниями цадигов и ограничил себя ограничением, называемым мудрость... Этим поясняется сказанное в писании: «Глаза Господа обращены к праведникам» (Пс. 34:16)». Пояснить это возможно таким образом. Сын, совершающий младенческие деяния свои, вовлекает разум отца в эти деяния. Также цадики создают для господа как бы образ разума своего, в результате чего он думает то, что они думают. Если они думают о любви, приводят они Господа в мир любви. В Зогаре сказано «Царь³⁵ заключен в футлярах (регитим)» в футлярах (регитей) мозгов... Пребывание Господа определяется тем, о чем он [цадик] думает. Глаз называется разумом, а разум в руках у цадигов» [63, с. 11–12]. Приведенный нами отрывок тематически связан с рассмотренными ранее высказываниями и в тоже время существенным образом расходится с ними. До сих пор, в рассуждениях о деяниях праведников, речь шла о возможности человека обрести, таким образом, совершенный разум. Их авторы пользуются выражениями великий разум (сехель гадоль) или величие мозгов (мохин де гадлут), которые в произведениях каббалистов обозначают состояние единения человеческого и божественного разума. Достигнув его, верующий обретает виденье истинного положения вещей, присущего предвечной мудрости. Что же касается последнего фрагмента, то он отображает обратную ситуацию. Божественный разум погружается в человеческий и следует во всем его предначертаниям. При этом речь не идет об обретении верующим некоего мистического озарения или ощущения причастности к высшей мудрости. Ситуация, при которой он продолжает мыслить и воспринимать мир так, как будто бы ничего не произошло, не исключена. Таким образом, хотя на первый взгляд та же самая цель достигнута тем же самым средством, сакральная векторность в данном случае иная. Теперь не человек вознесся к богу, но бог снизошел к человеку. Нетрудно заметить, что данное высказывание касается не только темы богоугодных деяний, но также и рассмотренной нами ранее темы обращения всех своих помыслов к

³⁵ Имеется в виду Господь.

Создателю. Этот призыв предшествует приведенной цитате. В ней самой латентно присутствует объяснение исключительной важности поддержания надлежащего умонастроения. В то же время нет достаточно веских оснований полагать, что изложенные в данном высказывании Магида идеи свидетельствуют о том, что он и его ученики не рассматривали возможности обретения человеком состояния интеллектуального просветления, и что все рассмотренные ранее изречения следует непременно перетолковать в свете этого нового виденья. Скорее следует отметить эклектичность подхода основоположников хасидизма к интересующему нас вопросу. Они позволяли себе сочетать в своем учении то, что иные более строгие мистические школы считали несовместимым.

В завершение настоящего исследования следует отметить факт существования у раннехасидских авторов высказываний, позволяющих предполагать нечаянное дарование совершенного разума свыше, независимо от собственных стараний верующего. Так например р. Эфраим Судилковский учил: «Божественное имя Элоким численно соответствует слову природа (тева) и оно суть мозги ктанута³⁶. Когда человек падает со ступени веры, он погружается в природу, Боже упаси. Но когда приходят мозги гадлута, он покидает все природное, и укрепляется вера в сердце его, ибо для каждой вещи существует обращенный к ней надзор Творца, благословен будет Он, и Он превыше земного пути. Намек на это содержится в словах писания: «Не Яков будет впредь твое имя» (Быт. 32:28) – пята низость³⁷, намекающая на мозги ктанута – «но Израиль» (там же) – намек на мозги гадлута. Ибо Израиль (исраэль) состоит из тех же букв, что и слова моя голова(ли рош)³⁸» [140, с. 76]. Мозги гадлута, как видно из сказанного, могут быть обретены в тот момент, когда человек утратил веру и стал во всем руководствоваться

³⁶Согласно распространенным в еврейской мистике воззрениям, имя Бога Элоким символизирует те силы плеромы, которые поддерживают естественный миропорядок.

³⁷ Используется игра слов обоснованная тем, что Слова Яков и пятка (экев) состоят из одних и тех же согласных и, соответственно, в тексте Торы пишутся одинаково.

³⁸ Слова Израиль (Исраэль) и моя голова (ли рош) на иврите состоят из одних и тех же букв. Согласно правилам раввинской герменевтики, это свидетельствует о том, что значение вышеназванных слов совпадает.

природной установкой, заслоняющей от него духовные первоосновы всего сущего. Их нисхождение обосновывается божественным надзором. Создатель не дает возможности правоверным уклониться от предназначенного им пути праведного. Схожие суждения встречаются в поучениях р.Дов Бера Магида из Межирича [63, с. 15,70,77].

Если подытожить все, сказанное выше, то следует отметить, что учение основоположников хасидизма о путях обретения совершенного разума впечатляет многообразием рекомендуемых средств и их технической простотой в сравнении с теми, которые доминировали в трудах классиков раввинской письменности прежних времен. Мудрецы Талмуда и их комментаторы средних веков практиковали головомные обсуждения сакральных текстов. Моше Бен Маймон, считал, что одного этого недостаточно. Надлежит также уделять время изучению философии и анализу истин всех известных на то время фундаментальных наук. Авраам Абулафия и его последователи предлагали для осуществления намеченной цели йогические дыхательные упражнения, сопровождающиеся произнесением имен божьих, а также длительное созерцание специальных комбинаций букв еврейского алфавита. Кордоверо сочетал путь экстатической молитвы с практикой системного философского осмысления содержания мистических текстов. Лурия и его ученики безмерно усложнили структурное описание божественной плеромы и требовали соотносить с символизирующими ее сущности именами всякое деяние праведного.

Хасиды тоже призывали своих последователей медитировать, но эта медитация, хотя и обязывала верующих пребывать в постоянной сосредоточенности и напряжении душевных сил, не основывалась ни на специальных дыхательных приемах, ни на обращенности на многознаковый объект, ни на гнозисе плеромы. Хасиды отнюдь не пренебрегали благотворным влиянием на совершенствование интеллекта изучения Торы.

Но секрет успеха не заключался ни в философской аналитике, ни в талмудической диалектике. Слушание речей наставника и декламация

текстов, подкрепленные пламенным желанием бескорыстно служить Создателю, полагались вполне достаточным. Вожденный результат обретения совершенного разума мог быть достигнут посредством богоугодных дел, совершаемых, в соответствии с традиционными толкованиями, вовсе не ради этой цели. Но он мог осуществиться также и вовсе нежданно-негаданно, в силу непостижимого благоволения небес. При этом, согласно воззрениям основоположников хасидизма, человеку в текущий момент истории возможно достичь всех совершенств пророка, обрести мистическое единение с Творцом наивысшего уровня и даже направлять Его деяния посредством разума в удобное для себя русло. Тем не менее, далеко не каждый человек способен достичь единения с Создателем высшего уровня, описанного последователями Бешта. Его реализация является уделом избранных, именуемых цадиками, которым надлежит возглавлять сообщество верующих.

4.5. Развитие хасидами раввинского учения о роли силы воображения в духовной практике

Согласно средневековой антропологии, воображение относится к числу наиболее важных сил души, обеспечивающих связь человека с миром и Создателем. Суждения о силе воображения в произведениях еврейских философов этого периода рассмотрены в работе А. Акермана [807, с. 99–115]. Что же касается учения мистиков о воображении, то пр. Э. Вольфсон посвятил ему обстоятельное исследование охватывающее период, начинающийся с эпохи Мишны и Талмуда и заканчивающийся концом XVII ст. [800]. М.Идель в своем исследовании техники медитации каббалистов особое внимание уделил созерцанию воображаемых изображений сущностей божественной плеромы, мысленно раскрашенных подвижником в разнообразные цвета [531, с. 119–127]. Все вышеуказанные труды ученых проясняют, как обстояло дело с данным вопросом в тех произведениях еврейских вероучителей, продолжателями которых являются хасиды. Что же

касается самого хасидизма, то созданные его основоположниками тексты до сих пор не удостоились обстоятельного рассмотрения в выделенном нами аспекте. Исключением в данном случае является исследование Ц. Марка, посвятившего отдельную главу своей монографии о р. Нахмане из Брацлава, теме роли силы воображения в учении этого цадика [605, с. 86–115]. Но позиция р. Нахмана, человека в высшей степени оригинального и своеобразного, никоим образом не может быть показательной с точки зрения прояснения воззрений по данному вопросу, доминирующих в кругах основоположников хасидизма. Настоящий раздел предлагаемого диссертационного исследования посвящается выявлению элемента новизны в учении хасидов о силе воображения в сравнении с теми концепциями, которые преобладали в средние века, а также выявление роли данного учения в деле становления хасидизма.

Согласно воззрениям философов средних веков, мышление человека представляет собой многосложный процесс взаимодействия воображения и разума. Связь между интеллектом и формами всех существующих вещей осуществляется благодаря образам-посредникам, которые поставляет сила воображения. Соответственно ошибки, возникающие при обдумывании чего бы то ни было, возникают вследствие задействования искаженного или не релевантного образа [377, с. 95–103]. Такое положение вещей зачастую приводило к негативной оценке силы воображения в трудах мыслителей тех времен, невзирая на его функциональную необходимость.

Величайший среди еврейских философов средних веков Моисей Маймонид многократно сопоставлял в своих писаниях воображение и глупость [807, с. 106]. Выдающийся мистик XVIII ст. р. Моше Хаим Луцатто считал именно это свойство человеческой души первоисточником ложного самомнения. «Не возможно быть верным слугой Творцу все то время, когда человек пытается отстаивать собственное величие, ибо в любом случае, придется ему тем самым приуменьшить величие небес из-за глупости своей. Об этом говорил царь Давид, да пребудет с ним мир: «Я еще больше унижусь

и сделаюсь еще ничтожнее в глазах моих» (Цар. 2, 6:22). Величие истинное суть истинное знание Торы. Об этом говорили мудрецы наши: «Только Тора является величием, как сказано: «Величие унаследуют мудрецы» (Пр. 3:35)» [127, с. 228]. Кроме того, существует лишь воображаемое величие, ложь и суета, которые бесполезны» [102, с. 68].

Но при всем при этом в произведениях пророков неизменно обсуждалась тема, характеризующая воображение с положительной стороны. Оно причислялось к тем силам высшего порядка, которые необходимы для обретения человеком дара пророчества. Согласно воззрениям Маймонида, пророк первоначально приемлет божественное послание разумом, но затем образно излагает его с помощью воображения, необходимого посредника между мыслью и речью. Пророческая ступень обретается благодаря трем совершенствам: силе здравомыслия, отрешенности от суетных соблазнов мира сего и силе воображения. Примечательно, что здравомыслие может быть усовершенствовано посредством учебы, порочные страсти устранены благодаря работе над собой, и только сила воображения является исключительно врожденным качеством [138, с.128].

В отличие от Маймонида, мыслитель XIV в. Исаак Пульгар считал, что восприятие пророчества осуществляется одной только силой воображения и не требует участия интеллекта, поскольку откровение само по себе лишено философского содержания. Его миссия заключается в наставлении народа на путь истинный и поддержании в обществе угодной Богу системы власти. Интеллектуал превыше этих игр и нуждается в них лишь постольку, поскольку он является частью определенного социума [807, с. 109–111]. Согласно воззрениям р. Зерахии га-Леви, напротив, образное библейское повествование являет собой высшую истину, непостижимую для человеческого разума. Соответственно пророческие видения, реализованные с помощью силы воображения, являются не аллегориями философских истин, истинный смысл которых предстоит выявить, а символическим выражением божественных истин высшего порядка. Воображение напрямую

приемлет их от Бога и мира обособленных интеллектов, а земной разум лишь осмысливает по мере своих скудных сил [807, с. 107–108, 110–111].

Наиболее близкой позиции мистиков в философских кругах было учение р. Егуды га-Леви, утверждавшего, что материальные формы, соответствующие сущностям божественного мира, пророк видит внутренним зрением, в качестве которого ему может служить и сила воображения. Изучая эти формы разума, он узнает нечто о потусторонней реальности [219, с. 280–282]. Воззрения р. Егуды во многом близки тем, которых придерживался р. Зерахия, но между ними наблюдается и существенное различие. Зерахия га-Леви видит в воображении силу, связующую человека с миром не доступных ему совершенных идей. Соответствие между этими идеями и воображаемыми образами по своей сути неформально. Мы скорее имеем дело с неким педагогическим приемом, позволяющим выразить невыразимое. Что же касается р. Егуды, то он ведет речь о коммуникации с потусторонними сущностями, природа которых духовна, но не именно интеллектуальна. Между ними и образами пророческого видения существует некая аналогия [807, с. 111–114].

Сходных воззрений придерживались также каббалисты. В их кругах широко распространенным было мнение, что при созерцании сфирот (сущностей божественной плеромы) взору являются воображаемые образы, а не чувственные отображения увиденного [800, с. 270–288]. Но при этом воображаемое и реальное таинственным образом связаны между собой, а также аналогичны по своей структуре.

Многие мистики XIII–XIV вв. считали, что образное виденье сущностей мира горнего возникает вследствие контактов верующих с Шехиной, сфирой, пребывающей на самой низкой ступени божественной иерархии. Явления, рождающиеся при этом в воображении подвижника, не универсальны. Они зависят от уровня и способностей того или иного человека. В Зогаре относительно опыта созерцания Шехины сказано следующее: «Является она в видении каждому в соответствии с его

способностью смотреть, видением и воображением» [229, с. 49b]. Согласно Зогару, престол славы, описанный пророком Иезекиилем, пребывает на существах, у каждого из которых голова человека, орла, льва и быка, потому что в зависимости от совершенств созерцающего, Шехина является ему либо в образе человека, либо в образе одного из вышеупомянутых животных [228, с. 18b; 800, с. 313].

Наряду с воображаемыми картинами плеромы, в сотворении которых активную роль играют небеса, описано немало случаев, когда способ изображения зависит от самого подвижника. Они позволяют верующему определенным образом воздействовать на божество. Поэтому наставники требуют от своих последователей прибегать в данном деле лишь к проверенным средствам. «Сказал р.Давид: мы имеем право рисовать (в воображении) десять сфирот только в виде начал стихов молитвы, приходящих в руку нашу, как, например, «Щит Авраама» для Хеседа или «Дарующий разумение» для Тиферет. Всегда окрашивай начала стихов этих в принадлежащие им цвета, каковые суть хашмаль³⁹ соответствующей сфиры. Ибо хашмаль суть одеяние сфиры, окружающее ее. После этого низводи шефу в изображение, нарисованное тобой, из глубины реки в миры – вплоть до нас самих. И это суть «верен получающий (мекубаль) из уст в уста»⁴⁰. Описанный в приведенном отрывке порядок медитации требует от подвижника вообразить себе сфирот в виде соответствующих им слов молитвы, окруженных сиянием, цвет которого традиция приписывает той или иной сфире. Это деяние, осуществленное надлежащим образом, приведет к нисхождению благодатного потока предвечного света (шефы) в нижние слои плеромы и сотворенные миры. Важно отметить, что подвижник направляет шефу в созданный им воображаемый образ, но благодатное преобразование сущего происходит при этом на самом деле.

³⁹ Хашмаль – слово, обозначающее в пророчестве Иезекиила сияние божественной колесницы (Иез. 1:22).

⁴⁰ Цит. согл. [531, с. 121].

Подобно философам, каббалисты уделяли существенное внимание теме роли воображения в деле обретения пророчества. Описывая это событие, они зачастую обращались к талмудическому повествованию о том, что все пророки, созерцая свои видения, смотрели в зеркало, которое не светится и только Моисей смотрел в светящееся зеркало [190, с. 49b]. Согласно воззрениям мистиков, зеркалом не светящимся является Шехина. Она передает пророкам послание свыше, но не дает увидеть высшие сущности плеромы такими, какими они есть на само деле. Поэтому пророки, подобно каббалистам будущих времен, вынуждены иметь дело с воображаемыми образами [800, с. 273–278].

Следует отметить, что некоторые каббалисты допускали возможность вознесения чистой души, удостоившейся дара пророчества, в выси мира горнего, пребывающие по ту сторону Шехины. Но и в таком случае они чаще всего увязывали все то, что наблюдалось там, с силой воображения [800, с. 317–332]. Наиболее основательным автором данной группы является р. Хаим Виталь, посвятивший вопросу о пророчестве специальный трактат. Способность человека пророчествовать, он объясняет пребыванием корней человеческой души, во всех тех слоях плеромы, которые она прошла, нисходя в тело [203, с. 101]. Устремив все свои помыслы в высь, подвижник может воссоединить ее со своими истоками и обрести истинное откровение. Но само вознесение на самом деле происходит лишь в его воображении. «И если обратит сила воображения все помыслы его в образ и картину вознесения его как бы в миры высшие, к корням души его, пребывающих там и тут, – тогда картина воображения его происходит из высшего ее источника. И будут высечены формы всех светил (орот) в помыслах его так, как будто они нарисованы. Видит он их таким образом, каким сила воображения его рисует ему в сознании картины явлений этого мира» [203, с. 102]. Видение светящихся сущностей (сфирот) и всего того, что их окружает, создается исключительно воображением. Но при этом человек осознает увиденное так, как будто бы это было на самом деле [203, с. 102; 794, с. 78-

80]. Работа воображения в данном случае, как и в примерах, рассмотренных нами ранее, приводит к реальному просветлению души и нисхождению через нее шефы к материальным творениям божьим.

Завершив краткий обзор наиболее распространенных в еврейской средневековой мысли суждений о силе воображения, обратимся к рассмотрению данной темы в поучениях хасидов.

В проповедях хасидов второй половины XVIII – начала XIX в. воображение зачастую описывается как сила, противостоящая мудрости и разуму. Оно соблазняет человека преходящими земными благами и таким образом отвлекает его от дела истинного служения Создателю. «Усвой хорошо все обличения наставления великого, ибо способен всякий человек из народа Израиля усвоить этот урок, и отвратить свои помыслы от временных воображаемых сует, и прилепиться к любви Господа Благословенного, благословен Он, благословенно Его имя. Служить ему Торой, молитвой и добрыми делами посредством разума истинного и чистого. И основа практического разума человека суть хождение, говорение, слушанье, виденье, сидение, вставание и тому подобное. Во всяком деле будь облачен в него – разум истинный и чистый безо всяких примесей и шлаков, дабы служить Господу Благословенному» [46, с. 25].

Сила воображения как правило определяет поступки человека в молодости, и только в старости разум подчиняет ее себе. «Различие между силой воображения и силой разума заключается в том, что сила воображения направляет чувства от дней юности до дней старости, ибо в дни юности воображение захватывает и утруждает разум, а в дни старости все наоборот.... истинный праведник (цадик) называется живым, ибо господствует в нем сила разума и доброе начало. Глас его един потому, что разум его все тот же, и в том же положении, как в дни юности его, так и в дни его старости. И цадик соединяет единство высшее в корне его, и потому глас его един. Не таков грешник, которого называют мертвым, ибо господствует в нем сила воображения и злое начало» [214, с. 121b].

Чрезвычайно опасны для всякого верующего почет и слава, порожденные воображением, отличные от истинного величия, исходящего от Торы. «И во всех книгах богобоязненных слава (кавод) называется славой воображаемой, ибо она ложная. Истинная слава суть «великолепие Израля в пути его» (Авот 6:3). Нет иной славы кроме Торы – уразумей» [140, с. 167].

Нетрудно заметить сходство данного поучения с тем, которое содержится в «Пути праведного» р. Моше Хаима Луцатто.

Воображение опасно не только для людей, склонных следовать соблазнам мира сего, но и тем, кто целиком посвятил себя изучению Торы и богоугодным делам. Оно развращает человека и посредством его нарушает гармонию божественной плеромы. «Человек, воображающий в душе своей, что его собственная сила и мощь руки его наделила его доблестью изучать, соблюдать, совершать и осуществлять всю Тору – есть ненавистник Израиля и является совершенным безбожником. Он бесспорно таков и ничтожнее, и хуже всех злодеев, подобен расступившемуся морю. Он приумножает силу клипы более всех злодеев и опускается все ниже и ниже. Он величайший среди возмутителей, сеющих раздор, ибо он отделяет страх, который суть Шехина, от Живого, производящего всякую жизнь» [111, с. 120].

В рассмотренных нами до сих пор примерах сила воображения рассматривается в качестве одного из факторов, определяющих несовершенство человека. Но в поучениях хасидов встречаются также и утверждения, в соответствии с которыми эта сила является главной и быть может единственной первопричиной всякого греха. «Все грехи осуществляются посредством воображения, ибо от него проистекает всякое вожделение» [149, с. 315; о роли воображения в учении р. Нахмана из Брацлава см.: 605, с. 86–115].

Наряду с вышеупомянутыми, в проповедях хасидов встречаются и высказывания противоположного содержания. Рассуждая о свойствах силы воображения, р. Менахум Нохум из Чернобыля в частности отмечает: «Наделенный разумом (маскиль) способен понять и с помощью воображения

связать все воображаемое с Господом и проявленными качествами Его. И проясняется суть этого дела неоднократно. И об этом сказано «Всякий живущий в земле Израиля подобен (доме) тому, у кого есть Бог». «Всякий живущий в земле Израиля» означает, что все причастное в нем к миру земного является очищенным и вышло из под власти материального. Потому даже земное у него суть Израиль. И следовательно «подобен (доме) тому, у кого есть Бог» означает, что воображаемый образ (димйон) любого из качеств также помогает ему служить Господу, ибо знает он, что все от Него Благословенного, и божественность Его над всем господствует. Так и в воображении он тот «у кого есть Бог» – имеется в виду в том воображении» [113 с. 261]. В данном высказывании р. Менахема Нохума не оспариваются поучения, представляющие силу воображения в качестве сосуда греха. Оно, скорее, соответствует общей идее вероучения хасидов о том, что всякое явление этого мира может быть продуктивно использовано в деле служения Творцу. Даже самое порочное из человеческих качеств имеет свой регион правильного применения. Не является исключением из данного правила и сила воображения. Но следует все-таки отметить, что воображение рассматривается чернобыльским реббе в качестве чрезвычайно важного инструмента исправления земной составляющей человеческого бытия. Именно с его помощью мирское освобождается от тлетворной составляющей материального, и открывает истинно верующему свои благотворные качества.

Способность воображения являть верующему образ цадика в любых жизненных обстоятельствах была немаловажным фактором, определяющим позитивное отношение хасидов к нему. Характерным примером такого рода наставлений является рекомендация р. Якова Ицхака из Люблина хасидам в миг зачатия созерцать лик своего реббе, дабы душа новорожденного оказалась чистой и непорочной [698, с. 227]. Но в данном, как и во всех ему подобных случаях, воображение необходимо только лишь для установления связи. Ему

не отводится роль самоценной организующей силы. Впрочем, в хасидских проповедях есть немало мест, где оно фигурирует именно в этом качестве.

«В праведности (бе-цедек) буду я созерцать лик Твой, буду насыщаться я наяву образом Твоим» (Пс. 17:15). Когда человек думает о себе, что он праведник (цадик), посредством этой мысли он падает со ступени своей. Но если человек, даже если он и цадик, полагает в помыслах своих, что он не исполнил обязанностей своих как следует, и он сам и сердце его подобны образу воображаемому, который не достиг еще корня своего и сути служения своего, тогда он сыт, и тучен, и силен в стоянии на ступени своей... «буду насыщаться я наяву образом Твоим» – означает, что когда я в образе твоём в служении воображением, то «буду насыщаться я наяву», ибо поддерживает меня справа праведность Твоя, дабы насытить меня множеством благ Твоих, ступеней великих все более высоких до самого *эйн соф*» [69, с. 3b]. «Люди, совершенные и богобоязненные в глазах своих и умные для самих себя, воображающие в душе своей, что они исполнили долг свой в служении Господу Благословенному, делают тем самым душу свою нечистой. Пребывают они в грязи прегрешений и проступков своих. Не понимающие ходят они во тьме. Но праведный (цадик), напротив, во всех делах и служении Господу Благословенному представляет себе в душе своей, что не сделал вообще ничего. Всегда он находит в себе недостатки, из-за которых дела его несовершенны и никогда не сделаны как следует. Благодаря этому он становится все сильнее и сильнее в служении своем всякий день. Он не отдыхает от дел своих, и нет ему покоя. Он движется вперед без конца и предела» [69, с. 83a].

В приведенных нами фрагментах проповедей р. Элимелиха из Лижайска воображение предстает перед нами, в качестве силы, искажающей истинное положение вещей и продуцирующей иллюзии. Но иллюзии эти оказываются благотворными. Осознание цадиком себя в мире собственной фантазии человеком слабым и грешным, позволяет ему, достигая все большего и большего совершенства, совершить восхождение в мире божественной

плеромы, и достигнуть в конце-концов первоисточника всего сущего. Прозрение разумом истинного положения вещей, познание себя в предельной подлинности только помешало бы этому процессу. Именно воображение оказывается той силой, которая организует человека надлежащим образом и направляет его усилия в правильное русло. Всё, представленное им, верующий переживает, как бы на самом деле, потому оно важнее и значительнее обычного дидактического наставления. В воображении человек может пережить даже смерть во славу веры. «Тора осуществляется лишь в том, кто умертвил себя в скинии. То есть тех, кто напомнил себе обо всех смертях праведных и уподобил в воображении себя им, дабы укрепить в себе страх божий и Тору... Сказано: «И говорил Господь Моисею» – это разум; «после смерти двух сыновей Аарона» – после того, как умертвил себя в шатре тем образом, как это было описано выше» [111, с. 77]. Во многих авторитетных наставлениях еврейских вероучителей превозносилась святая смерть, постигающая человека, приблизившегося к Создателю, благодаря которой правоверный навсегда остается в единении с Ним. Примером этого является смерть двух сыновей первосвященника Аарона в скинии собрания⁴¹. Согласно мнению р. Менахема Мендела из Витебска, всякий может и должен пережить подобный опыт в собственном воображении. Это необходимая составляющая исполнения Торы. Она наделяет человека дарами просветленного разума, столь важного в деле богослужения, согласно поучениям еврейских философов и мистиков [касательно воззрений хасидов относительно роли разума в богослужении см: 403, с. 143–175; 531, с. 66, 86–87; 532, с. 164–165; 591, с. 64–100; 695, с. 229–246; 734, с. 351–360; 773, с. 147–150; 816, с. 270–176]. Таким образом, воображаемая неподлинность оказывается принципиально незаменимой в деле истинного богослужения.

⁴¹ В Торе приводится рассказ о смерти сыновей первосвященника Аарона Надава и Авиу в скинии собрания (Лев 16:1, Чис. 3:4). Согласно одной версии, это произошло из-за того, что они приблизились к Богу, согласно другой, вследствие внесения ими в скинию чужого огня.

Наряду со столь возвышенно пафосными суждениями о пользе силы воображения, встречаются в поучениях хасидов и такие, которые, в сравнении с вышеприведенными, могут показаться циничной шуткой. «Все добрые дела его (цадика) забываются им, и кажется ему, как будто бы до сих пор не сделал ничего доброго во имя Благословенного. И вопиет от боли сердце его на самом деле. И это есть ступень боящегося Бога. Об этом сказано: «Если возжелаешь меня как серебро» (Пр.2:4), то есть если обратишь внимание на свойство богачей, которые постоянно желают денег и кладов, и сделаешь то же самое в сокровищнице заповедей и добрых дел, подобно обращению богатых с тем, что им принадлежит. Ибо из этого образа действия богачей, поймешь ты страх Божий и образ действия при соблюдении заповедей и совершении добрых дел. И пребудешь в страхе Божьем все дни жизни своей подобно тому, как они собирают капитал и состояние. Познаешь ты благодаря этому меру цадиков святых, образ действия которых являет собою воображаемое подобие образа действия богачей, которые без покоя и отдыха все дни жизни своей собирают капитал и богатство великое» [46, с. 139]. Сказанное конечно возможно интерпретировать в качестве аллегорического морального наставления, но в свете материалов, рассмотренных выше, нам представляется оправданным усматривать в приведенном фрагменте описание реальной практики, осуществляемой посредством воображения. Человеку надлежит на самом деле представить себя богачом, наживающим капитал, берегущим каждую копейку, цепляющимся за любую возможность заработать. Подобный психологический опыт позволяют должным образом организовать его интеллектуальные и физические усилия. Правда, в сравнении с другими опытами воображения, как, например, ощущение себя кающимся грешником или подвижником, отдающим жизнь во имя обретения истинной веры, рекомендуемый нашим проповедником образ действия может показаться неприемлемым и вызывающим. Но не следует забывать, что речь идет лишь о некоей роли, которую верующему предстоит играть время от времени

наряду с другими, куда более благородными и благочестивыми. Все опции конструктивного использования силы воображения для дела служения создателю должны, согласно мнению основоположников хасидизма, быть реализованы как можно более полно. Ни бояться, ни стесняться тут нечего.

В материале, рассмотренном нами ранее, миссия воображения, служащего благим целям, ограничивалась созданием либо негативных, либо трагических иллюзий. Но в проповедях хасидов содержится немало примеров принципиально иного его использования. Так в собрании поучений р. Исраэля Баал Шем Това в числе деяний, которые истинно верующие должны совершать ежедневно, рекомендуется в частности: «Постоянно в душе своей воздвигать храм, к святилищу царя прилепляться постоянно, воображать пламя вокруг него простирающееся из среды его» [34, с. 267]. С древнейших времен в еврейской литературе храм символизировал непосредственное общение с Творцом. Аналогичной была функция божественного сияния. В произведениях известных средневековых каббалистов видение его ниспосылалось тем подвижникам, которые достигли ступени пророка [537, с. 59-66]. Скрытый призыв к обретению хасидами совершенства пророков слышится и в приведенном поучении р. Исраэля. Решающая роль в осуществлении поставленной задачи отводится силе воображения. Схожую задачу ставит перед своими последователями р. Элимелех из Лижайска. «Надлежит, чтобы непрестанно помышлять о том, что ты как будто сегодня слушаешь откровение Торы и получаешь ее, и посредством этого можешь обрести изобилие блага... Выходит, что когда человек помышляет и воображает себе, что сегодня он слышит откровение Торы, тогда в этот день как бы заново создается мир, и смотрит Господь, дабы был он хорош. И всякий день цадик притягивает к себе все то хорошее. Об этом сказано «узрел Господь, что не следует злодеям пользоваться тем светом, и сокрыл его для праведников (цадигов) грядущих времен».⁴² Уже

⁴²Согласно учению мудрецов Талмуда, первозданный свет, упомянутый в описании первого дня творения, был сокрыт Господом от злодеев для праведников века грядущего см.: [52, с. 21; 117, с. 21].

первые учителя наши исследовали, дабы понять в каком месте сокрыл Господь Благословенный этот свет. Ведь он простирался от одного края вселенной до другого. Где же было возможно его сокрыть? Можно сказать о вещах, упомянутых выше, что Господь надзирал в видении Своем этого света, чтобы был он хорош. Но получалось, что и злодеи могут воспользоваться его благами. Что сделал Святой, да будет Он благословен? Сокрыл благо света этого для цадиков будущих времен, то есть во всякое время, когда им понадобится, настанет для них это будущее и предуготованное для них благо. Ибо каждый день создает Он все новые и новые милости для них, благодаря помыслу их чистому, что они всякий день слушают Тору у Синая» [69, с. 95a].

Благодаря воображению человек переносится к горе Синай, и вновь и вновь участвует в акте великого откровения, дарования Торы, т.е. пребывает в ситуации, когда весь богоизбранный народ волею Создателя обращен в пророков. Праведные, ежедневно в помыслах своих пребывающие у Синая, как бы возвращаются в начало времен и обретают доступ к благам первозданного света, сокрытым от человечества. Такое положение вещей позволяет верующему реализовать себя как цадика обладателя божественных даров. Вновь, как и в предыдущем примере, мы имеем дело с многозначительными намеками о возможности достичь ступени пророка и цадика посредством силы воображения.

Наряду с поучениями такого рода в хасидских проповедях встречается немало высказываний, где о связи силы воображения и пророчества говорится прямо. «Когда человек правильно понимает, то простирается понимание его и дает ему уверовать верой основополагающей, ибо смотрит он на каждую вещь с той точки зрения, кто создал ее, и тому подобное. Поэтому сказал Израиль «сделаем и послушаем». Как я уже объяснял, сказали они: «вначале сделаем опоры Торе», – каковая суть вера. Тогда сказал Святой, Благословен Он: «кто открыл тайну сию детям моим». Это означает посредством ступени «кто», каковая суть Бина (разумение), когда

она простирается, открывается из нее вера. Каждый пророк достиг ступени своей сообразно вере своей. И простирается к нему воображение приходящее, ибо написано «И рукой пророков уподоблю (эдаме)» (Ос.12:11). Язык тут указывает на воображение (димьон). Оно ниспосылается всякому сообразно его ступени. Только Моисей пророчествовал посредством зеркала светящегося, а не воображения. Но все прочие пророки только посредством видения воображаемого. Это подобно видению на стекле, которое показывает все виды и образы, потому что перекрытие с обратной стороны, и не пропускает свет от одной своей стороны до другой. Но если нет перекрытия и экрана с другой стороны, не увидит он образа смотрящего, но будет видеть сквозь стекло и рассматривать то, что истинно есть. Поэтому пророки, которые получили пророчество их в видении воображения таким же образом, как смотрящиеся в зеркало, наблюдают форму свою и образ свой. Таким же образом каждый из пророков, сообразно его способности видеть и связи с видимым образом Шехины, созерцает образ, проистекающий из его собственного корня. Корень же пророков ступень опор Торы. Потому сказано, что всякий живущий в земле Израиля, подобен тому, у кого есть Бог. Речь тут идет о вере, ибо, как уже упоминалось, вера называется «земля опора ног Его». Потому Израиль, привязанный к земле подобен тому, у кого есть Бог. Это означает, являются ему воображаемые образы пророков. Ибо от них простирается пророчество. Но живущий вне земли Израиля наоборот. Поэтому не пребывает пророчество вне святой земли» [113, с. 244].

Всякий еврей может достигнуть ступени пророка, Для этого ему необходимо придерживаться предписаний Торы наилучшим образом и обрести истинную веру. Наградой за это станет ниспослание той силы воображения, которой обладали пророки, и дар великих видений, обретаемых благодаря ней. Воображение показывает человеку образы, коренящиеся в нем самом, по этому только достигший надлежащего совершенства, достоин пророческого воображения». Примечательно, что если в рассмотренных нами ранее фрагментах проповедей сила воображения рассматривалась

исключительно как средство достижения чего-то существенного, то, в нашем случае, именно она является светлой целью. В отличие от Маймонида, наш автор допускает, что воображение не врожденное совершенство человека, но качество, которое возможно приобрести, помышляя о природе вещей надлежащим образом.

Рассмотренные нами материалы позволяют заключить, что учение хасидов о роли воображения в деле богослужения, существенным образом отличалось от того, которое доминировало в мистических и философских произведениях средних веков. Согласно воззрениям, авторитетным в кругах каббалистов, связь с сущностями, образующими божественную плерому и недостижимыми для разума и чувства, осуществляется посредством силы воображения. Явления божества человек переживает в образах созданных этой силой. Его восхождение в мир горний, также требует визуализации с помощью воображения всего того, с чем приходится иметь дело на этом пути. У хасидов же, напротив, воображение являет человеку главным образом картины и события мира дольнего. В этом отношении они ближе философам, считающим, что чистые идеи активного интеллекта усваиваются человеческим разумом через посредство материальных образов воображения.

Но в то время как философы пребывали в непрестанном поиске наиболее совершенного соответствия идей и связующих образов, обеспечивающего безошибочность мышления, хасиды все то хорошее и плохое, что дает человеку воображение, находили в его способности исказить и извращать истинное положение вещей. Чрезвычайно опасно для верующего вообразить себя более праведным, чем он есть на самом деле. Напротив, благотворно уверовать в собственное чрезмерно преувеличенное несовершенство.

Во всяком случае предметная подлинность в операциях, задействующих воображение, не требуется. Только чувства должны оставаться максимально искренними. Аналогичным образом и в пророчестве – корень воображаемого видения кроется в своем отражении, далеком от истинного постижения Шехины. Благочестие требует мнить себя присутствующим при синайском

откровении, хотя на самом деле, ничего подобного, разумеется, не происходит ежедневно. Роль расчетливого скряги также полезна, если подойти к делу правильно. Вообще, воображение ниспосылает нам все те блага, которые могут быть извлечены из лжи и заблуждения, ибо всякое творение божье, согласно воззрениям хасидов, таит в себе нечто доброе, для человека полезное. Оно способно наилучшим образом организовать и направить душевные силы ко благому результату. При этом речь идет о своеобразной игре против себя самого. Игре, в которой чувствам надлежит одолеть разум.

Будучи ориентированной на земные реалии, сила воображения тяготеет к тому из описанных хасидами миропорядков, в соответствии с которым божество наполняет собою мир дольний, и легко доступно всякому, кто уразумел эту истину. Парадокс, однако, заключается в том, что как правило суждения подобного рода ориентируют верующего на устранение всех возможных ложных представлений, навеянных природной установкой, и на созерцание подлинности, ничем не искаженной. В случае с воображением ситуация совершенно обратная. Это касается как человеческих устремлений, так и того обстоятельства, что божество остается либо вовсе сокрытым, либо видимым в ложном образе. Тем не менее, его реакция на всякое движение души, его непосредственное участие в каждом жизненном происшествии, в конечном счете его доступность, оказываются несколько не меньшими, чем в классической ситуации, релевантной данному миропорядку. Представляя дело таким образом, хасиды как бы ведут игру против ими же самими воспетого пути следования непреложной истине и подлинности.

Для нашего исследования важно отметить, что сила воображения, согласно воззрениям хасидов, подобно разуму способна наделять человека пророческим даром, являвшимся одним из важнейших способностей истинного цадика. Соответственно всякий образ действия цадика, не соответствующий общепринятым представлениям о благочестии, мог быть истолкован, как некая роль, играемая во имя активизации воображения.

Конечной целью подобной игры является восхождение на высшую ступень общения с Господом.

4.6. Учение хасидов о лидерах нового типа цадиках: концепция богочеловеческого единства как способ обоснования власти совершенного праведника

Тема богочеловеческого единства относится к числу наиболее интересных и спорных в исследованиях теологии хасидов. М.Бубер отмечал, что мистические суждения хасидов, касающиеся данного вопроса, невзирая на мистический характер изложения по сути являются изложением специфической философии диалога. Непосредственное общение человека с персонифицированным божеством обеспечивает гармонию мироздания, а заимствованные из каббалистических текстов характерные выражения, описывающие происходящее, являются всего лишь метафорами [365, с. 137–144]. Г. Шолем, напротив, настаивал на мистическом характере коммуникации с божеством, но при этом подчеркивал, что еврейская мистика вообще, и хасидизм в частности, не допускают подлинного слияния верующего с первоисточником всего сущего [311]. М. Идель, в своих исследованиях напротив приводит многочисленные доказательства существования в еврейской мистике концепции мистического единства, причем большинство приведенных им суждений являются цитатами из хасидских проповедей [531, с. 85–91]. Но многосложный материал по данной теме, содержащийся в произведениях хасидов, не укладывается в рамки схемы слияния человека и божества, характерный для средневековой еврейской мистики. Воззрения, характерные для хасидских легенд, на которые главным образом опирается Бубер, широко распространены и в элитарной проповеди последователей Бешта.

Прояснение вопроса о том, каким образом различные, кажущиеся не совместимыми концепции богочеловеческого единства сочетались в учении

основоположников хасидизма требует дальнейших исследований. Анализу данного вопроса посвящается настоящий раздел диссертации.

Ключевую роль в рассмотрении данной темы играет широкоизвестное высказывание р. Дов Бера Магида из Межирича : ««Сделай себе две трубы серебряные» (Числ. 10:2) «- означает «две трубы» (хацоцрот) означают две полуформы (хаци цурот). Этому касается сказанное «И поверх престола образ, подобный виду человека(адам)»(Ез. 1:26). Ибо человек (адам) это только буквы *далет* и *мем*,⁴³ в которых пребывает речь. Когда прилепится он (медабек) к Святому, да будет Он благословен, каковой владыка мира⁴⁴, тогда сделается он Адамом. Святой, да будет Он благословен, многократно сжимает сам себя (мецамцем), проходя при этом многие миры, чтобы было у Него единение с человеком, ибо не может тот выдержать Его сияние. Человеку же надлежит удалиться от всякой материальности, дабы вознестись через все миры и обрести единение со Святым, да будет Он благословен, вплоть до того, что упразднится для него все реальное. Тогда назовется он Адамом» [63, с. 38–39].

Сказанное может быть интерпретировано двояко. Во-первых, как описание мистического единения с Создателем. Многие мистики средних веков в той или иной мере испытали на себе влияние идей философии неоплатоников и перипатетиков [346, с. 23–36; 531, с. 60–67]. Вследствие этого вожденное единство с Господом, обретаемое в духовной практике, нередко описывается языком учения философов о форме. В пользу такого прочтения свидетельствует и факт последующего описания нисхождения божества и вознесения человека ему навстречу, описания, использующего характерную для каббалистов терминологию.

Но существует и иная опция, позволяющая видеть во всем вышесказанном только дидактическую метафору. Ведь слово «форма» в хасидской проповеди зачастую обозначало духовное совершенство,

⁴³ Буквы *далет* и *мем* слова *адам* образуют слово *дам*- кровь.

⁴⁴ Первая буква слова *Адам* *алеф* созвучна со словом *алуф*- владыка, вождь.

понимаемое в самом широком смысле. Так, например, сотоварищ Великого Магида р. Яков Йосеф из Полонного непрестанно повторял, что община верующих состоит из людей материи и людей формы. Последние целиком посвятили свою жизнь служению Вседержителю и разумеют истинные пути, ведущие к достижению этой цели, в то время как первые суть души погрязшие в обыденной реальности, склонные покоряться телесным соблазнам. Людям материи надлежит прилепляться к людям формы и таким образом обрести свое спасение [389, с. 98–99; 630, с. 31–41; 664, с. 306, 308–309]. Согласно его словам : «Органы тела могут выполнять действия материальные только благодаря органам души, простертым внутри органов тела. Таким же образом во всех деталях осуществляется связь и соединение материи и формы... Таким же образом, в целом, мир (олам),⁴⁵ каковой суть народные массы, называемые материей, и «люди мира(шломи⁴⁶) моего» – обладатели формы, должны одаривать благами друг друга. Благодаря этому существует единство формы и материи во всем мире. Благодаря тому, что богачи из народных масс одаривают благами мудрецов (талмидей хахамим) бедных имуществом, и мудрецы одаривают массы Торой, исходит изобилие высших благ (шефа) одарить тех и других ... Благодаря этому создается колесница для высшего завета (брит эльйон)⁴⁷» [214, с. 616а]. Термином талмидей хахамим (буквально: ученики мудрецов) в Талмуде называют авторитетных учителей Торы. В нашем случае р. Яков Йосеф говорит о том, что такие люди являются обладателями формы. О мистиках, достигших ступени единения с Создателем, речь не идет. Согласно сказанному верующие образуют колесницу Господа, когда в их отношениях царит угодная небесам гармония. Простолюдины материально поддерживают ученых Торы, а те одаряют их знаниями сакральных истин. В другом месте р.Яков Йосеф отмечает, что слушая проповеди наставников, люди материи

⁴⁵ Олам -мир в значении вселенная или собрание людей

⁴⁶ Шалом- мир в значении отсутствия войны

⁴⁷ Брит эльйон -одно из наименований сферы Тиферет в каббале. Она является той божественной сущностью, которая общалась с Моисеем на Синае.

преобразуются в людей формы [214, с. 289b]. Таким образом и обретение формы, и вознесение к Господу достигаются без помощи медитативной практики или какого бы то ни было иного деяния мистического характера.

Приведенные нами высказывания двух ближайших сотоварищей основоположника хасидизма р.Израэля Баал Шем Това подводят нас к пониманию того, каким образом лидеры этого религиозно мистического движения представляли себе вожделенное единение с Создателем. Разумно полагать, что в словах Магида содержится намек на некую тайну преобразования человеческой сущности в особых ситуациях, доступную лишь немногим посвященным. Рабби из Полонного напротив, подчеркивает, что речь в данном случае идет о раскрытии сокровенного смысла событий, ежедневно происходящих во всякой еврейской общине, о некоем духовном свершении, невидимом для людей, целиком отдающихся воле своих духовных наставников. Естественным образом возникает вопрос: имеем ли мы тут дело с полемикой учителей, некоей концепцией, позволяющей примирить обнаруженные противоречия, или с системой, допускающей сочетания разнообразных подходов? Ответ на него мы попробуем найти в предлагаемом вашему вниманию исследовании.

Говоря о подвижниках прилепляющихся, к первоисточнику всего сущего, ученик Бешта р. Ехиэль Михель из Злочева отмечает: «Они прилепляют все силы свои в помыслах своих к Создателю, благословенно Его имя, становясь великими, ибо ветвь пришла к корню ее⁴⁸. И это суть единство одно с корнем. А корень суть Эйн Соф. После этого ветвь суть Эйн Соф ибо упразднена реальность ее, что можно уподобить одной капле, упавшей в великое море и пришла к корню ее. После этого она едина с водами моря, и невозможно ей опознать саму себя» [218, с. 15a; об этом высказывании см.: 531, с. 86; 817, с. 182–187].

⁴⁸ В проповедях хасидов божественное начало эйн соф зачастую называется корнем, а человеческая душа ветвью. См. примеры, приведенные Иделем [531, с. 324, ссылка 85].

В отличие от приведенного ранее высказывания р. Дов Бера, в данном случае едва ли допустима двойственность прочтения. Речь тут безусловно идет об опыте мистического единения, которое уподобляется в данном случае капле, растворившейся в великом море. Человек на какое то время совершенно утрачивает свою индивидуальность и целиком поглощается своей божественной первоосновой.

Наряду с высказываниями о растворении капли в море и упразднении реальной сущности в хасидских проповедях говорится также о поглощении человека божеством.

«Как мы видим когда прилепился человек к Господу – «и был вечер (эрев)» цель которого в приятности (аревут) и сладости, вплоть до поглощения его в сердцевине Его, подобно тому, как поглощается улыбка тех, кто материален. Это суть двекут истинный, обретаемый после того, как станет он сущностью одной с божеством, ибо был поглощен им. Он не отделим, чтобы помыслить ему о чем-то как таковом самостоятельно. И это суть «к Нему прилепляйтесь» (Втор. 13:15) подлинно»[531, с. 89].

М.Идель полагает, что приведенное высказывание Шнеура Залмана из Ляд приурочено к описанию состояния высшего единения, на которое намекает его учитель Дов Бер из Межирича в проповеди о двух полуформах [531, с. 89]⁴⁹. В связи с этим следует вспомнить о том, что хасиды никоим образом не призывали верующих совершенно отрешиться от дел мира сего. Даже идеальный праведник Моисей, пребывающий в неразрывном единстве с источником всего сущего, продолжал при этом исполнять обязанности пастыря избранного народа и служил посредником между Создателем и творением [98, с. 103]. Р. Авраам Малах, среди всех учителей хасидизма наиболее склонный к аскетизму и уединению, оправдывал свой образ жизни

⁴⁹Idel M. Qabbalah: hebetim hadashim.С.89.Обсуждая приведенное высказывание Шнеура Залмана из Ляд, Идель особо отмечает, что его не следует считать простой метафорой. В нем описывается реальное переживание поглощения человеческого существа божеством. Согласно мнению М. Иделя здесь возможно усмотреть определенное сходство с учением средневекового каббалиста р.Исаака из Акко, описывающего подобные состояния единения верующего с Создателем. Для нашего исследования важен тот факт, что столь авторитетный исследователь еврейской мистики признает в данном случае необходимость обстоятельной аргументации, подтверждающей, что в данном случае речь идет о подлинном переживании, а не об иносказании.

необходимостью разрешения проблем общины правоверных. Его отец, р. Магид из Межирича в поучении, призывающем верующих соединить человека и божество в единую форму, развивая тему далее, говорит: «Придет он (человек) в очищении великом превыше всех миров, и будет у него единство с Ним, а Он, благословенный, помышляет только о том, как облагодетельствовать человека как сказано: «весь мир создан только для того, чтобы служить мне». И все миры и все ангелы во власти его, и он среди них как царь среди своих полков, как сказал царь Давид, да пребудет с ним мир: «и праведных (хасидов) Твоих воспоем». И есть в Зогаре: «и сопровождающих Тебя воспоем» – ибо как желает цадик, так желает и Святой, да будет Он благословен» [63, с. 39].

В своих проповедях р. Дов Бер отмечает также: «Славу сущности Его мы не достигаем, но славу Его, что пребывает в мирах, мы достичь можем. Поэтому сжал Он себя в миры, ибо забавляют Его наслаждения цадиков, которые получают наслаждение от миров. И это суть сказанного «желание боящихся Его Он осуществляет» (Пс. 145: 19)». Ибо Эйн Софу не присуще желание, его делают Ему боящиеся Его. Об этом сказано: «Советовался [Господь] с душами праведников (цадиков)» [52, с. 61; 117, с. 58]» [63, с. 21].

Таким образом, целью единения праведных с Создателем является исполнение их воли. Когда человек растворяется в божестве, он утрачивает свою идентичность, но Господь, самодостаточная бесконечность чуждая собственных вожелений, напротив, обретает желания праведных, которые отныне становятся и его желаниями. Высший смысл слияния человека и Творца в единую форму, проповедуемый Магидом, порождает, согласно его словам, новую духовную сущность – Адама. В Адаме правоверный утрачивает связь с материально-эйдетическим миром и удостоивается модуса существования высшего совершенства, а владыка всего сущего сближается с миром творений. Устремления лучших среди смертных усваиваются и непосредственно переживаются Им.

Ученик Р. Дов Бера из Межирича р. Шнеур Залман из Ляд определял в качестве первостепенной задачи святого служения создание жилища для Господа на земле, то есть создание идеальных условий реализации божественного через земное [174, с. 70b; см об этом: 546, с. 352–359]. Рассмотренные нами поучения хасидов повествуют об одном из путей достижения этой цели. К их числу относятся, разумеется, и описания опыта слияния с божеством. М. Идель отмечает в своих исследованиях, что вероучение хасидов по своему характеру является мистико-магическим. В нем классические мистические аспекты теснейшим образом переплетены с стремлениями чувственно-ощутимого преобразования материального мира [532, с. 147–209]. Рассматриваемая нами тема не является исключением. В ней органично сочетаются мистика, магия и теология высшего порядка.

Перейдем теперь к рассмотрению тех хасидских высказываний, которые прямо или косвенно связаны с приведенными в начале нашего исследования фрагментами проповедей р. Якова Йосефа из Полонного. В них обретение человеком, служащим Создателю надлежащим образом, идеальной формы не связано с непосредственным опытом мистической трансформации. Все фигуры речи, указывающие на него, являются метафорами. Ввиду многообразия такого рода суждений ограничимся в нашем исследовании, теми из них, которые посвящены качеству тиферет (слава, великолепие). Они играют исключительно важную, зачастую определяющую роль в интересующем нас аспекте учения хасидов.

Обращаясь к этой теме следует напомнить о том, что согласно вероучению хасидов душа человека и божественная плерома изоморфны друг другу, а согласно отдельным, наиболее радикальным мнениям они и вовсе тождественны [531, с. 166–168]. Но в любом случае ситуация зависит от того, смотрим ли мы на нее со стороны человеческой или божественной. Если в человеке качество тиферет берет верх, то последствия этого расцениваются хасидами как правило негативно. «Тиферет – это когда

хочется прославить себя или ближнего в том, что не причастно святости» [43, с. 17].

Когда же речь заходит о Творце, то тут вступает в силу учение каббалистов о том, что синайское откровение осуществилось посредством сфиры тиферет. «И сказал Господь Моисею» – означает, что произошло откровение того, из чего все проистекло (га-маациль), «говоря» – произошло прославление великое (произошел гитпаарут), «повели Аарону» – язык единения, и совершается гитпаарут» [43, с. 24]. Глагол «гитпаарут» буквально означает – прославиться, возвеличиться. Но в еврейской мистике вообще и в проповедях хасидов в частности он также имеет смысл активизации и явления сфиры тиферет. Речения последователей Бешта строятся таким образом, чтобы по возможности не нарушать эту двусмысленность. Как видно из сказанного, при гитпааруте происходит соединение человеческого и божественного. Но этот союз не симметричен. Там где человеку приличествует скромность, Создателю, напротив, подобает пребывать во славе, наблюдая за своим творением со стороны. «Качество тиферет – о нем говорит Исая: «Израиль, в тебе Я прославлюсь (этпаэр)» (Ис.49:3)». Это означает, что нам должно прославлять Господа, и благодаря этому Он прославится в свите Своей небесной (памалия шель мала)» [113, с. 133].

Согласно воззрениям Магида из Межирича, само сотворение мира произошло вследствие гитпаарута: ««Создал Господь» – как бы сжал сам себя в качества. И все это он сделал ради мира деяний⁵⁰. «Израиль был задуман изначально» [52, с.6] – этим хотели сказать, что гитпаарут явился перед Ним, Благословенным в мысли Его, чтобы открылось прославление Его (гитпаарута) сыновьям человеческим. Поэтому, когда служит человек Святому, да будет Он благословен, все миры возносятся ввысь. Это подобно

⁵⁰ Согласно учению каббалистов, это мир, занимающий последнее место в иерархии творения. В нем пребывают люди

министру, служащему царю. Когда тот идет на повышение, раб его тоже повышается, ибо становится важной персоной при царе» [63, с. 78].

Ученик Магида р. Леви Ицхак из Бердичева утверждал, что высшая цель служения, заключающаяся, согласно учению хасидов, в нисхождении потока высшего изобилия (шефа, га-шифа) от Господа к его творениям, достигается даже в том случае, когда человек далек от мистического просветления (гадлут) и глубоко укоренен в соблазны мира дольного (ктанут). Происходит это, как не трудно догадаться, благодаря той славе, которой переполняется Господь, наслаждающийся деяниями своих творений. «Первопричина избрания народа Израиля заключается в том, что даже тогда, когда он пребывает на самой низкой ступени, он всегда непрестанно служит Ему. Об этом сказано «И слава (тиферет) Ему от человека» [127, с. 120] – то есть, невзирая на то, что человек пребывает на уровне малейшем среди всех возможно малых, и, тем ни менее, служит Господу Благословенному, то без сомнения, Создатель, благословен Он, прославляется (митпаэр) им. Это и означает «И слава(тиферет) Ему от человека», то есть от человека приходит к Нему наслаждение, и потому Он прославляется им. Когда человек мыслит себя в этом качестве, то приходит наслаждение к Создателю и это приводит к ниспосланию изобилия благ (га-шифа това) для всех миров. Как известно река это изобилие (га-шифа). Об этом сказано в писании: «И река выходила из Эдена для орошения сада» (Быт.2:10)- то есть от этой неги⁵¹ (эден) и наслаждения, что достигают Господа Благословенного, выходит река, что означает изобилие благ «для орошения сада», то есть миров, ибо миры называются садом» [98, с. 7].

Продолжая рассуждать обо всем вышесказанном, бердичевский ребе в другой проповеди возвращается к теме обретения человеком идеальной формы.

«Сказано в мидраше на стих «Господь тень твоя» (Пс.121:5) – что бы человек ни делал, тень повторяет его движения. Когда человек делает что-то,

⁵¹ Эден является географическим названием местности в раю, а также означает негу и наслаждение.

тень делает вслед за ним как делал он, как это было у него. Таким же образом, когда человек служит Господу Создателю всех миров, тогда все, что делает цадик внизу, все его движения совершаются наверху, и коронует он Создателя, благословен Он, речениями своими святыми. Написано в Зогаре, что каждую ночь, когда душа цадика восходит ввысь, то все ангелы возглашают: «ведите драгоценного к образу царя» [229, с. 106b]. Это можно уподобить сыну, который делает мудрые вещи сообразно своему пониманию и отец гордится (митпаэр) мудростью ребенка, невзирая на то, что для разума отца вещи эти вовсе не мудры. Но соответственно разуму пятилетнего сына это мудрость. Также и мы называемся сынами божьими, и когда мы служим ему, тогда мы творим великую мудрость, как сказано: «Начало мудрости страх божий» (Пс.111:10). По этому Господь гордится(митпаэр) в выси мудростью младенца. Говорит Он всей небесной свите: «Посмотрите на Сына моего, которого я вырастил, и он посвятил себя исполнению Моей воли и желания, чтобы Я наслаждался этим. В этом все его устремления». Положение вещей таково, что все, что делает человек хорошего глазом своим, соответствующий ему глаз, высеченный выше, доставляет удовольствие душе Господа Благословенного, благословен он. И также, когда человек слушает Тору ушами своими и хранит себя от того, чтобы сделать сокровище в тех органах его, и хранит себя от слушанья слов шутовских и всякой мерзости уст, Боже упаси, тогда ухо то высечено свыше. Это есть истинная интенция мудрецов говорящих : «образ формы Иакова высечен под престолом славы». Так как он служил Создателю, была форма его высечена свыше. Это подразумевается в написанном: «глаза Господа к цадикам» (Пс.34:16), что означает: от цадиков делающих глазами доброе есть на верху глаза» [97, с. 139]⁵². Господь преисполняется славой и гордостью за свои творения, наблюдая за праведными избранного народа. Вследствие этого у престола вседержителя возникает образ верного слуги. Владыка миров

⁵² Там же.Parashat Metsura. Относительно повествований каббалистов о проявлении божества в качестве тени человека см.: [531, с. 188–195].

начинает следовать за ним как тень за человеком, повторяя движения его тела и души. Достигается все это благодаря исполнению традиционных раввинских дидактических предписаний, призывающих следить за тем, чтобы все части тела использовались исключительно для богоугодных дел: уши слушали слова Торы, а уста их провозглашали, глаза обращены были святому и чистому, а ноги несли в дом молитвы [391, с. 226–246; 646, с. 30–46]. Такого рода деяния, согласно сказанному, создают прообразы органов у престола славы, а воссозданный соборный образ Иакова становится той силой, которая направляет движение пера. Поскольку р. Леви Ицхак был одним из ближайших учеников Магида из Межирича, мы здесь, вне всякого сомнения, имеем дело с одной из версий учения последнего о единой бого-человеческой форме⁵³. Но по своему содержанию она близка той проповеди р. Якова Йосефа, где все мистические аллюзии Магида преобразуются в иносказания, воспевающие повседневный труд служения Господу каждого истинно-верующего.

Таким образом, посредством гитпаарута достигаются все те цели, которые обозначаются в описаниях практики слияния с божеством. Миры пробуждаются, дабы служить Создателю, высшая благодать наполняет перо и творение, создается форма, объединяющая божество с человеком, все желания достойных исполняются. Но столь всеобъемлющее телеологическое совпадение сочетается с фундаментальным различием в сфере душевного переживания. Для одного из рассмотренных нами путей идеальным является состояние полной потери человеком собственной идентичности и растворение в предвечном свете. Для другого напротив, требуется преисполниться благочестивых помыслов, свято веруя, что Господь следит за каждым твоим шагом, искренне гордится твоими добрыми делами, и в случае, если ты достаточно успешен в своих начинаниях, Он устремляется за тобой подобно тени. Верный раб является по сути также и

⁵³ Согласно воззрениям самого Магида из Межирича гитпаарут есть образ отца небесного. «Высший гитпаарут суть образ Отца его». [63, с. 29].

господином. Но личные переживания человека, которые во втором случае вовсе не упраздняются, сводятся к непрестанной направленности на предписанное.

Существенно отметить, что Господь в проповедях о гитпааруте, является не безличным божеством, которому должен передать свои желания человек, а яркой индивидуальностью, способной гордиться и наслаждаться, наблюдая за верующими со стороны. Полное слияния двоих в одно для этой практики очевидно недопустимо, хотя для нее существенно возникновение образа-посредника, координирующего коммуникацию вышеуказанных действующих лиц. Такой образ наделяет смыслом все притчи и иносказания о единой богочеловеческой форме.

В приведенном нами ранее фрагменте проповеди Леви Ицхака из Бердичева содержится притча об отце и сыне, которая отсылает нас к другой теме, чрезвычайно важной для исследования учения хасидов об отношениях между человеком и Богом вообще, и проповеди Магида о единой форме в частности.

Р. Дов Бер Магид из Межирича учит: «Праведник (цадик) властвует над страхом божьим» (Цар. 2, 23:2) «цадик превращает меру суда в меру милосердия. Приведем для примера притчу: когда младенец желает какой-то вещи, от которой он получает удовольствие, то отец его из-за любви к младенцу наслаждается тем, что эта вещь есть у младенца. Выходит, что младенец порождает наслаждение этой вещью у отца своего. И также, к примеру, другая притча, когда есть боль у человека в ноге его, порождает она в помыслах желание прекратить ее, ибо они [человек и его нога] единое целое. Таким же образом и цадик, когда прилеплен (дабук) к Создателю благословенному, [то] все, чего ему не хватает, порождает свыше желание в Создателе благословенном. Приведенная нами первая притча относится к сути сказанного мудрецами, что заповедь в субботу есть и пить. На первый взгляд трудно объяснить, какое удовольствие дополнительной душе от еды и

пития⁵⁴. Но наша притча поясняет, что есть и для дополнительной души от этого удовольствие...И также когда родится в нем [человеке] гитпаарут, да вознесет он гитпаарут, который связан с той вещью, в силу чего родился этот гитпаарут, и да прилепит его к Создателю благословенному. Ибо во всякой вещи пребывает присутствие (гитпаштут) Создателя благословенного, ибо полна вся земля славой Его» [63, с. 42–44].

Богочеловеческие отношения рассматриваются в данном случае в ракурсе отличном от того, который характерен для поучений о гитпааруте, хотя сам этот термин здесь и упоминается. Божественный гитпаарут пробуждается, когда верующий отрекается от соблазнов мира сего во имя служения Создателю. В рассказе об отце и сыне он напротив, дает волю своим желаниям, и все они осуществляются, так как для любящего родителя глядеть на утехы младенца истинное наслаждение. Человек таким образом как-бы наделяет божество устремлениями ко всему тому, что мило его душе. Речь при этом идет не о сокровенных духовных первоосновах происходящего в мире дольнем, а о непосредственном удовольствии от еды, питания, прекращения боли и тому подобного. Прославление человека, связанное с успехами в земных делах или обладанием дорогими вещами, осуждаемое учением о гитпааруте, в нашем примере оценивается позитивно, поскольку всякое переживание, актуальное здесь, в силу указанных причин пробуждается и там.

Достойным внимания является и то обстоятельство, что в рассуждениях о гитпааруте доминирует иерархическая модель мироздания. Господь наблюдает за праведными свыше, из своих небесных чертогов и похваляется их делами перед ангельской свитой. В рассматриваемой нами проповеди Бог близок человеку подобно отцу, нянчащему своего сына. В завершении ее прямо говорится: «во всякой вещи пребывает присутствие (гитпаштут) Создателя благословенного, ибо полна вся земля славой Его».

⁵⁴ Согласно иудейскому вероучению, каждому еврею в субботу ниспосылается дополнительная божественная душа, вследствие чего интенсивность его коммуникации с миром горним многократно увеличивается.

Таким образом, за основу здесь берется концепция единства Господа и его творения, постулирующая Его пребывание во всяком явлении окружающего нас мира.

Формат контактов между человеком и Богом в данном случае схож с тем, который мы рассматривали в предыдущем параграфе только тем, что оба они апеллируют к ситуации межличностных отношений, исключающей поглощение одного из субъектов этих отношений другим.

Развивая данную тему, рассмотрим еще один пример хасидской притчи об отце и сыне, также принадлежащей р. Дов Беру. «Представим себе отца, у которого есть маленький сын, и сын этот хочет взять палочку и сесть на неё как на лошадь. Несмотря на то, что естественно для лошади направлять движение человека, он направляет движение его. Почему это так происходит – потому, что он получает от этого удовольствие. И отец помогает ему, и дает ему палочку, дабы исполнить каприз сына. Также и цадики желают править миром. И создал Господь эти миры, чтобы насладились они правлением их. Славу сущности Его мы не достигаем, но славу Его, что пребывает в мирах, мы достичь можем. Поэтому сжал Он себя в миры, ибо забавляют Его наслаждения цадики, которые получают наслаждение от миров. И это суть сказанного «желание боящихся Его Он осуществляет» (Пс. 145: 19)». Ибо Эйн Софу не присуще желание, его делают Ему боящиеся Его. Об этом сказано: «Советовался [Господь] с душами праведников(цадики)» [63, с. 21]. Сама притча и ее толкование схожи с ранее приведенным нами фрагментом проповеди. Здесь также идет речь о таком единении верующего с Господом, при котором оба они сохраняют свою индивидуальность, а в последующей интерпретации подчеркивается доступность Создателя, присутствующего в творении. Правда, руководящая роль человека в данном поучении существенным образом усиливается. Он не только наделяет божество своими желаниями, но и вообще направляет всякое движение Всевышнего, как ему захочется. Всесильный владыка вселенной забавляется этой игрой, безропотно исполняя любой его каприз. Но в дальнейшем

проповедь обращается к теме безличности божества, которое в принципе способно обладать желаниями только благодаря человеку. Все происходящее являет собой особую духовную практику, позволяющую осуществлять в мире дольнем всевозможные магические преобразования.

Подытоживая вышесказанное, отметим, что учение основоположника хасидизма р. Исраэля Баал Шем Това содержит описания трех отличных друг от друга устройств мироздания. Согласно одному из них, акосмическому, существует одно лишь божество, а творение, в котором мы пребываем, является иллюзией, хотя, парадоксальным образом, знание о таком положении вещей не лишает нашу деятельность глубокого смысла. В то же время он говорит о существовании множества миров, образующих иерархию. На вершине этой пирамиды пребывает сам Господь Вседержитель. Существенную роль в его учении играет также концепция пребывания этого мира в «теле» божества, вследствие чего мы можем найти его во всем том, что встречается нам в повседневной жизни. Всякое явление природы и человека открывает верующему врата непосредственной коммуникации с Ним [816, с. 62–74].

Все эти модели, как показывает наше исследование, мирно сосуществуют в проповедях последователей Бешта, плавно перетекая друг в друга. К каждому из этих миропорядков приурочены характерные для него форматы переживания единения с Создателем высшего порядка. Повествования о слиянии с творцом в единую форму, растворении в Нем, подобному растворению капли в океане, или полном поглощении человеческого существа божеством апеллируют к опыту переживания акосмизма. Учение о гитпааруте обращает верующего к иерархической модели. Рассказы об играх отца и сына ведут речь о присутствии Создателя в мире дольнем. Личное переживание при этом определяет подлинность всего происходящего. Когда Магид из Межирича говорит об идеальном Адаме – единой богочеловеческой форме, он судя по всему подразумевает возможность мистического переживания такого состояния на самом деле. Но

р. Яков Йосеф сводит его к притче, повествующей о вере праведного в то, что богоугодные дела осуществляют его единство с Вседержителем. Наделяют его совершенной формой, хотя при этом он может и не испытывать каких бы то ни было радикальных сверхъестественных ощущений. Осознание того, что Господь гордится им и похваляется его достижениями перед свитой ангелов оказывается вполне достаточным для обретения подлинной благодати. Признание подлинности бытия Божьего в качестве любящего отца, готового посадить сына на плечи и скакать по его команде, куда тот захочет, позволяет загадывать в молитве любые желания, не прибегая к мистическим практикам, ведущим к ощущению себя каплей, которая растворяется в великом море. Важно отметить, что в этом ракурсе всякий опыт поглощения человека божеством видится не как метафизическая подлинность, а как всего лишь игра. Такая смена ракурсов обеспечивает удвоение смысла хасидской проповеди. Один и тот же комплекс высказываний может быть использован и для описания переживания подлинной коммуникации с божеством, и в качестве иносказания требующего правильного толкования. Принципиальным является то обстоятельство, что описанные нами форматы коммуникации не образуют иерархии. Было бы ошибкой утверждать, что прославление простого повседневного служения или рассказы об отце и сыне являются своеобразной ширмой, скрывающей от непосвященных тайное учение о всеобъемлющем мистическом единении с божеством. Ведь все рассмотренные варианты коммуникации равно успешно ведут к главной цели, обозначенной вероучением хасидов – исправлению мира посредством низведения в него потока божественной благодати, превышающего тот, который установлен свыше без вмешательства человека.

С этой точки зрения праведный, имеющий дело с Создателем как отцом, забавляющимся с возлюбленным сыном, не выше и не ниже того, кто растворяется в безличном океане-первоисточнике всего сущего. Проповедуя таким образом, основоположники хасидизма предоставляли цадикам

последующих поколений широкую свободу действий. Они могли всякое свое действие переосмысливать сами и истолковывать для своих последователей в качестве средства поддержания богочеловеческого единства, дающего власть над делами мира дольного.

Учение основоположников хасидизма о некультовых аспектах богослужения охватывает все аспекты разумной человеческой жизнедеятельности. Любое отвлеченное размышление, намерение и настроение рассматриваются в качестве инструмента реализации угодных создателю деяний. Созданный таким образом комплекс наставлений являлся фактором, определяющим новый порядок социально-исторической организации еврейского общества, не уступающим по своему значению предписаниям священного закона.

В проповедях, касающихся вышеуказанной темы, широко используются положения, разработанные средневековыми раввинскими авторами и составителями талмудического корпуса. Основные цели и направления духовной практики данного типа заимствовались у авторитетных каббалистов. Фундаментальная связующая их идея коренится в суждениях мистиков о том, что божественная плерома и человеческая душа имеют схожую структуру, а составляющие обеих этих духовных сущностей взаимосвязаны. Соответственно любая форма душевной активности оказывает непосредственное влияние на реалии мира горнего. В то же время в наставлениях о путях реализации намеченных целей часто задействуются методы, рекомендуемые раввинскими авторами, далекими от мистических воззрений. Схожие тенденции, как мы видели ранее, наблюдаются и в проповедях, касающихся соблюдения ритуальных обязанностей. Но в материалах, используемых в настоящей главе, имеет место несравнимо большее разнообразие теоретических положений и практических предписаний.

В первую очередь следует отметить, что в рассматриваемых суждениях хасидских авторов сочетаются три различных концепции миропорядка. Согласно одной из них наблюдаемый универсум является иллюзией. Существует одно лишь предвечное божество. Другая, признает подлинность бытия мира, утверждая при этом, что Создатель незримо присутствует во всем сущем. Наряду с этим, говорится также и о том, что вселенная есть царство божье, а ее владыка пребывает на престоле в горных высях безмерно удаленный от земных реалий. Каждой из вышеуказанных реалий соответствуют определенные способы служения, практикуемые всем сообществом благочестивых, включая цадиков. Они сосуществуют во всех направлениях духовной практики, рассмотренных в настоящей главе нашего диссертационного исследования.

Созерцание имен Всевышнего во имя их единения и установления гармонии в божественной плероме, искупление грехов, обеспечение непрерывного пребывания в радости угодного высшим силам, коммуникация с божественным разумом и служение владыке миров посредством силы воображения в равной мере могут быть реализованы различными путями. Верующему надлежит либо с помощью специальных медитативных техник достичь состояния полного самоотречения и раствориться в соответствующей намеченной цели сущности мира горнего, либо активизировать коммуникацию с этой сущностью, сохраняя собственную индивидуальность, либо с великим энтузиазмом наладить межличностный диалог с божеством, не требующий сверхъестественных переживаний, описываемых каббалистами. При этом в проповедях последователей Бешта как правило отсутствуют указания относительно того, каким образом сочетать столь разнообразные по своему характеру способы святого служения. Реализация каждого из них, происходит в момент, когда состояние сознания и душевное расположение верующего наиболее благоприятны для этого. Благодаря столь широкому спектру возможностей человек может пребывать в общении с божеством всякое мгновение своей

жизни. Согласно воззрениям хасидов такое общение доставляет наслаждение Всевышнему и приводит к нисхождению в мир дольний дополнительных потоков предвечного света, наделяющего подвижника способностью исполнить любые его желания. Данный результат достигается всеми вышеуказанными методами. Они никоим образом не подразделяются на первостепенные и второстепенные. В контексте исследования социальной организации рассматриваемого религиозного движения достойным внимания является тот факт, что у хасидов в ранний период их истории доступные человеку способы богослужения не являются показателем его статуса в общинной иерархии. Для многих религиозно-мистических сообществ характерен порядок, согласно которому начинающего подвижника обучают духовной практике наиболее низкого уровня. В дальнейшем, по мере достижения человеком более высоких ступеней посвящения, ему постепенно открываются особые тайные пути служения. Приобщение к ним означает статусное повышение, позволяющее вести образ жизни отличный от прочих верующих. Именно такой порядок был заведен в восточноевропейских братствах знатоков тайн Торы. У хасидов напротив, всякий последователь движения, как малограмотный простолюдин, так и цадик, в своей повседневной жизни регулярно сочетают деяния практикуемые каббалистами с исполнением предписаний широко известной раввинской дидактики, веруя при этом, что все эти формы активности в равной мере ведут к великому мистическому просветлению и обретению сверхъестественной силы.

Существенным фактором, определяющим эгалитарную направленность не нормированного законом богослужения хасидов, является их отказ от практик требующих высокого уровня интеллектуальной подготовки. Воздавая должное исключительно важной роли разума в деле богослужения, многократно обоснованной в произведениях средневековых философов и каббалистов, основоположники хасидизма последовательно избегали путей его совершенствования господствовавших в еврейском обществе ранее. Вместо многосложных исследований проблематики сакральных текстов, они

рекомендовали либо сосредоточенное созерцание сферы божественного разума, либо вдумчивое слушание слов проповедника, в процессе которого разум наставника передается ученику мистическим образом. Подобная направленность хасидской проповеди очевидным образом умаляла авторитет раввинского сословия, почитаемого за глубокие познания и отточенное мастерство аргументации.

Учение последователей Бешта об исключительной важности веселья в деле служения Создателю, сыграло немаловажную роль в преобразовании бытовавшего ранее общественного порядка. Господствовавшие в период возникновения хасидизма в еврейском обществе Восточной Европы моральные нормы ориентировали верующего на строгость к себе, умеренность и сдержанность. Согласно воззрениям раввинов и маггидов добропорядочным людям следовало воздерживаться от преумножения веселья, ведущего ко греху. Суждения каббалистов, рассматривающие радостное состояние души в качестве важного средства святого служения были известны лишь узкому кругу посвященных. Хасиды, напротив, опираясь на концепцию присутствия божества во всех явлениях мира дольного, утверждали, что веселье благоприятствует обретению всяким верующим единения с Создателем, независимо от уровня его духовного развития. Выпивка, песни и танцы способствуют достижению вышеуказанной цели.

Таким образом, по мере распространения учения хасидов, господствующая элита утрачивала былой авторитет, коренившийся в интеллектуальном совершенстве раввинов, высокой нравственности проповедников и тайных духовных практиках аскетов-подвижников. Ввиду отсутствия в еврейском обществе того времени государственных структур, обладающих силой принуждения, отказ от признания былых авторитетов и традиции неизбежно вел к изменению общественного порядка.

Это в свою очередь определяет актуальность разработки учения об элите нового типа. Исследования, проведенные в настоящей главе,

опровергают бытующую в научных кругах концепцию о демократическом характере хасидского учения в ранний период его истории. Доктрина, обосновывающая превосходство цадика над прочими верующими, четко просматривается во всех формах богослужения, проповедуемого последователями Бешта. В учении о единении с божеством посредством душевных качеств отмечается, что истинный праведник вмещает в себя души всех людей, живущих в его поколении. В момент восхождения в мир горний он возносит их к престолу владыки вселенной. Образ действия цадика подобен тому, который осуществляет всякий верующий, но их значимость не может быть сопоставлена никоим образом. Простые верующие, служащие Господу в радости, уподобляются лидерами хасидов гостям пришедшим на пир царского сына – истинного праведника. Их задор помогает совершенному приблизиться к своему небесному отцу, но в дальнейшем судьба всего сообщества зависит только от его действий.

В рассуждениях хасидских авторов о практике единения божественных имен отмечается, что хотя усилия всякого человека важны, лишь немногие благочестивые, целиком посвятившие себя помыслам о вседержителе, способны осуществить такое деяние надлежащим образом. В прошлом этим даром обладали только пророк Моисей и близкие к нему старейшины. Именно в силу их заслуг старания прочих верующих были учтены владыкой миров.

Следует отметить, что именно в проповедях хасидов, посвященных некультовым аспектам служения, чаще всего встречаются высказывания наделяющие цадика атрибутами всех ветвей высшей власти, существовавшей у еврейского народа в библейские времена. Так в учении о роли разума и силе воображения отмечается, что правильное использование этих душевных качеств позволяет совершенному подвижнику обрести пророческий дар. Небесная сущность малхут (царство) нисходит на праведного, надлежащим образом действующего свое милосердие и смирение, что наделяет его полномочиями верховного правителя. Право веселить царя небесного,

бывшее некогда привилегией главных священников иерусалимского храма, ныне унаследовано цадиками.

Данные концепции разрабатывались ранее философами и мистиками. Но их реализация требовала либо овладением сложной медитативной техникой, либо достижения высокого уровня интеллектуального развития. Последователи Бешта отказались от всех этих сложностей. Методы, с помощью которых цадик, согласно их учению, достигает столь значительных целей как правило не отличаются от практикуемых простолюдином. Успехи избранных объясняются либо происхождением их души из высших слоев божественной плеромы, либо непостижимой любовью Создателя к добрым делам именно этих людей.

Квинтэссенцией учения основоположников хасидизма, обосновывающего руководящую миссию цадиков, является концепция богочеловеческой формы.

В соответствии с ней божество и праведник сливаются в единую сущность именуемую Адамом. Высшая предвечная сила соединяется с человеческим желанием и целиком подчиняется намеченным им целям. Достигается такое идеальное положение вещей тремя путями:

1. Цадик в мистическом экстазе полностью растворяется в божестве подобно капле в океане.

2. Безмерное самоуничижение цадика в благочестивом порыве вызывает ответную реакцию Господа. Вседержитель превращается в тень праведного, повторяющую все его движения, исполняющую его волю.

3. Безмерная любовь владыки миров к наилучшим среди людей побуждает его исполнять всякое желание и каприз цадика безо всяких видимых усилий с стороны последнего. В хасидской притче, поясняющей данную ситуацию, Господь уподобляется отцу, охотно изображающему коня, чтобы потешить взбравшегося на его плечи сына.

Таким образом, пребывает ли цадик в состоянии медитативной отрешенности, предается ли он святому служению или занимается обычными

бытовыми делами – во всех этих случаях его единство с первоисточником всего сущего не ослабевает, что позволяет ему обустроить человеческие судьбы наилучшим образом.

Простым верующим также надлежит стремиться к подобному единению с творцом, но достигнуть этого они могут лишь посредством прилепления к цадику – то есть, слушая его поучения, исполняя его указания и подражая его стилю жизни. Согласно воззрениям хасидов каждому человеку надлежит стремиться, чтобы всякий его помысел и желание были актом служения Создателю. Но решение этой задачи в полном объеме возможно лишь благодаря посреднической миссии совершенного праведника. Вследствие этого цадик обретает над сообществом своих последователей власть, не сопоставимую с той, которая была у руководителей еврейских общин прежних времен. Тщательная проработка последователями Бешта раввинских произведений различных направлений, пользующихся авторитетом в еврейском обществе, позволила им в контексте разработки вопросов духовной практики обосновать новую концепцию устройства власти. Приверженность восточноевропейского еврейства наставлениям сакральных текстов превращала богословские теории в мощный фактор, определяющий исторические судьбы общины верующих.

Глава 5. Учение основоположников хасидизма о движущих силах и цели истории еврейского народа

5.1. Учение хасидов о влиянии деяний праведника на ход истории

Авторы талмудического корпуса и авторитетные раввины средних веков в своих поучениях уделяют существенное внимание рассуждениям об исторических судьбах еврейского народа. Все они, невзирая на разнообразие мнений, формулируются в духе общепринятой линейной концепции развития. Суть ее сводится к тому, что первые сотворенные люди впали в грех и пошли негодным Создателю путем. Чтобы исправить сложившуюся ситуацию, Всевышний избрал праведников и произвел от них избранный народ. Этому народу суждено было стать посредником между человечеством и царем небесным. Поэтому любое, даже самое незначительное событие еврейской истории рассматривается на небесах с особым пристрастием. Ввиду того, что сыны Израиля не смогли справиться со столь высокой миссией, они были осуждены на изгнание со святой земли и жизнь под властью народов мира. Но в период изгнания всевышний уделяет внимание главным образом деяниям своего избранного народа. Целью его существования в указанный период своей истории является исправление прежних ошибок. В грядущем совершенный лидер – Царь Мессия вернет евреев в землю Израиля и создаст совершенное общество. В дни мессии все народы признают верховную власть Всевышнего. На этом история человечества благополучно завершится.

Все раввинские поучения, касающиеся вопросов богослужения, так или иначе вписывались в вышеуказанный исторический контекст. Поскольку общественно-политическая жизнь еврейского народа в рассматриваемый нами период осуществлялась исключительно в рамках религиозной общины, проповедуемые исторические концепции играли существенную роль в становлении и развитии социальных реалий. Правящая элита с их помощью

поддерживала угодный ей порядок. В то же время сторонники общественных преобразований в своих призывах к переменам также опирались на истолкованную по-новому традиционную историческую концепцию. В период талмуда и в средние века в различных регионах еврейской ойкумены время от времени возникали мессианские движения, лидеры которых требовали безоговорочно признать их власть, что означало также принятие проповедуемых ими нововведений. Обвинения в такого рода ереси, как мы видели ранее, выдвигались поборниками традиции в отношении хасидизма. Последователям Бешта, стремившимся утвердить власть лидеров нового типа и существенным образом пересмотреть господствующую в обществе систему ценностей, необходимо было исторически обосновать правомерность своих действий. Исследованию исторических концепций учения основоположников хасидизма посвящается настоящая глава. В соответствии с содержанием изучаемого материала она подразделяется на два параграфа. В первом речь идет об осмыслении реалий, имеющих место во времена появления хасидизма в свете ключевых исторических событий прежних времен. Второй посвящается специфике хасидских воззрений на грядущую историческую перспективу мессианского избавления.

Первые сочинения хасидов, схожие по форме и содержанию с историческими монографиями европейского образца, появились во второй половине XIX ст. До конца позапрошлого столетия подобные произведения создавались исключительно последователями направления ХаБаД – Любавичи [665, с. 119–159]. Только в XX в. жанр историографии получил широкое распространение в хасидских кругах. В интересующий нас ранний период хасидские тексты стилистически и тематически продолжают следовать образцам классической еврейской религиозной литературы прежних времен. Вследствие этого историческую проблематику проповедей основоположников хасидизма следует рассмотреть в контексте ее изложения авторитетными вероучителями иудаизма поздней античности и средних веков.

Следует отметить, что обоснование существования исторических концепций в раввинской письменности потребовало в свое время немалых усилий исследователей. Проблема заключается в том, что в данном корпусе текстов описанию и анализу событий прошлого уделяется немного внимания. Рассуждения на исторические темы содержатся в нем главным образом в виде кратких отступлений и замечаний в огромных трудах, посвященных проблемам законовещения, богословия или этики. Проанализировав такого рода фрагменты, всемирно известный исследователь творчества мудрецов Талмуда проф. Э. Урбах, пришел к выводу, что авторам талмудического корпуса присуще историческое мышление, а предложенные ими концепции достойны внимания исследователей [769, с. 115]. Согласно мнению Б. Динура, авторы классических раввинских текстов писали также произведения исторического характера, которые, к сожалению, были утрачены. Сохранившиеся высказывания и отступления позволяют осуществить частичную реконструкцию исторических воззрений творцов иудейского вероучения [378, с. 137–146].

И. Гафни усматривает в некоторых отрывках Талмуда и мидрашей попытку описания и осмысления исторических событий, хотя при этом подчеркивает, что мудрецы были далеки от объективности, а в их сочинениях наблюдается «подчинение истории идеализации еврейской жизни» [446, с. 28]. Я. Нюзнери и О. Гудблатт полагают, что изучение интерпретации исторических фактов в сочинениях мудрецов может существенно дополнить наши представления о содержании и смысле их учения [451, с. 125–135; 616, с. 150–160]. Исследования И. Тишби и М. Иделя [536, с. 153–187; 764, с. 165–170] обосновывают существование историософских концепций в еврейских мистических произведениях, куда более далеких от дел мира дольного, чем Талмуд и мидраш.

Несравнимо менее повезло с научным анализом историческим концепциям содержащимся в собраниях хасидских проповедей. Эту тему затронул только М. Бубер в своем знаменитом сопоставлении учения

хасидизма и дзен-буддизма. Он отметил, что в хасидских текстах мистика и история, индивидуальная духовная практика и размышления о судьбах народа не делимы [365, с. 143–144]. К сожалению Бубер не посвятил анализу исторической составляющей учения хасидов специального исследования. Между тем эта тема является не менее важной и интересной, чем исследования исторических воззрений авторов классических еврейских текстов предыдущих времен.

Целью настоящего исследования является описание и анализ исторических концепций сборников хасидских проповедей раннего периода и их сопоставление с аналогичными суждениями вероучителей талмудических времен и средних веков.

В произведениях талмудического периода и строящейся на их основе экзотерической средневековой раввинской литературе доминирует линейная историческая концепция, подобная библейской. В соответствии с ней первоначальный божественный замысел всеобщего благополучия был нарушен греховными деяниями человека. Во искупление их людям в течение многих поколений придется терпеть невзгоды и тяжело трудиться ради восстановления утраченного миропорядка. В конце времен идеальный правитель Царь Мессия явится человечеству, и цель мировой истории благополучно реализуется. Протяженность истории и характер наполняющих ее событий определяются главным образом тем, в какой мере деяния и помыслы человека являются богоугодными. При этом в раввинских текстах большое внимание уделяется рассуждениям об ответственности верующего за благоустройство мира дольного и поддержании его существования. Так согласно мнению мудрецов предвиденье Господом добрых дел пророка Моисея побудило Его сотворить мир [52, с. 6]. В соответствии с рассказом приведенным в мидраше Псикта де Рабби Кагана после сотворения мира 7 великих грешников, живших по одному в каждом следующем поколении, изгнали Шехину (божественное начало мира) с Земли на 7-е небо. Затем в течении такого же времени 7 великих еврейских праведников вернули ее

обратно на Землю [156, с. 1b]. По мнению одного из наиболее авторитетных учителей закона Божьего р. Элизера Бен Гиркана, Царь Мессия придет только тогда, когда весь избранный народ покается и обратится к Создателю [186, с. 97b–98a]. Высказывания, подобные вышеуказанным, многочисленны в классических раввинских текстах. Их авторы, как видно из приведенных нами примеров, стремились дать краткую и ясную оценку причин, движущих сил и результатов исторического процесса. Детали и частности, за редким исключением, их не занимали. Основное внимание уделялось деятельности праотцев еврейского народа, общей оценке текущей ситуации и рассуждениям, касающимся грядущих исторических событий. В современном им положении вещей иудейских вероучителей более всего беспокоило подчинение евреев иноверцами и, как следствие этого, невозможность восстановления разрушенного римлянами иерусалимского храма. Согласно их воззрениям, произошедшее объясняется недостаточно самоотверженным служением избранного народа Господу. Проступки лишили евреев той власти над миром, которая была у них во времена праведных царей Давида и Соломона. Владычество перешло к царствам народов мира, бессердечно притесняющих потомков Иакова. Но хотя евреи и утратили власть над своей судьбой в мире дольном, Создатель следит за каждым их шагом. Когда сумма их добрых дел достигнет надлежащего уровня или когда придет за ранее predetermined срок, создатель воцарится на земле, а его возлюбленные дети вернут себе былую славу [772, с. 600–623].

В отличие от авторов экзотерических раввинских текстов, еврейские мистики средних веков в поисках смысла мировой истории обращались не к суетным делам земным, а к сокровенным тайнам мира горнего. Начиная с XIII в. в произведениях каббалистов появляется учение о *временах*: периодах вселенской истории, каждым из которых управляют *сфирот*, атрибуты всевышнего, конституирующие проявленное божество [311, с. 32–35]. Судьбы народов и царств в течение многих веков целиком и полностью

зависят от предрасположенности той или иной сферы к всепрощению, или напротив, к воздаянию за содеянное. Согласно одним высказываниям, Божья милость к человеку выражается в ниспослании ему знаний о тайнах смены времен, а сами они predeterminedены свыше. Согласно другим - длительность периодов господства милосердия Господа в мире зависит от деяний самого человека [536, с. 162–170]. В XVI в, р. Исаак Лурия и его последователи создали учение, в соответствии с которым события человеческой истории определяются конфигурацией, состоящих из многих сфирот ликов божества. Конфигурация эта в свою очередь определяется борьбой между силами добра и зла, происходящей в высшем первоисточнике всего сущего, а также усилиями подвижников владеющих тайными путями служения Создателю [547, с. 45–59; 764, с. 165–168].

В мистических сочинениях мировая история предстает перед нами как некий призрак, отблеск субстанциальных процессов, сокрытых от глаз людских. В тоже время эти процессы сами могут быть интерпретированы как своеобразная история движения высших форм, история метафизического пространства. События мира земного не оставляют каббалистов равнодушными, но говорить о них прямо у них не принято. Проницательный читатель сам должен понять смысл всего происходящего с людьми с помощью открытых ему божественных истин.

В поучениях хасидов, в особенности в ранний период их истории, идеи и стиль изложения обоих вышеназванных групп классических текстов иудаизма теснейшим образом переплетаются между собой. Вопрос о том, каким образом такое положение вещей повлияло на хасидскую историческую мысль, будет рассмотрен нами в настоящей главе.

Ввиду огромного объема материала, который мог бы быть использован при рассмотрении настоящей темы, ограничимся анализом исторических концепций в поучениях Менахема Нохума из Чернобыля и Леви Ицхака из Бердичева. Оба этих цадика принадлежат к числу наиболее авторитетных учителей хасидизма, оба были выдающимися лидерами движения

последователей Бешта во времена его зарождения и становления. Заметные расхождения между ними в исторических суждениях определяют два противоположных полюса хасидских воззрений на интересующий нас вопрос. Анализ данных полярных подходов будет продуктивен для понимания проблемы в целом.

Чернобыльский цадик Менахем Нохум в своих рассуждениях исторического характера предпочитал пользоваться терминологией и концепциями каббалистов. Его высказывания на данную тему подразделяются на три тематические группы, характерные для всей раввинской литературы в целом. Одна группа посвящается периоду становления, определившего первопричины всего происходящего. Вторая описывает то положение вещей, которое существует многие века и является характерным для современности. Третья содержит изречения о деяниях, приближающих светлое будущее.

Характерным примером высказываний первого рода является следующее: «В момент дарования Торы весь Израиль удостоился единения с [Господом], что является ступенью соития единением лицом к лицу, не знающим умаления (ктанута). Об этом сказано в Торе: «Лицом к лицу говорил Господь со всей общиной вашей» (Втор.5:2). Но после того, как согрешили с тельцом, пали они и возвратились на ступень умаления, и совершилось вследствие этого распространение умаления на все ступени мироздания. И возвратились все к своим прежним качествам, и та достигнутая ступень как нечто постоянное не упоминается более до прихода избавителя цадика нашего» [113, с. 7]. В данном случае поклонение избранного народа золотому тельцу провозглашается той критической точкой, в которой произошло разделение времен на прошлое и настоящее. В прошлом благодаря усилиям праотцев и праведных вождей Израиля община правоверных все более и более приближалась к Творцу, что сулило блага всему сущему. В момент синайского откровения необходимая ступень была потомками Иакова достигнута, и дело великое близилось к завершению. Но

вследствие грехопадения изменения к худшему произошли во всем мироздании. Упомянутый в отрывке термин *ктанут* обозначает у мистиков в первую очередь то состояние божества при котором высшие начала, хранящие в себе мудрость и размышление, обособляются от тех которые властвуют над чувствами и действиями. Ктанутом называют также утрату человеком непосредственного видения божественного первоисточника, в результате чего он видит мир в отрыве от его Создателя [639, с. 171–211]. Распространение ктанута «на все ступени мироздания» означает начало нового, продолжающегося до сего дня периода вселенской истории, периода, в который причастность творения Господу ни для кого не является самоочевидной. «В мидраше говорится, что сказал Господь Израилю: «Вы приносите искупление за меня. За то, что я уменьшил луну» Но воистину именно вследствие этого Израиль обрел право выбора. Ибо дано им в смешении доброе и злое и могут они таким образом избирать доброе. В этом и заключается искупление Его (Господа). Он, Благословенный, как бы говорит: « За то, что уменьшился сам», ибо без уменьшения (миут) не было бы качества зла в этом мире, и все служили бы Господу как в дни мессии цадика нашего. Однако необходимо, чтобы в нынешние времена все пребывало в тайне уменьшения, чтобы исправлено было умаление (ктанут), и тогда наполнится вся земля знанием Господа» [113, с. 10]. Согласно повествованиям талмудических времен в момент сотворения солнца и луны они были равновелики, и уменьшение луны произошло во избежание спора о первенстве между ними. В каббалистических текстах средних веков данная история трактуется как символическое описание временного уменьшения божественного присутствия в творении, а также падения на низшую ступень *Шехины*, сфиры, воплощающей женское начало в божестве [311, с. 225, 233]. Следует отметить, что в некоторых каббалистических текстах Шехиной называли не самую последнюю сфирову, а ее проявления в мире дольном [699, с. 59–61]. Р. Менахем Нохум в приведенном нами высказывании обращается главным образом к этико-исторической составляющей данной

метафизической проблемы. Уменьшение зримых божественных проявлений (миут) есть проблема по сути своей внешняя, и является следствием умаления (ктанута) – проблемы внутренней. В состоянии ктанута творение лишено возможности непосредственного созерцания своего высшего первоисточника, а низшие слои божественной плеромы утратили контакт с высшими. Такое положение вещей определяет ту историческую реальность в которой ныне обречен пребывать избранный народ. Она требует от человека умения совершать правильный выбор между добром и злом, поскольку в такую эпоху невозможно руководствоваться непосредственными повелениями свыше. Только по прошествии долгого времени ктанут будет устранен, и мир преобразится. Впрочем, согласно мнению нашего рабби, блага грядущего доступны не только тем, кто будет жить в нем. Достойные деяния, в первую очередь изучение Торы, позволяют и живущему ныне человеку приобщиться к ним. «Тот кто, занимаясь Торой, удостоится заниматься ею во имя ее самой [а не ради иных благ], заниматься со страхом и любовью в разуме великом (вемохин гдолим), благодаря этому освободится от ктанута и от уменьшения луны и обретет ступень истинного величия (гадлут)⁵⁵, постижения (гадаат) и мозгов, все разумеющих, и великого сближения с Творцом, благославен Он, Благословенно имя Его... «Лишь тот свободен, кто изучает Тору» (Авот 5:6). Ибо этим обретается свобода от порабощения царствами народов мира, называемого изгнанием (Галут). Пришедшим из тайны умаления луны. Кто пришел к истинному величию и расширению постижения, тот уже не пребывает в изгнании» [113, с. 9]. Согласно мнению черномыльского ребе, умаление микрокосма теснейшим образом взаимосвязано со своеобразием текущего периода истории. Ограничение индивидуального сознания и порабощение евреев царствами народов мира суть две стороны одной медали. Каждый из потомков Иакова может посредством указанных Моисеевым законом путей полностью

⁵⁵Гадлутом в еврейские мистике называли идеальное состояние божества при котором высшие низшие слои плеромы пребывают в единстве, а также состояние просветления, обретаемое мистиком благодаря единению с божественным разумом. См. [639, с. 171-211].

освободиться от тлетворного влияния наличной исторической действительности. Р. Менахем Нохум считает также, что грядущее избавление евреев определяется совокупностью усилий каждого из них в отдельности.

«Прежде греха первородного души всего Израиля содержались в нем (царе Мессии), и душа каждого из них была частностью. Поэтому первооснова служения нашего – восстановить и привести к совершенству полноты частицу Мессии, пребывающую в душе у каждого из нас. Будет он цадиком, основой мира, совершенный в полноте своей, великим источником, приемлющим благодать (шефа) силу жизни твою. По пришествии Мессии преумножатся блага и разумение в мире, ибо будет он цадиком для всех, достигшим совершенства полноты... Не так все ныне, ибо после греха с золотым тельцом возвернулись все к нечистоте своей, и нет цадика одного для всех, и потому всякий отдельно взятый человек Израиль должен быть во всем подобен цадику, чтобы поддерживать существование этого мира... Если бы евреи не приняли Тору, то не было бы канала вообще, ибо не было уже достаточным существование в мире одного цадика, как это было в поколениях до дарования Торы, и не было бы нисхождения жизненной силы из божества бесконечного (эйн соф), и в отсутствии жизненной силы стала бы всюду распространяться смерть, Боже упаси» [113, с. 110].

Приведенное высказывание является классическим образцом трехчастной исторической схемы. В нем четко определен ранний период, когда для поддержания жизни на земле достаточно было одного праведника. Затем, вследствие греха золотого тельца, мир деградировал, и теперь его существование требует усилий всего еврейского народа. Труды его не только стабилизируют настоящее, но и обеспечивают будущее. С приходом царя мессии жизнь станет куда более благополучной, чем она была на заре человеческой истории.

Рассмотренные нами отрывки показывают, сколь умело р. Менахем Нохум использовал каббалистические термины и концепции для описания

событий мира сего. При этом подобно подавляющему большинству лидеров хасидизма он избегал в своих проповедях подробных описаний происходящих в божестве процессов [532, с. 166–167], в том числе и тех, отображением которых считались ключевые события истории евреев. В сравнении с поучениями средневековых мистиков его суждения выглядят чрезвычайно приземленными. Но при сопоставлении тех же самых текстов р. Менахема Нохума с тематически близкими им речениями произведений классического талмудического корпуса впечатление будет совершенно противоположным. В таком дискурсе чернобильский цадик представляется человеком, стремящемся удалиться от круговерти мирских событий как можно далее. Он признает существование неблагоприятной для его народа исторической реальности, но возможность изменения ее к лучшему он видит исключительно в предписанных Моисеевым законом духовных практиках. Изменение мира к худшему, согласно его мнению, произошло вследствие исторического события исключительной важности – поклонения подавляющего большинства евреев золотому тельцу. Однако исправить содеянное посредством единоразового коллективного деяния невозможно. Для этого требуются совокупность правильным образом направленных усилий каждого из верующих во многих поколениях. Во имя преобразования существующей действительности от нее необходимо отрешаться, и целиком сосредоточиться на изучении Торы, сопровождая его исполнением ее предписаний. Сей славный труд совершается не исключительно ради обеспечения светлого будущего. Каждый предающийся ему освобождается тем самым от ига царств народов мира, от бремени многовекового изгнания. Духовное, незримое извне избавление верующих приведет с течением времени к фундаментальным изменениям условий жизни всего человечества. Отказ евреев от участия в событиях истории, по мнению чернобильского ребе, в надлежащий момент приведет к радикальному изменению ее хода.

Перейдем теперь к рассмотрению соответствующих концепций р. Леви Ицхака из Бердичева. В проповедях бердичевского ребе отступления

исторического характера более многочисленны и обстоятельны, чем у р. Менахема Нохума. Он уделяет внимание, главным образом, тем событиям прошлого, которые благоприятствовали постепенному упорядочению мира и человеческого общества в соответствии с волей Создателя. Процесс позитивного преобразования универсума начинается с приходом в него праотцев еврейского народа. Если, согласно мнению черныбыльскаго цадика, всеохватывающая деградация творения произошла вследствие поклонения потомков Иакова золотому тельцу, то Бердичевский ребе относил весь этот ужас к временам, когда Авраам еще не родился. Впрочем, и тогда грозившая мирозданию катастрофа не осуществилась благодаря божественному вмешательству. «До того как Авраам отец наш пришел в этот мир все народы поклонялись идолам. И все лучшие качества душ своих отдавали во власть сил тьмы (клипот), да спасет нас от этого Семилостивый. Но Господь, да будет Он благословен, по многому милосердию и состраданию своему во имя грядущего исправления мира отбирал у сил тьмы [всю ту силу, которую передавали им идолопоклонники], чтобы исправить мир. Потому и говорят о Нем «Овладевший небом и землей». Он овладел всеми душевными качествами, преданными силам тьмы, и исправил все качества на небе и на земле» [98, с. 15].

Праотец Авраам придя в этот мир становится соратником Творца и многие труды по устройению созданного надлежащим образом он берет на себя. Его добрые качества в полной мере передаются потомкам, его деяния равны деяниям всего народа. «Исполняя заповедь, он [Авраам] помышлял также и о том, что он исполняет ее от имени всего Израиля. Весь Израиль пребывал в помыслах и мозгу Авраама, ибо сын сокрыт потенциально в отце своем. Потому в мозгу Авраама пребывал корень всего сообщества израилеваго и семя Авраама привело в этот мир все поколения вплоть до времен пяты Мессии⁵⁶. Всякую заповедь совершал он всеми силами своими,

⁵⁶ Выражение «пяты мессии» впервые встречается в Библии (Псалом 89: 52). В средневековых раввинских произведениях оно стало употребляться для обозначения периода непосредственно предшествующего приходу мессии.

действуя вместе со всеми ответвлениями, простирающимися от него» [98, с. 22]. Таким образом, повествования святого писания о жизни праотца Авраама, согласно Бердичевскому ребе, следует рассматривать не как факты индивидуальной биографии достойного подражания святого, а как исторические события, определяющие последующую судьбу всего избранного народа.

Следует отметить, что для хасидских проповедей типичны высказывания, в соответствии с которыми все евреи пребывают в душах цадиков, и потому их деяния являются деяниями всего сообщества правоверных. Наделяя Авраама этим характерным для цадиков сверхъестественным качеством, Бердичевский ребе тем самым устанавливает связь времен. Течение истории как в прошлом, так и в настоящем во многом определяется деяниями и помыслами совершенного человека божья.

Уход по велению Господа первого праотца со своей родины на святую землю по мнению р. Леви Ицхака, повлек за собой радикальные изменения в отношениях между человеком и Богом. «Пребывая вне пределов святой земли, служил Авраам Господу посредством самоотверженности души своей, но по приходе в святую землю появилась у него возможность исполнять все заповеди... Вне святой земли был он прилеплен к высшему небытию (эйн) и не мог низводить на себя поток божественных благ (шефа). Но в святой земле, где он стал служить посредством заповедей, пребывал он на ступени бытия в мире (еш) и мог таким образом низводить поток божественных благ... «И сказал Господь ему: не страшись, Авраам» (Быт. 26:24). Не страшись, что ты служишь посредством заповедей, а не путем самоотверженности души своей – «Награда твоя велика весьма» (там же). Поскольку служение твое теперь заключается в заповедях, ты можешь низводить на себя поток благ. Учат мудрецы наши, что исполнял Авраам все заповеди Торы будучи в Святой Земле, но не за ее пределами. Однако ныне мы можем исполнять заповеди вне Святой Земли, ибо была уже дарована Тора» [98, с. 13]. В данном высказывании затрагивается популярная в

каббалистических и хасидских сочинениях тема обретения подвижником единения с божеством, в результате которого он удостоивается ступени небытия и в тоже время сверхбытия. Состояние эйн иногда описывается как полная потеря индивидуальности подобное растворению капли в безграничном океане [532, с. 85–87], иногда напротив, как высшая надмировая форма личностного бытия [726, с. 55–65; 727, с. 203–227; 791, с. 78]. Во всяком случае, это состояние трактуется как желанный уход от сует мира и приобщение к плероме. До прихода в святую землю Авраам служил Господу посредством обретения такого состояния. Теперь ему предстояло совершать свой славный труд по иному. Он должен исполнять заповеди, приумножая таким образом ниспосылаемый свыше поток божественных благ. При этом Авраам ощущает себя человеком мира сего, обособленным от Господа. Подобная перспектива пугает мистика, посвятившего себя созерцанию, но создатель успокаивает праотца евреев и уверяет его в необходимости следовать именно таким путем. В проповеди р. Леви Ицхака переселение Авраама трактуется как событие положившие начало становлению новой исторической реальности. Реальности, в которой каждый правоверный осуществляет служение Творцу посредством соблюдения предписаний Моисеева закона в любой стране, где бы он ни был. Интересно в связи с этим вспомнить три этапа истории становления религии, предложенные выдающимся исследователем еврейской мистики Г. Шолемом. Согласно его мнению первый этап – это время единства человека, природы и бога отраженное в мифе. Второй – становление обрядовой религии, лишаящей верующего непосредственного общения с создателем, устанавливающей ритуал, который одновременно гарантирует связь и устанавливает дистанцию. Третий – рождение мистики, попытка вернуться к первоначальному единству, вызванная ощущением потерянности и отсутствия непосредственного общения с Творцом [311, с. 26–30]. Нетрудно заметить определенное сходство во взглядах на интересующий нас предмет между Бердичевским ребе и профессором иерусалимского университета.

Если Аврааму было суждено сыграть ключевую роль в становлении новой эпохи во взаимоотношениях между Богом и человеком, то миссия актуализации идеи избранного народа, призванного осуществить преобразование человечества в соответствии с высшим замыслом, была осуществлена, согласно бердичевскому ребе, праотцем Иаковом. «Иаков отец наш созерцал высшее единство, достигнув первооснов замысла его, и постиг, что основой всех миров является сообщество израилюво (кнесет израэль)...И возжелал Иаков перевести его из потенции в акт, из корня, в котором узрел камень израилюв, распространить и насадить сообщество израилюво, дабы было оно завершённым строением во всех сущностях своих во все времена... Чтобы было строение это во всем великолепии своем со всеми залами и покоями, ибо из него произойдет множество праведников и учащихся Тору. Таково было служение Иакова, и созерцал он единство сообщества израилюва до последнего поколения. После того узрел Иаков разгром сообщества израилюва и разрушение храма, разрушение великое, а также многие страшные суды небесные постигшие Израиль. Потому сказано: «И вышел Иаков из Беер –Шевы» (Быт.). Этим писание сообщает нам, что вышел он из созерцания высшего единства, из которого истекает поток высших благ во все миры» [98, с. 35]. Далее в проповеди повествуется о том, как Господь явился праотцу евреев и возвестил ему, что в изгнании Он пребудет со своим народом. Любовь и забота Божья будет щедро ниспосылаться потомкам Иакова. Этот замысел осуществится во имя их грядущего блага. Иаков, услышав такие речи, утешился, превозмог боль, причиненную ему ужасными видениями, и возобновил прерванное созерцание высшего единства.

В приведенном нами фрагменте проповеди мастерски сочетается описание медитации, цель которой обрести индивидуальное восхождение к высшему первоисточнику всего сущего, с рассказом о событии, определившем историческую судьбу избранного народа. Одним из условий единения праотца Иакова с Господом является соучастие в актуализации

замысла избранного народа. Но видение предуготованных евреям катастроф препятствует созерцанию божества подвижником. Устранение этого препятствия оказывается возможным лишь благодаря исходящей от Господа благой вести о неразрывной связи между Ним и потомками Иакова до конца времен. Приобщение к всесовершенному свету мира горнего требует, таким образом, постижения мистиком высших замыслов относительно мира дольного и активного участия в их реализации.

Леви Ицхак пользуется терминологией и образными рядами, характерными для каббалистических произведений, но его отношение к делам земным свидетельствует о его близости к воззрениям, излагаемым в текстах талмудического корпуса. В отличие от средневековых мистиков, видевших в событиях мира сего лишь призрачное отражение того, что происходит в плероме, Бердичевский ребе, подобно мудрецам Талмуда, описывает сообщество людей, как основное место действия, определяющего судьбу человечества и всего творения в целом. Актуализация идеи избранного народа обеспечивает приход в этот мир субъекта человеческой истории, определяет, согласно сказанному, его бытие во всех поколениях. В то же время благодаря ей осуществляется единение цадика с божеством, что согласно хасидским воззрениям является необходимым условием благоустройства мира горнего и дольного в соответствии с первоначальным высшим замыслом.

Подобно мудрецам древности р.Леви Ицхак в своих историософских рассуждениях существенное внимание уделяет вопросу царской власти. Появление ее у евреев он, как положено добропорядочному хасиду, связывает с деятельностью праведников, живших во времена праотцев избранного народа. «О Егуде после его рождения Лея сказала : «Теперь-то я благословлю Господа» (Быт. 29:35). Рахель когда родила Иосифа сказала «Господь дал мне другого сына» (Быт. 30:25). Благодаря этому стали Егуда и Иосиф царями ибо всем известно, что когда цадик благословляет нас, [тогда] и всевозможные блага и милости даруются нам небесами. Вследствие этого

он воцаряет над нами Господа, и таким образом проявляется *качество царства [Божья]*(мидат га-малхут). Таким образом он служит Господу посредством качества *царства* и низводит блага также и от *царства*, что является *благодатью воцарения (шефа мэлуха)*. Потому Егуда и стал царем, ибо в момент, когда он родился, Лея совершала служение посредством качества царства тем, что воцарила Господа над ним» [98, с. 41].

В произведениях каббалистов царством (малхут) называли одну из сфирот, конституирующую умопостигаемое божество. Эта сфера осуществляет связь между высшими слоями плеромы и миром дольным, вследствие чего единение с ней многократно упоминается в описаниях различных духовных практик. В приведенном нами фрагменте основное внимание уделяется влиянию сферы малхут на практические и метафизические аспекты устройства власти. По мнению Бердичевского реббе, цадик, апеллируя к надлежащей сфере, не только определяет, кому быть царем, но также обеспечивает актуализацию самой идеи царства в мире людей. Судьбы лидеров многочисленного народа и сам смысл последующей истории определяются формулами благословения в момент рождения детей. Такого рода суждениями богаты произведения мудрецов Талмуда. Существенное расхождение с ними р. Леви Ицхака в воззрениях на историю следует искать в первую очередь не в играющих зачастую лишь декоративно-вспомогательную роль подражаниях средневековым каббалистам, а в безграничной вере бердичевского реббе в хасидское учение о всесии цадиков. Если древние мудрецы считали, что произошедшая в прошлом катастрофа лишила евреев царской власти, и они временно перестали быть субъектом истории, то рассматриваемый нами автор никоим образом не допускал возможности такого положения вещей. «Ибо Он, да будет Он благословен, властвует над качеством царства, но и цадики также называются царями по праву. Ибо Святой, да будет Он благословен, издает указы, а цадики отменяют их. Сообщество Израиля влияет на качество царства и руководит качеством царства. Руководят они качеством царства и

властвуют над ним в соответствии со своим желанием. В Торе сказано: «И будет у Яшуруна царь»(Втор. 33:5) Это означает, что у Яшуруна, каковой суть сообщество израилюво, пребывает царское достоинство...и цадик может отменить то, что Святой, да будет Он благословен, постановил. Если будет это постановление во зло, Боже упаси, может цадик отменить его, но если Святой, да будет Он благословен, постановит что-либо во благо сообщества израилева, ни одному человеку не дано отменить такое постановление» [98, с. 193].

Такого рода высказывания многочисленны в проповедях Бердичевского реббе. Р. Леви Ицхак неустанно повторяет, что истинная царская власть остается привилегией избранного народа. Именно потомкам Иакова суждено вершить судьбы человечества. Установленный праотцами миропорядок остается в силе по сей день. Никакая историческая катастрофа не разлучила прошедшее и настоящее, сделав их полной противоположностью друг другу, подобно тому, как это утверждается в поучениях р. Менахема Нохума. Трагические события прошлого р. Леви Ицхак как правило не ставит во главу угла. Его внимание в первую очередь обращено к тем из них, которые способствовали утверждению благоприятных для избранного народа законов человеческого бытия. Главным фактором, стабилизирующим течение истории, и направляющим ее в нужное русло является деятельность цадиков. Наличие их в каждом поколении позволяет оценивать прошедшее позитивно. Оно представляется Бердичевскому реббе периодом становления и упорядочивания, необходимым этапом на пути к грядущему мессианскому избавлению.

На основании проведенного исследования следует сделать некоторые выводы о своеобразии суждений исторического характера у основоположников хасидизма и о том влиянии, которое оказали на них классические произведения раввинской письменности прежних времен. В первом приближении допустимо сказать, что хасиды осуществили синтез концепций, доминирующих в талмудическом корпусе и средневековых

каббалистических текстах. Мировая история представляется им линейным процессом подобно тому, как это было у мудрецов древности. Столь популярные у средневековых мистиков циклические схемы развития в хасидских текстах отсутствуют. Как и авторы талмудического корпуса, лидеры рассматриваемого нами религиозного движения в своих исторических высказываниях основное внимание уделяют событиям мира людей, а не метафизическим факторам, порожденным тайной жизнью божества. С другой стороны хасидские авторы широко используют характерную для каббалы терминологию и, как правило, именно мистические аспекты человеческих деяний рассматривают в качестве основных движущих сил истории.

Приведенные нами в настоящей главе факты свидетельствуют о том, что такого рода синтез у каждого из лидеров хасидов осуществлялся по-разному, вследствие чего его общее описание требует некоторых дополнительных корректив. В суждениях цадииков, так или иначе затрагивающих историческую тематику, прослеживаются, по меньшей мере, две противоположные друг другу в своих основных положениях схемы.

Согласно одной из них, мировая история – результат ошибки, совершенной избранным народом в незапамятные времена. Сама по себе она суть зло, от которого надлежит абстрагироваться, целиком сосредоточившись на изучении Торы и исполнении ее предписаний. Такого рода деятельность оказывает благотворное влияние на ход времен и событий, но сам объект воздействия по мере сил исключается из дискурса поскольку он, в лучшем случае, малоинтересен. Мистическое бытие в царстве божественных предписаний, таким образом, жестко противопоставляется бытию в мире.

Для другой схемы характерна обращенность ко всему тому, что происходит в мире людей в целом, и к его истории в частности. Наиболее значительные исторические события в данном случае трактуются как богоугодные деяния, совершаемые во имя обустройства творения, и как позитивный опыт, который необходимо пережить ради обретения

совершенства. При этом предписания Торы и мистическая практика служат инструментами, обеспечивающими надлежащий ход истории, средствами, а не самоцелью.

5.2. Учение хасидов о мессианском избавлении

Вопрос об отношении хасидов к учению о мессианском избавлении вызвал в кругах исследователей наиболее острые дискуссии, которые продолжаются по сей день. Проблема заключается в том, что в собраниях хасидских проповедей раннего периода с равной частотой встречаются как высказывания, подтверждающие приверженность классической теологической доктрине о мессии, так и те, в которых содержится ее радикальный пересмотр. Вследствие этого, каждая из спорящих сторон может без труда предоставить большое количество убедительных аргументов.

Ш. Дубнов полагал, что хасидов совершенно не интересовала идея национального избавления. Учение Бешта и его последователей было посвящено главным образом проповеди индивидуального спасения, обретаемого посредством молитв, устремления всех помыслов верующего к небесам и тому подобному. Роль избавителей в доктрине хасидов играют цадики, указующие истинные пути обретения духовного совершенства. Согласно мнению М. Бубера, концепция мессианского избавления была отвергнута хасидами из-за того, что она придает исключительное значение деянию, совершаемому одним человеком в определенный момент времени. Это, в свою очередь, обесценивает все те события, которые происходят в жизни людей до осуществления акта избавления, делает бессодержательными их повседневные помыслы и чаянья. Бешт и его последователи, напротив, проповедовали учение, согласно которому все мысли и поступки верующего служат великой цели избавления избранного Богом народа, которое может осуществиться в любую минуту. Поэтому каждый шаг человека и каждое мгновение его жизни исполнены

глубочайшего смысла. Обретение всеми евреями надлежащего духовного совершенства обеспечит возвращение народа из изгнания и установит вселенскую гармонию [365, с. 20–21, 123–133].

Г. Шолем рассматривал проблему отношения лидеров хасидов раннего периода к идее мессианского избавления в историческом контексте. Он полагал, что неудача массового мессианского движения во главе с Шабтаем Цви во второй половине XVII в. оказала огромное влияние на мировоззрение европейского еврейства. Многие представители духовной элиты считали преступным в сложившихся обстоятельствах продолжать возмущать народ несбыточными надеждами на скорое избавление. Отказ некоторых из последователей Шабтая Цви от соблюдения заповедей Торы породил в еврейском обществе конфликт, который существенным образом затруднял деятельность тех, кто пытался проповедовать скорый приход мессии. Вследствие этого «хасидизм пытался устранить элемент мессианства с его сочетанием мистики и апокалиптики, проявляющий себя как далеко проникающая, но в высшей степени опасная сила, сохранив вместе с тем привлекательность поздней каббалы в глазах народа» [311, с. 163–166]. По мнению Шолема, наиболее подходящим в данном случае является выражение «нейтрализация» мессианского элемента. Хасиды в принципе не отвергали концепцию мессианского избавления, но основное внимание в своем учении они уделяли мистическим практикам, совершаемым верующими в изгнании. Хотя это служение и приближает час освобождения, окончательное избавление осуществится по воле Бога, а не в результате действий человека [311, с. 166; 730, с. 176–203].

Б. Динур, в отличие от вышеназванных исследователей, полагал, что в момент зарождения хасидизма идея скорого мессианского избавления играла в его учении решающую роль. Р. Израэль Баал Шем Тов и его ближайшие последователи стремились посредством совершаемых ими духовных практик и распространения тайных знаний добиться скорого прихода мессии. Пик этих чаяний приходится на момент отъезда Бешта в Святую Землю. Однако

его корабль попал в бурю, и р. Исраэлю пришлось вернуться обратно. Ожидаемое избавление не осуществилось. Бешт и его последователи восприняли это как знак свыше, что время освобождения избранного народа еще не пришло. Это привело к пересмотру первоначального учения. Основное внимание в нем стало уделяться задачам служения Господу в изгнании[379, с. 96–110].

Согласно мнению И. Тишби, проблему отношения хасидов к концепции мессианского избавления следует рассматривать в контексте воззрений еврейской духовной элиты тех регионов, в которых зарождалось новое религиозное движение. Он доказывает, опираясь на многочисленные источники, что проповедь скорого мессианского избавления, а также изучение каббалистических текстов, в которых речь идет о путях приближения вождя часа освобождения, были в восточных землях Польско-Литовского королевства середины – второй половины XVIII в. достаточно распространенным явлением. Крах саббатианского движения не оказал на эти процессы сколько-нибудь существенного влияния [759, с. 1–29]. Хасиды не внесли радикальных изменений в те воззрения по данному вопросу, которые бытовали в современном им еврейском обществе. Они в своих проповедях уделяли заметное внимание мессианской теме. В учении некоторых из лидеров нового религиозного движения она, по мнению Тишби, играла центральную роль [759, с. 29–45]. В исследовании М. Пьекажа также приводятся факты, свидетельствующие о том, что среди раввинов и проповедников, живших в Восточной Европе в XVIII в, были приверженцы радикального мессианизма, которые призывали своих последователей посвятить все свои силы духовным практикам, приближающим время прихода избавителя. Но в отличие от Тишби, он считает, что хасиды в большинстве своем не разделяли подобных взглядов. Их проповедь была посвящена главным образом проблемам служения Создателю в изгнании. Они считали что спасение души каждого верующего в

отдельности неизбежно приведет к избавлению всего избранного народа [643, с. 237–253].

Современный исследователь Мор Альтшулер полагает, что радикальные изменения в хасидской доктрине мессианского избавления произошли после смерти Бешта. Она обращает особое внимание на описание разговора р. Исраэля с мессией в одном из посланий рабби. Ответ на вопрос Бешта: «Когда Господин придет?» предваряется фразой: «Его высочество ответил» (в гайта тшува га-рам). Численное значение ивритских букв, из которых состоят слова *тшува га-рам*, указывает, по мнению Альтшулер, на дату 1885 г. Таким образом, Бешт ожидал, что спасение произойдет через 138 лет [322, с. 62–65]. Но после его смерти, согласно гипотезе Альтшулер, духовным лидером хасидизма стал Ехиэль Михель из Злочова [321, с. 45–50]. Он и его ближайшие сподвижники основное внимание уделяли деяниям, результатом которых должен был быть приход мессии при их жизни. Только после смерти р. Ехиэля Михеля его последователи стали постепенно отходить от его мессианской доктрины и разрабатывать новый вариант хасидского учения, ориентированный главным образом на служение Господу в изгнании [321, с. 102–109; 285–293]. Гипотеза Альтшулер об исключительной роли р. Ехиэля Михеля в ранний период истории хасидизма не получила признания у современных исследователей, но ее концепция приверженности цадика из Злочова идее мессианского избавления на наш взгляд заслуживает внимания.

Все упомянутые выше ученые в своих исследованиях прямо или косвенно противопоставляют мессианскую модель, понимаемую ими как концепция исторического избавления еврейского народа, модели мистических духовных практик, ориентированных главным образом на индивидуальное спасение и поддержание гармонии в Мире Горнем. Согласно мнению М. Иделя, хасидами была предложена новая, мистико-магическая концепция мессианского избавления, в которой обе эти модели благополучно сочетаются. Важную роль в его аргументации играет фрагмент послания

Бешта, в котором идет речь о его восхождении на небеса и беседе с мессией. «И спросил я мессию: «Когда придешь Ты, Господин?» Он ответил: «Знай: когда распространится учение твое и откроется миру и когда источники твои прорвутся наружу, то, чему учил я тебя и ты усвоил, и смогут также и они (все правоверные) совершать единения подобно тебе и возносить душу подобно тебе... тогда наступит время желанное и спасение». И изумился я этому, и преисполнился страданием от того, сколь много времени пройдет прежде, чем это станет возможным. Но из того, что я выучил, пребывая там, три средства исцеления и три святых имени с легкостью можно выучить и объяснить. И тогда успокоилось сознание мое, и я подумал, что благодаря этому смогут также и современники мои достичь моей ступени и уровня моего. Они смогут посредством их (выученных имен) возносить душу подобно мне. Они смогут учиться и будут такими, как я». Идель отмечает, что в данном тексте всеобщее избавление определяется избавлением каждого в отдельности. Всем евреям вменяется в обязанность спасти свою душу путем единения ее с Миром Горним, а также исцелить свое тело посредством тайных средств врачевания, открытых Бешту на небесах. Р. Исраэль Баал Шем Тов является той личностью, которая призвана обеспечить избавление всего народа. Он добивается этого не только путем распространения тайных знаний, необходимых для приближения прихода мессии, но также и личным примером служения Господу, вдохновляющим всех тех, кто следует за ним [535, с. 216–220]. Согласно мнению Иделя, описанная в послании беседа между р. Исраэлем и мессией не является окончательным доказательством в пользу того, что Бешт себя мессией не считал. Термин *мессия* вполне мог употребляться для обозначения как личности избавителя, так и высшего начала которое им управляет. Такое употребление этого термина встречается в произведениях Авраама Абулафии [535, с. 217–218]. Вообще, Идель отмечает заметное феноменологическое сходство учений о мессианском избавлении р. Исраэля Баал Шем Тоба и Абулафии. Последний учил, что посредством мистических техник, основанных на созерцании букв и

произнесении тайных имен Бога, многие из евреев смогут подняться до духовного уровня мессии. Но в отличие от Бешта, он не связывал вожаденное избавление с проблемой исцеления тела [535, с. 218, 58–101].

В своем исследовании М. Идель уделяет большое внимание анализу воззрений Менахема Нохума из Чернобыля [535, с. 221–231]. Этот цадик описывал мессию как идеального цадика, посредника между Миром Горним и миром дольным, который, сливаясь с Господом, обеспечивает все сотворенное потоком божественной благодати. Из-за греха золотого тельца народом Израиля овладели силы тьмы, и в мире не стало такого праведника. Поэтому каждый еврей должен стремиться обрести высокую ступень святости и стать каналом, по которому на землю нисходит высшее благо. В каждом поколении есть достойные цадики, которые посредством своих деяний поддерживают существование этого мира. Когда все евреи поднимутся до их уровня, наступит избавление [113, с. 110, 166–167]. Воззрения р. Менахема Нохума близки тем, которые проповедовал Бешт. Он верил, что приближение часа освобождения осуществится усилиями всей общины правоверных. Миссия цадика заключается в том, чтобы путем вдохновляющего всех личного примера распространения истинного вероучения, а также магических деяний, обеспечивающих просителей небесными дарами, предоставить возможность всем желающим обрести совершенство, что в свою очередь приведет к всеобщему избавлению.

М. Идель отмечает, что в большинстве ранних хасидских произведений основное внимание уделяется спиритуалистической концепции избавления. Библейские рассказы о спасении богоизбранного народа в прошлом и пророчество о его возвращении в землю обетованную в будущем посвящены, согласно мнению последователей Бешта, описанию освобождения души из плена сил тьмы и ее очищению от грехов в результате ежедневно совершаемого служения Создателю. В отличие от Шолема, Идель не считает, что такая трактовка вызвана необходимостью нейтрализации мессианского элемента из-за неудачи саббатанского движения. Подобные учения

встречаются в каббалистических произведениях начиная с XIII в. Хасиды в данном случае просто следовали одному из направлений еврейской мистики прежних времен.

Предложенная Шолемом концепция нейтрализации хасидами учения о мессии предполагает, кроме всего прочего, что лидеры этого религиозно движения не проявляли существенного интереса к социально-историческим аспектам грядущей эры избавления.

М. Идель доказывает мессианскую активность хасидов, никоим образом не увязывая ее с их социально-историческим учением. В отсутствии подобной направленности доктрины Бешта и его последователей он вполне солидарен с Шолемом. Согласно нашему мнению, с вышеизложенной точкой зрения возможно согласится лишь в том отношении, что в ранний период своей истории хасиды были равнодушны к наличным в еврейской традиции революционно-утопическим идеям. Милый сердцу библейских пророков и части авторитетных вероучителей последующих времен пафос радикальных преобразований общественного устройства, судя по всему, не впечатлял лидеров рассматриваемого нами религиозного движения. Но помимо революционно-утопических, во многих сообществах наблюдаются воззрения, которые мы будем называть консервативно-утопическими. Приверженцы их полагают, что они пребывают в сообществах, поддерживающих отношения между людьми, соответствующие определенным образом высшему идеалу. Реализация его в полной мере требует существенного роста числа сторонников правильного пути и совершенствование, но отнюдь не качественное преобразование, наличной у них системы общественных отношений. Новый мир как бы уже существует в недрах старого, и самое главное – хранить ему верность. Следует отметить, что приверженцев такого рода групп вполне может считать революционерами – сокрушителями устоев. Сами они тоже в определенных ситуациях могут считать себя таковыми. Но если сообщество особого пути существует достаточно долго, а жизнь вокруг надлежащим образом не меняется, в нем, бесспорно,

наличествуют описанные нами идеалы консервативного утопизма. Определяемый таким образом консервативный утопизм представляется нам продуктивным в деле изучения мессианской доктрины хасидизма⁵⁷. Хасидизм уже на самом раннем этапе своей истории преобразовал существующую в еврейском обществе Восточной Европы систему отношений между людьми. Разумно было бы ожидать, что появление лидеров нового типа, функции и порядок коммуникации с которыми не имели аналога в предшествующие времена, должно было внести свои коррективы в представления об идеалах исторического бытия не только в настоящем, но также и в светлом будущем.

Рассмотрим в качестве примера следующее изречение р. Элимелеха из Лежайска: «В будущем, когда придет Мессия, праведник наш (цадик наш), немедля воззовет к нему, и стекутся к нему народы, и будет у народов любовь великая к нему, и дадут ему дары многочисленные, как явствует из сказанного в Писании: «Да принесут дары страшному» (Пс 76:12), и подобных этому [изречений] много. Также и праведник в праведности своей сделает так, чтобы в горьком изгнании нашем нашли мы милость в глазах народов, и чтобы любили они нас. Это подтверждает стих из писания: «Сказано в книге браней господних: Вагев в Суфе»(Чис 21:14). Слова «Вагев в Суфе» сообщают нам о дарах, которые дадут нам народы, и о любви их к нам в конце [дней], когда придет Мессия, цадик наш⁵⁸. А слово «сказано» указывает на то, что и теперь в изгнании будет нам это». [69, с. 83а].

В другой проповеди лежайский ребе отмечает: «Цадик может сделать все, что угодно и может сделать так, чтобы пришел Мессия... Ведь сказано в Талмуде: «Шмуэль считал, что дни мессии отличаются от наших только порабощением нас царствами» [69, с. 44а].

В еврейской традиции, наряду с высказываниями о великих изменениях, которые произойдут в мире во времена грядущего избавления,

⁵⁷ Предложенная нами концепция консервативного утопизма существенным образом отличается от той, о которой говорил К.Мангейм. Относительно воззрений Мангейма см. [261, с. 246-255].

⁵⁸ Проповедник намекает на созвучие названия местности Вагев в Суфе со словами и полюбит(ве-ягев) в конце (весоф)

существуют также и утверждения, что с приходом мессии евреи избавятся от ига народов мира и будут жить под властью своих правителей, а в остальном все в мире останется как было. Такого мнения держатся, в частности, и один из наиболее авторитетных мудрецов Талмуда р.Шмуэль [186, с. 99а], и выдающийся законоучитель средних веков Маймонид [671, с.221–257]. Р. Элимелех, как видно из сказанного, близок к подобным воззрениям. Но он куда более обстоятельно увязывает события будущего с тем, что происходит в его время. При текущем положении дел иноверцы часто обращаются к цадикам с просьбами помолиться об успешном разрешении своих житейских проблем и приносят им за это дары. Это позволяет лидерам хасидов в той или иной мере заботиться об автономном безопасном существовании евреев, окруженных иными народами [280, с.148–153]. Действия царя мессии будут точно такими же, но, вне всякого сомнения, более масштабными и успешными. Грядущее является естественным продолжением происходящего ныне. Ожидаемые перемены не столь качественные, сколь количественны.

Аналогичным образом р. Элимелех относится к судьбе системы ценностей окружающего его еврейского общества. «В будущем, когда придет Мессия, цадик наш, и соберет народ рассеянный, праведными будут считаться те, кто вел себя как положено по Закону. Но все же доставало им разума истинно служить Творцу Благословенному. И любили они материальное благополучие, но удерживались от греха сообразно разумению своему. Тогда Мессия приведет их к морю-океану и откроет им скрытые хранилища, наполненные камнями драгоценными, и серебра, и золота там множество великое. И возьмут они оттуда каждый по желанию своему, и пойдут по домам своим с великим богатством. А когда Мессия воспарит в кущи райские в святости великой, праведники поколения воспарят вслед за ним в силу святости своей и аскетизма своего великого. Те же, кто получил блага из хранилищ золота, как увидят это величие, так захотят тоже воспарить и не смогут из-за тяжести материальной, ибо прилепились к серебру и золоту... Хотя даст Мессия им все, чего они желают и вожделеют,

но душа их будет отчуждена от святого народа во время воспарения в райские кущи, и останутся они в дольном. Не такова участь праведных, желание и вожделение которых Служить Творцу, да будет Он благословен в великой полноте, кто ходил всегда в прилеплении (двекут) великом к нему Благословенному и приучились к этому во все дни жизни своей, и стали сосудом, предназначенным для этого. Будет для них это дело легким весьма с появлением мессии» [69, с. 62а].

Проповедь презрения к богатству характерна для многих религий, но в контексте учения р.Элимелеха из Лежайска она обретает особый смысл. Согласно его воззрениям, верующие должны приходить к цадику с просьбами о материальном благополучии и чудесном разрешении своих бытовых проблем. Благодаря этому истинный праведник, пребывающий всем существом своим в горних высях, опускается на землю и, передает дары предвечного милосердия нуждающимся, чем осуществляет страстное желание Господа осчастливить человека. Верующий непрестанно должен поддерживать такого рода отношения с Всевышним, иначе божественное милосердие не сможет реализовать себя в этом мире. Но при этом ему следует не забывать о разумной умеренности, не тревожить цадика и небеса по пустякам, довольствоваться теми благами, которые даются, и ни в коем случае не забывать, что все происходящее является частью служения, цель которого есть мистический акт прилепления к высшему первоисточнику [389, с. 180–186; 417, с. 74–75; 544, с. 129–130; 630, с. 132–148]. Погоня за роскошью, ставшую основой учения некоторых цадиков XIX ст., р. Элимелех осуждал [325, с. 392–396].

Учение Лежайского ребе пользовалось большой популярностью среди хасидов. Его двор посещали сотни паломников и учеников. Тонкости учения понимали, разумеется, не все, и недоразумения относительно того, где разумная грань прошения цадика о благах, не могли не возникать. Поэтому вполне разумно видеть в приведенном нами высказывании характерный пример консервативно-утопических воззрений. Подобно тому, как прежде к

цадику, к царю-мессии придут толпы правоверных, чтобы попросить благополучия и достатка. Мессия, как и цадик, откроет врата на небеса. Те, кто уразумел истинный смысл учения, воспарят в сады мира горнего. Те, кто так ничего и не понял, удовлетворят свои желания, но не удостоятся уготованного для них райского блаженства. Мессия делает все то же, что и цадик, но в несоизмеримо больших масштабах. Социально-исторический аспект отношений верующих со своим духовным лидером по сути не меняется.

Сказанное выше позволяет нам выявить в рассказе о свидании Бешта с царем-мессией содержание, не выявленное надлежащим образом в предшествующих исследованиях.

Напомним некоторые детали этой истории. Согласно письму р. Исраэля, ради того, чтобы достигнуть чертога избавителя, ему пришлось совершить долгое и трудное путешествие на небеса. Когда ему в конце концов удалось достичь вожденной цели, он увидел, что «Мессия учит со всеми танаями и праведниками, а также с семьей пастырями. И увидел я радость великую до невозможности» [423, с. 296]. Далее следует цитированный нами разговор между рабби и избавителем, в ходе которого последний обещает прийти к людям, когда учение Бешта распространится во всем мире. Р. Исраэль надеется легко достичь этой цели благодаря тайным заклинаниям и именам Божьим, которые он узнал в чертогах избавителя, но ему было запрещено открывать их кому бы то ни было во все дни жизни своей [423, с. 297].

Согласно нашему мнению, следует обратить внимание на то обстоятельство, что описание встречи Бешта с царем мессией схематически воспроизводит тот формат отношений, который был при жизни основоположника хасидизма между ним и его ближайшими последователями. Наиболее выдающиеся среди них, как известно, проживали вдали от учителя и навещали его время от времени, проделав перед этим долгий, часто нелегкий путь. В Меджибоже, месте постоянного пребывания

р.Израэля, у него была небольшая группа сподвижников, которых он обучал тайнам Торы. Время от времени эти занятия завершались трапезой, сопровождающейся веселыми песнями и танцами. Все происходящее имело великий сакральный смысл [389, с. 56; 544, с. 25–30; 750, с. 30,36–43]. Бешт открывал свое тайное мистическое учение лишь немногим достойным. При его жизни, судя по всему, речь не шла о возможности его проповеди для широких масс последователей [417, с. 49–55; 422, с. 287–291; 423, с. 211–216]. В то же время р. Израэль был всерьез озабочен преумножением своего влияния на еврейское общество и сумел уже при жизни стать авторитетной фигурой для многих жителей Подолии и Волыни [423, с. 109–119]. Аналогичным образом Царь Мессия окружен праведниками, в собрании которых царит веселье. Сокровенные тайны Торы он открывает наиболее выдающимся ученикам, прибывшим издалека, но строго запрещает передавать их непосвященным. В то же время избавитель побуждает р. Израэля искать способ распространения своего учения. Мессия некоторым образом является небесным двойником р. Израэля Баал Шем Това. Во всяком случае, по образу и подобию своих деяний. Определенного рода сходство имеется также с братствами хасидов, существовавшими в Восточной Европе до распространения учения Бешта. В некоторые из них р. Израэль как известно был вхож.

Подобное отождествление себя с идеальными героями предания имело место в мистической традиции евреев не впервые. Так, например, согласно исследованиям Е. Либеса, описанное в Зогаре сообщество мудрецов раннеталмудических времен, ведущих речь о наиболее сокровенных тайнах бытия Божия, было создано анонимным братством каббалистов Испании. Каждому из персонажей этого мистического произведения соответствовал один из братьев. Их учение влагалось в уста великих мулрецов талмудических времен [585, с. 1–85]. Но, к сожалению, в этом, как и в большинстве других подобных случаев, мы мало что знаем о жизни этих мистиков. Такое положение вещей, в свою очередь, сильно затрудняет

разработку каких-либо гипотез историософского характера. Куда более благоприятной для наших целей является ситуация с хасидизмом. Сколь ни богато хасидское предание подробностями, вызывающие обоснованные сомнения исследователей, все же фактографией, касающейся раннего периода истории этого мистического движения, современная наука обеспечена сравнительно неплохо. Приведенные нами материалы говорят в пользу предположения, что консервативно утопический стиль мышления был присущ основоположникам хасидизма на самом раннем этапе его существования.

Основоположник хасидизма уподобляет мессию и его окружение себе и собственному мистическому братству. Уже существующий владыка-освободитель пребывает в состоянии блаженного избавления, которое со временем станет всеобщим достоянием, но, к сожалению, не может открыть этой тайны всем и каждому. Наиболее влиятельный из лидеров третьего поколения хасидов говорит о начале мессианской эры в контексте жизнеописания классического двора цадика конца XVIII в. Таким образом, мессианская концепция изменяется, отображая историю возникновения и развития хасидского общества. Она высвечивается как некая идеальная репрезентация того положения вещей, которое уже существует на момент оглашения проповеди. Хасиды вовсе не стремятся ни нейтрализовать традиционные для иудаизма представления об историческом избавлении, ни переключить все свое внимание на духовную практику, обеспечивающую грядущее избавление. Они склонны видеть в уже существующем собственном сообществе прообраз идеального царства будущего в его историко-социальной экспликации. Поскольку само хасидское общество развивается и видоизменяется, суждения об историческом избавлении трансформируются вместе с ним. Проблематичная история о провозглашении мессией седьмого любавичевского ребе в конце XX ст., не взирая на всю кажущуюся революционность, в немалой мере является

продолжением все тех же идей консервативного утопизма, свойственных раннему хасидизму.

Выявление артикулированной консервативно-утопической установки в суждениях об историческом аспекте мессианизма обязывает нас для полноты исследования обратиться к рассмотрению той духовной практики, которая, согласно учению основоположников хасидизма, призвана была ускорить наступление будущего царства света и справедливости. Проблема заключается в том, что основоположники рассматриваемого нами религиозно-мистического движения, к сожалению, не часто обращались в своих речениях к теме социально политических аспектов человеческого бытия. Они решительно предпочитали рассуждать о мире заоблачном [486, с. 153–160; 742, с. 50–55]. Это не означало их безразличия к данному вопросу. Характерным примером здесь является творчество великого Магида из Межирича. Последний в своих поучениях вел речь почти исключительно о путях обретения духовного совершенства и мистическом смысле богослужения. При этом благодаря существующим историческим свидетельствам известно, что он был активным талантливым организатором, творцом одного из первых дворов цадиков, ставших впоследствии основой социально-политического устройства хасидского общества [634, с. 353–356]. Такое положение вещей делает обоснованным предположение о том, что основоположники хасидизма вовсе не были равнодушны к социально-историческим аспектам избавления. Они говорили и писали об этом сравнительно мало не в последнюю очередь в силу сложившейся традиции изложения, склонной замалчивать подобные темы.

Поэтому наличие в куда более основательно разработанном учении, касающемся духовной практики, положений, подтверждающих распространенность в хасидских кругах идей консервативного утопизма, чрезвычайно важно в деле разработки нашей гипотезы.

Начнем наше исследование учения хасидов о деяниях, необходимых для осуществления мессианского избавления, с рассмотрения нескольких

высказываний р. Менахема Нохума из Чернобыля. «Создавая мир, создал Святой, да будет Он благословен, человека, таким образом, что были в него включены души всего Израиля, как сказано: «Размеры Адам Ришона были от края мира и до края мира». Но после грехопадения уменьшились размеры его, как известно. Замысел Творца, благословен Он, при даровании Торы был, как известно, чтобы стал человек как во дни прихода мессии в скорости в наши дни, вновь размер его стал совершенным [как до грехопадения], ибо Мессия был также душой первого человека, ибо слово Адам является аббревиатурой: «Адам, Давид, Мессия». В том великом теле, которое было у него до грехопадения, в полноте содержался весь Израиль, ибо все были включены в общность душ в нем. Душа каждого в отдельности была лишь частностью. В этом заключается первопринцип служения нашего – окончательно восстановить частицу мессии, принадлежащую каждому, как сказано у нас в другом месте. И когда окончится восстановление тела в полноте, явится тогда цадик основа мира в полноте совершенной, канал великий и прямой для получения шефы и жизненной силы. Поэтому с приходом мессии нашего преумножатся блага и знание в мире, ибо он будет цадиком всеобщим в полноте совершенной. Называется он мессией цадиком нашим, ибо он цадик великий и канал великий, по которому передается шефа для всех благ. Не так ныне после греха тельца, ибо обратились мы к нечистоте, и нет праведника всеобщего. Потому каждый из народа Израиля должен уподобиться цадиком для того, чтобы существовал мир. Всякий раз, как преуменьшается число цадиков, преуменьшается шефа в мире. Пойми это. Сказано: «Народ твой все цадиком, навечно унаследуют землю» (Ис. 60:21). Когда весь народ твой уподобится цадиком и каналу для мира..., чтобы всякое благо и всякая шефа нисходила на землю.... Пасха она и сегодня исход из Египта, и Шавуот, как известно, ступень дарования Торы. Поэтому с приходом праздника ацерет каждый еврей должен уподобиться цадиком, чтобы быть твердыней и основой мира» [113, с. 56]. «И человек который возьмет сестру его, милость это и т.д» (Лев. 20:17). Это есть любовь

разврату. Но милость она, ибо она происходит из мира милости, каковой суть мир любви божественной. Оттуда взята она. Должно тебе освободить [любовь] от злой примеси и увязать ее с корнем ее. Но не тянуться ко злу, которое в ней. И так во всех движениях души (миддот). Первооснова служений заключается в том, что этого ожидает Мессия, цадик наш, что мы придем на эту ступень, дабы вызволить плененные искры. Это есть тайна освобождения добра от зла, которое облачилось в него в результате крушения. Осуществить это возможно только посредством разума (даат), что наделяет способностью дать самому себе совет и утешение для освобождений, упомянутых выше. Все это поясняется нами в другом месте. Таким образом знание Творца, благословен Он, есть качество разума (даат), ибо оттуда нисхождение разума ко всякому сыну Израиля» [113, с. 57].

«Во всякой достойной молитве, происходящей в единении мысли и речи, происходит исправление качества мессии. Таким же образом с приходом мессии цадика нашего будет единение и полнота совершенная постоянно, ибо будет восхождение всех помыслов и букв, каковые суть речения. Таким же образом всякий раз, когда человек молится и занимается Торой, качество мессии, единение – это суть тайна построения тела мессии, как говорил об этом Бешт, душа его в сокровищницах высших. Он учил, что должен каждый из народа Израиля исправить частицу мессии, которая принадлежит душе его, ибо известно, что Адам это аббревиатура: Адам, Давид Мессия. Тело первого Адама было от края и до края мира, и были включены в тело Адама все сущности Израиля. Но впоследствии вследствие греха уменьшилось тело его. Также и Мессия будет телом цельным, состоящим из всех душ Израиля, число которых тьмы тем, как это было до грехопадения первого Адама. Поэтому должен каждый в Израиле совершенствовать частицу мессии, принадлежащую частице его души, до тех пор, пока не достигнет она совершенства, до тех пор, пока не будет исправлено все тело и не настанет единение всеобщее в постоянстве, в

скорости в наши дни. Все это обретается посредством мысли, которая суть душа речения и оживляет его. Ибо молитва без надлежащего настроения (кавана) как тело без души, как мы уже объясняли в другом месте. Все это невозможно осуществить без великой страсти (пшука), каковая есть качество возвещающего благую весть, качество Илиягу пророка. Потому и называется избавитель мессией, что он единение речи и мысли. Мессия (машиах) суть речь, которая проговаривает (ясиах) отдельные буквы. Поэтому единение мысли и речи есть воссоздание качества мессии» [113, с. 164].

В своих предыдущих исследованиях мы отмечали сосуществование в хасидской духовной практике двух стратегий. Одна ставит во главу угла медитативную технику произнесения букв, подобную той, которую описывают авторитетные последователи экстатической каббалы средних веков. Другая основной упор делает на правильно организованные устремления человеческой души, каковые мыслятся изоморфными и непосредственно связанными с миром проявленных атрибутов божества. Буквенная медитация требует кардинального изменения в деле произнесения сакральных текстов во время молитвы и учебы. Служение посредством любви, страха, мудрости, разума и т.д. требует лишь осознанной предварительной сосредоточенности и обращение всех своих сил на одно или несколько из вышеназванных душевных качеств в зависимости от цели богоугодного деяния. Как явствует из вышесказанного, р. Менахем Нохум в своем учении о путях приближения мессианского избавления не отдает решающего предпочтения ни одной из этих стратегий. Говоря приблизительно те же самые слова о задаче восстановления частицы избавителя в душе каждого верующего, он то уверяет, что возделенная цель будет достигнута путем исправления душевных качеств, то призывает обратить все усилия на единение мысли и речи в экстатическом произнесении букв. Одно другому принципиально не противоречит, но, как мы уже отмечали ранее, оба метода не могут быть слиты воедино, и потому в определенный момент времени может применяться либо один, либо другой.

При этом приведенные высказывания не дают ни малейшего основания полагать, что одна из стратегий мыслится как элитарная, а вторая – как популярная или общеобязательно подготовительная. Речь идет, по всей видимости, о необходимости достигать одной и той же цели то тем, то этим средством.

М.Идель отмечает существенное сходство в стратегиях приближения мессианской эры р. Авраама Абулафии и основоположников хасидизма. В основе его аргументации интерпретация одного из приведенных выше высказываний черныбыльского ребе. Мы согласны с таким видением ситуации лишь отчасти. Учение Абулафии предполагало создание мистических братств, обучающих своих последователей комплексу специальных медитативных техник. Лишь таким путем представлялось возможным приблизить вожденное время избавления. Такой путь, по крайней мере – концептуально, схож со стремлением хасидов обучать приходящих к ним людей буквенной медитации. Но проповедь чудотворного воздействия на плерому силой душевных качеств (миддот) близка на практике наставлениям традиционной раввинской дидактики. А в теоретическом осмыслении тяготеет к теософской, а не экстатической каббале. Хасиды, таким образом, в деле мессианского избавления, не ограничивают себя доктриной какого-либо одного из направлений еврейской мистики средних веков.

Правомерность наших выводов подтверждается позицией р. Элимелеха из Лижайска. Этот ребе не увязывает дело всеобщего избавления с буквенной медитацией. Характерными примерами его суждений о приближении мессианского избавления является следующее: ««И нет искупления ему» – это намек на приход мессии, который происходит вследствие покаяния и искупления грехов. В святом Зогаре сказано об этом: «на покаянии висит это дело». Потому ничто не задерживает момент вкушения святых даров, кроме как необходимость вернуться к святости и прилеплению. Даже в горьком изгнании нашем (Галуте), если будешь тверд в служении Благословенному и

раскаешься полным раскаянием в прегрешениях своих дабы исправить все органы свои и жилы свои, освятишь и очистишь их, вкушая лишь дозволенную пищу, чтобы не входила запретная пища во внутренности твои, освятишь органы свои всеми способами – тогда удостоишься даже и в Галуте святого духа» [69, с. 25b]. «Мессия бедняк едущий верхом на осле» – означает это, что в силу заслуги истинно верующих в приход мессии, ожидающих его прихода каждый день, сможем мы сокрушить силы зла (клипот) и суда и воздвигнуть храм в скорости в наши дни» [69, с. 16a].

Достойным внимания является тот факт, что в рассмотренных нами примерах деяния, призванные ускорить грядущее избавление, тождественны тем, которые, согласно учению основоположников хасидизма, призваны обеспечивать единение правоверных с Создателем в повседневном святом служении. Медитативная техника произнесения букв, слияние гипостазированных качеств человеческой души с соответствующими им сущностями божественной плеромы, покаяние и подчинение душевных порывов разуму – все это с одной стороны придает надлежащую силу всякому богоугодному деянию, обеспечивая прилепление к высшему источнику всего сущего, а с другой стороны – ведет к предсказанному пророками историческому избавлению. Каждое мгновение бытия в единстве с Творцом, соответствующее идеалам века нынешнего, – шаг навстречу веку грядущему. Молитвы и богоугодные деяния спасают каждого верующего в отдельности, но они, в то же время, являются реальными частицами тела и души царя избавителя, бывшего некогда идеальным праотцем рода человеческого. Таким образом верующие, следующие наставлениям цадиков, в некотором смысле имеют дело с мессией в течении всей своей теперешней жизни.

В свете вышесказанного нетрудно усмотреть определенное сходство в учении хасидов и христиан. Данная трактовка, на наш взгляд, несравнимо ближе истинному положению вещей, чем провозглашенная Шоломом концепция нейтрализации мессианизма. Но не следует забывать о

соответствии духовной практики хасидов их социально-политическому учению. То, что христианам доступно лишь в символах, идеях и мистическом переживании, хасидам открывается также и в реальной жизни при дворе цадика, в общении со своим духовным лидером. Тут, в свою очередь, возникает аналогия с мистическими сектами хлыстов, духоборов и пр., но, в отличие от последних, цадики, как правило, не считали воплощением мессии самих себя и не призывали своих сторонников решительно порвать с существующей традицией.

Консервативный утопизм представляется в данном случае наиболее продуктивной моделью, отвечающей наличествующим фактам. Хасиды были призваны ощущать себя пребывающими в мире новом, существующем в недрах мира старого. В социальном плане их отношения с духовным лидером вполне соответствовали тем, которые в грядущем предстоят с царем-избавителем. В духовном бытии им была доступна коммуникация с телом и духом мессии, которое ежечасно воссоздают они сами. Грядущее царство представлялось уже существующим, но пока, к сожалению, в малых масштабах и не во всей полноте. Новый мир, произрастая из глубин старого, постепенно поглотит его, что и станет исполнением всего того, о чем говорили пророки.

Существенным для предложенной нами гипотезы является то обстоятельство, что Мессия отождествляется с праотцем всех людей Адамом и праведным царем Давидом. Таким образом, все то, чего истинно верующие надеются добиться в будущем, на самом деле уже было реализовано в прошлом. Деяния праведных ведут мир не к радикальному преобразению, но лишь восстановлению идеала, который как бы растворился в бытии, но при этом не скрылся из виду. Его природа осталась прежней, но сила воздействия на мир существенным образом ослабла.

Учение консервативно-утопического характера не исчерпывало всего многообразия воззрений основоположников хасидизма, касающихся темы мессианского избавления.

Наряду с ним существовала также куда более радикальная доктрина, рассмотрение которой необходимо для завершения нашего исследования.

До сих пор мы в нашем исследовании имели дело лишь с суждениями, повествующими о коллективном творения феномена мессии. В рассмотренных нами случаях либо сообщество цадиков репрезентировало его социально-политический аспект, либо вся община верующих воссоздавала избавителя посредством духовной практики. Но основоположники рассматриваемого нами религиозного движения в своих проповедях говорят также о спасении, достигаемом благодаря усилиям выдающейся личности, деяния которой ни от стараний цадиков, ни тем более простых людей, существенным образом не зависят.

Так р. Авраам Егошуа Гешель говорил: «Мессия угнетен грехами нашими, и он вместе с нами в изгнании нашем. «Идите отвезите хлеб голодающим домам вашим» (Быт. 42:19). Это означает, что Мессия выносит все грехи наши, и потому можем мы принести хлеб голодающим домам нашим даже во время Галута. «И брата вашего младшего приведите ко мне» (там же: 20). Означает это, что когда придет Мессия в скорости в наши дни тогда «подтвердятся слова ваши» (там же)» [46, с. 39].

В данном случае Мессия предстает нашему взору в роли уникального праведника, взявшего на себя все грехи избранного народа. Не только в грядущем, но и ныне он спасает правоверных. Евреи выживают в горькое время изгнания исключительно благодаря потаенным богоугодным делам избавителя. Такого рода идеи, созвучные христианскому вероучению, проникают в еврейскую мистику не позднее XIIIст. [585, с. 139–163]. Они представляются несовместимыми с ранее изложенными суждениями о воссоздании избавителя по крупичам трудами всех верующих. Но автора приведенного высказывания данное противоречие несколько не смущает. Не менее радикальных воззрений придерживается он и в сфере изучения святого писания:

«Святая корона возложена на голову царя над царями царей Святого, да будет Он благословен. В будущем эта корона вернется на прежнее место свое с приходом мессии цадика нашего в скорости в наши дни; о нем сказано «И почиет на нем дух Господа, дух мудрости и разумения» (Ис. 11:2). Означает это, что он уразумеет и постигнет все тайны Торы и все те разновидности света святого, которые заключены в ней... Тору святую и разновидности света святые возложит Он на голову царя мессии цадика нашего; доказывает это сказанное: «Глава его – золото чистое». Намек на разновидности света высшие» [46, с.53].

Имея дело с этим высказыванием, следует помнить о том, что, согласно основоположникам хасидизма, решающую роль в богослужении играет не тот свет, который пребывает в торе постоянно, а тот дополнительный, который нисходит в нее благодаря усилиям каждого из верующих. Святое писание обретает полноту силы святости и надлежащее смысловое наполнение благодаря усилиям всех тех, кто учит ее, во имя нее самой [532, с. 176–182]. Среди лидеров раннего хасидизма бытовало высказывание, что Тора, Господь и народ Израиля являются единым целым [321, с. 181–184; 797, с. 71].

Р. Аврагам Егошуа, напротив, наделяет даром истинного единения с Торой не сообщество благочестивых избранного народа, а исключительно одного избранного Творцом спасителя. Только ему открывается сокровенный свет священного писания. Поскольку Тора является для евреев первоосновой законодательства, морали, теологических концепций и всех прочих мыслимых ценностей, из сказанного выше фактически следует, что Царь Мессия обладает властью как угодно радикально изменить жизнь потомков Иакова. Никакие установления традиции над ним по сути дела не властны. Вышесказанное справедливо и по отношению к порядку вещей, существующему во всем мире ныне. «С приходом мессии, цадика нашего, в скорости в наши дни возвестят о себе и станут известны и откроются силы новые царства святого, которые не были открыты до сих пор. И исправлен

будет мир царством Шадая. И всякая плоть призовет имя Святого, да будет Он благословен. И узнают все пребывающие в сотворенном, что Ему принадлежит царство и что он – сила всех сил, всего сущего и царство Его всюду. Осуществится все это рукою мессии, цадика нашего, что придет в скорости в наши дни, амен» [46, с. 56]. Сказанное не оставляет и тени возможности достигнуть компромисса с идеалом консервативной утопии. С приходом мессии вселенная претерпит радикальные преобразования. Постичь и пережить их каким-либо образом в нашей нынешней жизни невозможно.

Данная позиция опатовского реббе близка той, которая содержится в поучениях р Дов Бера Магида из Межирича.

««Ибо Тора новая от Меня исходит». Ибо тора –тело заверщенное: кожа и мясо, жилы и кости (ацамот)... Сущность (ацмиут) Торы все еще не открылась.⁵⁹ Тора собрана из людей-цадиков. Из Адама, праотцов и Моисея, которые низвели пребывание Его на деяния свои. Это суть Тора завершенная. Но сеяние ее сущности не открылось до сих пор. Мы поймем сияние сути ее, когда придет Мессия. В этом смысл сказанного «Тора новая от Меня», т.е. от сущности моей... Во время египетского изгнания было изгнание знания (даат), ибо не знали они, что есть Бог в мире. «И знание(даат) покоев» (Пр. 24:4) означает, что все миддот пребывали в изгнании... И во всех прочих изгнаниях были миддот в изгнании. Потому и спрашивали: «Где сила твоя» (Ис.63:15), ибо не было откровения величия (гадлут) и сил божественных. Но впоследствии обнаружили, что там они пребывают и сказали: «это силы его». По выходе их из изгнания открылись миддот. При выходе из Египта осуществился исход знания, ибо стало известно, что есть Бог в мире. Как бы сам Господь вышел, ибо открылась в мире божественность Его» [63, с. 17–19].

В данном случае мы имеем дело с мистически осмысленным кратким и емким описанием истории избранного народа от сотворения мира до времен

⁵⁹ На иврите слово эцем означает как кость, так и сущность

мессианского избавления. Все ключевые события этой истории рассматриваются одновременно в трех плоскостях: с точки зрения высвобождения сокрытых в человеческой душе богоугодных качеств, с точки зрения поэтапного откровения текстов святого писания и их смысла, а также с точки зрения постепенного проявления и укоренения в мире сущностей, образующих божественную плерому. Они, как мы помним, подобно качествам человеческой души называются в мистических текстах миддот. Миддот божества и миддот человека, проявляясь в ходе истории, конституируют объединяющий их текст святого писания. Его сущность пока остается сокрытой подобно костям, не видимым сквозь толщу плоти. Откровение этой сущности, означающее благополучное завершение тройственного процесса, произойдет с приходом мессии. Исключительные качества избавителя, позволяющие ему завершить дело обустройства творения, в данном случае не прорабатываются. Но фактически речь идет о том, что таким же образом, как в дни египетского плена, евреи забыли о самом существовании Создателя, и его миддот соответственно не могли проявиться в мире. Также и ныне мы не зрим сущности Торы и, соответственно, сущности Творца. Приход мессии ознаменует собой потрясающие человеческое воображение перемены в отношениях мира, Бога и избранного народа, подобно тому, как это было в дни исхода из Египта. Консервативные суждения о том, что мы ныне имеем доступ к самой сущности мессианского бытия, в данном случае совершенно отвергаются.

Ярким примером радикального учения о мессианской эре, отличного от рассмотренного нами ранее, является проповедь Менахема Мендела из Витебска. Витебский ребе утверждает: «Сказано «Близко душе моей избавление (геула)» (Пс. 69:19) и после этого «от ненавидящих меня освободи меня» (там же). Объясняется это так: вначале просит псалмопевец избавления души своей от власти народов мира, каковые суть привязанность к мысли о внешнем (богопротивном). В результате этого само собой произойдет освобождение от ненавидящих, что означает упразднение сил

тьмы (клипот) и смягчение высшего суда. Об этом речь идет у мудрецов наших, благословенна их память, когда они говорят: «Мессия придет только тогда, когда будет вырвано знание» [186, с. 97a]. Ибо знание есть совокупность всех миддот семи дней творения, а не мида самостоятельная⁶⁰. Избавление, которое должно произойти от всех семидесяти народов, корень которых содержится в семи днях творения, возможно только в том случае, если удастся подняться превыше знания и вырвать себя из даат. Тогда не будет никакого посредника между нами и Господом благословенным, не будет тогда никакого разрыва в мире, но только лишь одно истинное единение. Потому говорили мудрецы наши «В будущем будут ангелы служения возглашать святость перед лицом Израиля» [179, с. 75b], подобно тому, как ныне они делают это перед лицом Господа Благословенного, ибо будет единство совершенное с Господом Благословенным. Но ныне, до прихода мессии, даат обеспечивает единство всех творений с Господом Благословенным, устраняет зло из их среды и ниспосылает им благо» [111, с. 102].

Магид из Межирича осмеливается говорить лишь о качественно новом откровении во времена мессии известных веку нынешнему божественных атрибутов и связанных с ними проявлений человеческой души. В данном случае грядущее представляется непостижимым, совершенно несоразмерным теперешнему положению вещей. Вся система миддот мира горнего и дольного будет превзойдена, и откроется истинное единение с сокрытой непознаваемой божественной сущностью.

Никакое понятие или определение не может адекватно выразить то, что произойдет. В нынешние времена человек зависит от посредничества иерархии миддот. Только с ее помощью он может удерживать связь с высшим источником блага. Рассмотренные нами ранее поучения о служении посредством душевных качеств никоим образом не отрицаются. Но с

⁶⁰ Согласно воззрениям каббалистов семь нижних сфирот соответствуют семи дням творения. По этому характерные черты каждой из них раскрываются в описании творений появившихся в определенный день.

приходом мессии все изменится самым радикальным образом. Не опыт непосредственного контакта с воссоздаваемым в культе телом избавителя, а устремленность к туманно-зримому в предельном мистическом опыте становится здесь во главу угла.

Радикальные суждения основоположников хасидизма о мессианском избавлении не образуют цельного последовательного учения. Они, тем ни менее, являют собою четко артикулированную альтернативу более проработанной концепции консервативного утопизма.

Проведенное нами исследование выявило в вероучении хасидов сосуществование двух концепций мессианского избавления, которые сложно совместимы логически. Согласно одной из них, хасидское сообщество является реализацией начатков мессианской эры как в социально-политическом ее аспекте, так и в сфере духовной практики. Отношения между хасидами и цади́ком, соответствуют тем, которые сложатся в грядущем у избавителя с избранным народом. Богоугодные дела, призванные согласно наставлению Бешта и его последователей поддерживать непрерывную связь евреев с Создателем, в то же самое время служат делу воссоздания тела и души царя мессии и обеспечивают непосредственный контакт с ним каждого верующего. Светлое будущее, обещанное пророками, является в данном случае результатом коллективных усилий.

Другая концепция напротив утверждает, что мессианская эра придет благодаря деяниям уникальной совершенной личности и будет временем радикальных перемен, имеющих мало общего с ныне существующим положением вещей.

Такого рода непоследовательность была характерна для классических произведений теософской мистики, популярных в хасидских кругах [762; 764]. Судя по всему, именно эти тексты сыграли определяющую роль в деле формирования учения хасидов о мессии, причем не столько в его содержательном аспекте, сколько в самой структуре мышления. Теософская каббала приучает верующих принимать потрясающие разум противоречия

мистических текстов как должное. В этих текстах попытки примирить между собой несовместимое с точки зрения здравого смысла как правило не предпринимаются. В экстатической каббале, ярким представителем которой является Авраам Абулафия, напротив приветствуется некоторое подобие философской последовательности. Поэтому хотя мы и соглашаемся с отмеченным Иделем сходством некоторых аспектов учения хасидов о приближении мессианской эры с аналогичными положениями концепции Абулафии, тем не менее, согласно нашему мнению, ставить во главу угла влияния именно этого мистика на Бешта и его последователей не стоит.

Проведенные исследования позволяют сделать определенные выводы, касающиеся как отношения основоположников хасидизма к историческим концепциям раввинской письменности прежних времен, так и их собственных разработок в данном направлении.

Что касается связей с традицией, то в данном направлении следует отметить стремление последователей Бешта сочетать концепции общедоступных раввинских поучений, берущих свое начало в талмудическом корпусе, с эзотерическими поучениями каббалистов. У традиционных раввинских авторов во главе угла толкований исторических событий пребывали повествования о деяниях выдающихся людей, обративших на себя внимание Всевышнего. Результатом этого внимания являются существенные изменения судьбы еврейского народа, а нередко и всего человечества. В произведениях мистиков события земные увязываются со сложными процессами взаимодействия сущностей божественной плеромы, зависящими от усилий праведников. Божество в таких текстах определяет ход истории не в качестве личности, преследующей определенные цели, а в качестве сложной непостижимой уму структуры. Хасиды рассматривают сложные процессы мира горнего в ракурсе их отображения в человеческих душах. Таким образом, внутренняя духовная

жизнь праведного становится фактором, определяющим ход истории. Привлекательность хасидизма для широких масс верующих во многом объясняется мастерским умением облачить традиционные историко-педагогические концепции в мистические одежды, удерживая при этом повествование на уровне, доступном для понимания большинства верующих.

В разработке последователями Бешта концепций влияния праведников на ход истории следует отметить две существенным образом отличающиеся друг от друга позиции. В соответствии с одной из них, благочестивому человеку следует игнорировать события, происходящие в окружающем мире. Надлежит знать лишь то, что в начале времен судьба человечества определялась одним цади́ком. После катастрофы грехопадения осколки его души поселились в душах всех евреев. Восстановление духовной сущности совершенного вождя избранного народа стала обязанностью всех верующих. Когда посредством святого служения многих поколений данная задача будет решена, настанет эра исторического избавления. Согласно другой концепции, от начала времен и поныне ход истории определялся исключительно усилиями цади́ков. Авраам даровал человечеству возможность служить Создателю посредством материальных вещей. До него связь с миром горным реализовывалась исключительно в сфере духовного созерцания. Патриарх Иаков перевел идею избранного народа из потенции в акт. Таким образом, предвечный замысел существования еврейского народа обрел историческую реализацию. В дальнейшем все богоугодные события, происходящие с потомками Иакова, предопределялись незримыми миру тайными деяниями цади́ков. Эта деятельность является сознательной и целенаправленной. Она не ограничивается одним лишь совершенствованием душевных качеств.

Относительно того, что произойдет на завершающем этапе истории человечества – в мессианскую эру, у основоположников хасидизма также не было единого мнения. Часть последователей Бешта утверждала, что Царь Мессия будет действовать подобно нынешним цади́кам. Евреи и все народы мира возлюбят его, признают его власть, придут к нему за советом и

помощью, принесут богатые дары. Таким образом, мир вокруг избавителя будет организован по образцу двора цадика, влияние которого распространится на все человечество. Принципы останутся теми же, изменяться только масштабы происходящего. Грядущая утопия по своему характеру консервативна. Ее идеалы уже стали нормой жизни многих людей.

Наряду с этой, в сообществе последователей Бешта бытовала также точка зрения, согласно которой мессианская эра будет временем непредсказуемых всеобъемлющих преобразований. Душа избранного праведника связана с высшими сущностями мира горнего, которые на данном этапе истории в принципе не могут реализоваться. Когда придет его время, он усилиями своей души и разума изменит общественный порядок и саму природу вещей. Эра избавления станет, таким образом, революцией, затрагивающей все сферы бытия.

Сосуществование в среде основоположников хасидизма различных мнений относительно хода истории и ее грядущего завершения в значительной мере определяется отсутствием в движении хасидов единого центрального руководства. В период своего зарождения и становления во главе рассматриваемого движения стояла группа цадиков, относительно независимых друг от друга. Наставления, даваемые последователям, существенным образом зависели от личных предрасположенностей лидера. Кто-то призывал к отвлеченной созерцательной жизни, кто-то – к активному образу действий. Одним существующая ситуация представлялась близкой к идеалу, другие чаяли глобальных преобразований. Все эти воззрения имели обоснования в различных течениях раввинской письменности прежних времен.

Существенным для нашего исследования является тот факт, что основоположники хасидизма в целом оставались верными традиции обоснования вероучения посредством концепций исторического характера, существующей в раввинском иудаизме. Проповедь идеалов мистического созерцания не лишала их интереса к историческим судьбам еврейского

народа. Последователи Бешта умело обосновывали осуществляемые ими преобразования общественной жизни с помощью нового толкования традиционных исторических концепций. Аналогичным образом они действовали, рассуждая о временах грядущего избавления.

Духовное образование евреев Восточной Европы увязывало наставления, касающиеся индивидуального спасения души с более широким контекстом исторической судьбы еврейского народа. Хасиды оставались верными этой традиции, что благоприятствовало успешному распространению их движения.

Глава 6. Хасидизм и еврейско-славянские отношения в XVIII – первой половине XIX вв.

6.1. Влияние на хасидов учения христиан украинских и белорусских земель в XVIII – первой половине XIX вв.

В предыдущих главах нами были рассмотрены основные положения учения хасидов, обосновывающие специфику деятельности и легитимацию власти лидеров еврейских общин нового типа. Исследования показали, что власть цадиков над своими последователями во много раз превосходила ту, которой ранее пользовалась правящая раввинская элита. Было также отмечено, что успешное распространение движения последователей Бешта, объясняется соответствием проповедуемых им образа жизни и принципов святого служения чаяньям различных слоев еврейского общества Восточной Европы, как простонародья, так и ученого сословия. Не последнюю роль в этом сыграло умелое использование хасидами соответствующим образом переинтерпретированных концепций раввинских авторитетов прежних времен, пользующихся уважением в народе. Но обстоятельный социально-исторический анализ текста учения хасидов не возможен без изучения его роли в развитии отношений евреев и славян, проживающих в регионах, где данное религиозное движение распространялось в ранний период его существования.

Во всякий период еврейской истории значительные события его внутренней жизни существенным образом определялись спецификой взаимодействия с иноверческим окружением. Хасидизм в свете данной проблематики не является исключением. Следует отметить, что хотя в раввинских произведениях разных времен встречаются концепции, обосновывающие безграничную власть совершенного подвижника над прочими верующими, практической ее реализации для широких масс верующих, во времена, предшествующие возникновению хасидизма, еврейская история не знала. Такое положение вещей благоприятствует

разработке гипотез о возможных влияниях на евреев верований и обычаев христианского окружения рассматриваемого региона. С другой стороны, вера во всемогущество цадиков обязывала их заботиться о предотвращении чреватых погромами конфликтов между приверженцами Моисеева Закона и проживающих по соседству с ними иноверцами. Эта деятельность должна была так или иначе отобразиться в учении хасидов.

Анализу вышеуказанной проблематики посвящается настоящая глава. Ее актуальность определяется тем, что исследуемые в ней вопросы относятся к числу малоизученных.

Перед тем, как перейти к основному содержанию настоящего параграфа, рассмотрим кратко предысторию изучения рассматриваемой в ней проблемы.

Впервые вопрос о возможном влиянии на Бешта славянских верований был поднят С. Гурвицем в работе «Хасидизм и Гаскала» (га-Хасидут ве-га-Гаскала), опубликованной в Берлине в 1911 г. В ней автор лишь упоминает о возможности такого влияния, но никоим образом его не анализирует [516, с. 8]. Двадцать два года спустя Т. Ясандер посвятил часть третьей главы своей монографии «Studien zum Beshtschen Hasidismus in seiner religionsgeschichtlichen Sonderart» сопоставлению православного и хасидского вероучений, не исключая при этом возможности определенного влияния первого на последнее [824, с. 358–372]. Но, проводя сопоставление, вышеупомянутый автор пользуется только наиболее широко известными сведениями о византийском и российском православии, совершенно игнорируя при этом особенности исторических судеб и вероучения этой церкви в Восточных землях Речи Посполитой. В его работе отсутствует исторический анализ возможности контактов и взаимовлияний. В статье, опубликованной в 1957-58 годах, И. Финкель предположил, что некоторые из греческих притч, приводимых в трудах церковных писателей времен поздней античности, были известны хасидским авторам благодаря контактам последних с христианским окружением [440, с. 41]. Но свое предположение

он обосновывает исключительно примерами проникновения античных легенд в средневековые народные предания и литературные произведения народов Европы и Средиземноморья [440, с. 2–40], не касаясь при этом особенностей еврейско-славянских отношений в Польско-Литовском государстве XVI-XVII в.

Специальное исследование о возможных влияниях нееврейского окружения на формирование хасидской доктрины было проведено также Р. Патаем [635, с. 185–188]. Оно посвящено главным образом типическому сопоставлению верований и культов русских мистических сект (хлысты, духоборы) с духовными практиками хасидов. Кроме того, в нем обращено внимание на некоторое сходство между культурами цадиков и православных старцев, а также дается сравнительное описание быта цадиков и польских шляхтичей, суеверий хасидов и польских крестьян [635, с. 214–218]. Но все эти дополнительные вопросы рассматриваются Патаем кратко и поверхностно. Он совершенно не анализирует факторов, благоприятствующих возникновению нетрадиционных форм контактов между евреями и славянами в восточных регионах Польско-Литовского государства, где, собственно, и зародился хасидизм. Рассуждая о старцах, Патай ограничивается упоминаниями о Ниле Сорском (1433-1508) и о расцвете русского старчества в первой половине XIX века, не приводя при этом никаких сведений, касающихся особенностей учения о наставниках и послушании у православных Правобережной Украины и Белорусии [635, с. 186].

Г. Шолем в статье, посвященной воссозданию исторического портрета р. Исраэля Баал Шем Това, отметил, что следовало бы обратить внимание на сходство в учениях возрождающегося в рассматриваемом регионе православного старчества, в особенности старца Паисия Величковского, и хасидских цадиков, но, к сожалению, он не посвятил этому вопросу специального исследования [741, с. 71]. О возможном влиянии учения старца Паисия на основоположников хасидизма кратко упоминает в исследовании о

происхождении кровавого навета современный исследователь Л. Кацис [257, с. 31].

В завершении этого обзора следует упомянуть вышедшую в 1999 г. монографию М. Росмана «Бешт – основоположник хасидизма» (Га-Бешт мехадеш га-Хасидут). В ней критикуется широко распространенная точка зрения об отсутствии культурных контактов евреев и христиан рассматриваемого региона в конце XVII – начале XVIII вв. Подчеркивается, что совместная экономическая деятельность, бытовые контакты, и сходство в верованиях благоприятствовали заметному взаимовлиянию, в первую очередь в области народных поверий и магических практик [679, с. 78–80, 85–86]. При этом, однако, Росман почти совсем не касается вопроса о возможном влиянии на евреев духовных практик наиболее господствующих христианских конфессий региона. В его работе мало внимания уделяется проблеме того, в какой мере конфликты, происходившие в христианском обществе, благоприятствовали сближению евреев и славян.

Таким образом, на основании всего вышесказанного следует заключить, что хотя гипотезы о возможном влиянии на хасидов религиозных культур славян восточных областей Польско-Литовского королевства уже выдвигались некоторыми серьезными исследователями, данная тема по сей день относится к числу малоизученных и требует дальнейших изысканий.

Осуществление намеченного нами исследования начнем с обзора специфики межконфессиональных отношений и духовной практики христиан, проживающих в регионах, где зародился и распространялся хасидизм.

До конца XVI века большинство славянского населения данного региона придерживалось православного вероисповедания. В 1596 г. в Брест-Литовске высшие православные иерархи заключили унию с Католической церковью. Одной из важнейших причин, побудивших их к этому шагу, была необходимость навести порядок в делах религиозного образования, богослужения и церковной дисциплины. В XVI веке подавляющее

большинство православных священнослужителей было необразованным. Необходимая религиозная литература практически отсутствовала. Богослужение совершалось согласно местным обычаям, зачастую с многочисленными нарушениями церковных предписаний. Не было должного порядка и в рукоположении священников [11, с. 37–62; 252, с. 6–10; 256, с. 147–149; 262, с. 236–237; 267, с. 170–171]. Ипатий Потий и его сподвижники надеялись разрешить все эти проблемы с помощью относительно благоустроенной Римской церкви [256, с. 208]. Но вскоре после заключения унии началось широкое народное движение за возрождение Православия. В 1620 году иерусалимский патриарх Феофан восстановил православную иерархию Речи Посполитой. Существенную роль в возрождении Православия сыграли церковные братства. Последние объединяли в своих рядах представителей самых разнообразных слоев городского и сельского населения, и хотя и создавались обычно при церквях, зачастую пользовались привилегией (ставропигией) подчинения непосредственно патриарху, а не епископам [256, с. 185; 262, с. 246–247]. На рубеже XVI - XVII столетий братское движение становится массовым. Братства были созданы во Львове, Городке, Шаргороде, Стрятине, Луцке, Каменец–Подольском, Дубно, Ярославле, Немирове, Виннице, Киеве, Могилеве, Орше, Полоцке, Пинске, Вильно и некоторых других городах Украины и Белоруссии [262, с. 239–241; 267, с. 175–179]. Они поддерживали связь между собой и самостоятельно решали многие вопросы общественно-политической и религиозной жизни. При многих из этих братств действовали типографии и школы, доступные для самых бедных слоев общества [262, с. 239–241]. В братских школах большое внимание уделялось изучению трудов отцов православной церкви: Иоана Златоуста, Василия Великого, Иоанна Лествичника, Дионисия Ареопагита и др., а также теологических, дидактических и полемических произведений православных писателей Восточных земель Речи Посполитой XVI–XVII веков [262, с. 242–243, 257]. Братчики проявляли заметный интерес и к мистическому учению византийских монахов [26, с. 52а–55а; 262, с. 257–

258; 263, с. 24–25]. Благодаря их деятельности православные учения о созерцательной молитве, единении с Творцом и значении духовного руководства старцев стали достоянием массовой культуры городского и отчасти сельского населения Правобережной Украины и Белоруси.

В начале XVIII века после длительного периода войн православная иерархия Речи Посполитой вновь была упразднена, и все наиболее значительные братства перестали существовать. На протяжении всего XVIII века на землях, принадлежащих Речи Посполитой, католическое и униатское духовенство при поддержке польских властей отбирало у православных их приходы и монастыри [232, 135–138; 276, с. 206–235]. Отдельные православные приходы сохранялись главным образом в селах, а монастыри ко второй половине XVIII столетия уцелели преимущественно в глухих, труднодоступных местах [276, с. 34–35]. Они, тем не менее, пользовались популярностью в народе и привлекали большое количество паломников во время праздников [276, с. 37–38]. Отсутствие епископов сделало невозможным рукоположение православных священников в Правобережной Украине и Белоруссии. Соискатели сана были вынуждены рукополагаться за пределами Речи Посполитой. Широко практикуемым в этот период стало так называемое «хождение на Валоцину». Желающие получить сан отправлялись в Молдавию и Валахию, где рукополагались, а затем возвращались и искали себе приход [8, с. LXI–LXIII]. При этом сами прихожане решали, с кем из священников они заключат договор [8, с. LXIII–LXIV]. Аналогичным образом и при монастырях существовали братства, состоящие из окрестных крестьян, которые играли важную роль в выборе игуменов [276, с. 42–43]. Таким образом, православие Правобережной Украины и Белоруссии к середине XVIII века фактически представляло собой совокупность общин, определяющих свою «политику» самостоятельно и практически независимых от надзора иерархов [276, с. 123]. Формально православные правобережья подчинялись киевской епархии, но реально ее влияние на них было незначительным. Такое положение позволяло им вести

гибкую политику по отношению к иным конфессиям и вероисповеданиям. Существенным для нашего исследования является также и факт тесной связи украинских православных общин с Молдавией, которая в XVIII веке стала одним из важнейших центров православного старчества, средоточием приверженцев исихазма [268, с. 153–217]. В пользу этого, помимо приведенных выше сведений, говорят также сообщения о пребывании на Украине молдавских старцев [14, с. 32]. Гипотезы об украинском происхождении знаменитого старца Василия Поляномерульского (1692-1767), которого проф. А.Такиаос назвал «первым исихастским учителем Православного Востока нового времени» [268, с. 154], пока не находят должного подтверждения, но, согласно преданиям Поляномерульского скита, украинские паломники, посещавшие это святое место, поминали отца Василия и называли его своим соотечественником [268, с. 158]. Наиболее известный из молдавских старцев данного периода, Преподобный Паисий Величковский (1722-1795), родился в Полтаве и начинал свое подвижничество в украинских монастырях [309, с. 10, 36–43]. Контакты с молдавскими старцами благоприятствовали поддержанию тех традиций, которые распространились в Правобережной Украине во времена расцвета братств, и, невзирая на упадок последних, едва ли совершенно забылись за столь короткое время.

Распространению мистических верований в Правобережной Украине и Белоруссии способствовало также заметное изменение отношения к религии, имевшее место в польском обществе конца XVII – первой половине XVIII века. Этот период отмечен ростом популярности чудотворных культов. Так например в течение XVIII в. в Речи Посполитой произошло 29 торжественных коронаций икон Богородицы [312, с. 267]. Православный церковный деятель Феофан Прокопович, живший в начале XVIII века в Киеве, в своем сочинении об иезуитах, в котором широко используются сведения о религиозной жизни Правобережной Украины, сообщает, что иезуитские проповедники, посещая дома богатых и бедных и проповедуя на

площадях, совращали народ нелепыми рассказами о чудесах. «Паписты рассказывают о бесчисленном множестве чудес, совершившихся у них почти в настоящее время, с целью или утвердить свою секту, или прославить монашеские ордена, или привлечь к себе легкомысленную чернь и нахватать богатства. Я заметил, что многим и из православных эти чудеса кажутся достойными вероятия и немало причиняют сомнений касательно святейшей религии нашей, а иных и совершенно отклоняют от нея» [20, с. 350]. Распространение подобных верований сопровождается небывалым ростом охоты на ведьм. В XVIII веке 50% подобных процессов заканчивается смертным приговором, в то время как в 16-ом смертные приговоры составляют лишь 4% [312, с. 267]. В 1754 году во Львове издается 4-х томная энциклопедия «*Nowe Ateny albo Akademija wszelkiej sciencji pelna*», дающая подробные описания, как распознать ведьму, какие есть виды колдовства и т.п. Такого рода литература была популярной в Польше этого периода. Знаменитый еврейский врач Товия бен Моисей га-Коген, живший в молодые годы в Польше, описывая нравы тамошнего общества в начале XVIII в. отмечал, что в этой стране, более чем в какой бы то ни было другой, люди занимаются изготовлением амулетов, заклинаниями нечистой силы, толкованиями снов и тому подобным [679, с. 79]. Все приведенные выше факты свидетельствуют о том, что деятельность Католической церкви Речи Посполитой благоприятствовала распространению верований во всемогущество праведников, чудотворство и колдовство, и результаты этого безусловно сказывались в интересующем нас регионе.

В завершение нашего краткого обзора необходимо сказать несколько слов об Униатской церкви. К ней ко второй половине XVIII века относилось большинство правобережных украинцев. В рассматриваемый период эта церковь не успела создать заметной самобытной культуры. Только после 1773 года, когда орден иезуитов был упразднен, униатский орден василиан смог развить бурную просветительскую деятельность. В целом униатское духовенство нижнего звена оставалось в XVIII веке малообразованным, и в

своей богослужебной практике руководствовалось главным образом местными традициями прежних времен [312, с. 277]. После собора 1720 года, обязавшего внести в литургию и устройство храмов ряд изменений по католическому образцу, высокопоставленные иерархи Униатской церкви сблизилась с польской религиозной элитой и стали проводниками исходящих от нее религиозных традиций. Но даже и они ради мира с прихожанами не смели препятствовать поклонению мощам старцев, похороненных в отобранных у православных монастырях [20, с. 309–310]. Униатская церковь XVIII века не создала собственных оригинальных мистических учений, но фактически и не препятствовала сколько-нибудь существенно распространению таких верований в среде своих последователей. Отношения между тремя главными конфессиями Правобережной Украины и Белоруссии были сложными и противоречивыми. В конце XVII и в XVIII веке католики и униаты при поддержке польских властей перешли к политике массовых захватов православных церквей и монастырей. В период с 1732 по 1743 гг. только в Минской и Туровской епархиях их было захвачено 128 [232, с. 136], в 1776 на Украине – 800 [256, с. 200]. В то же время, известны случаи, когда католики приглашали православных священников для совершения обрядов венчания, погребения и других треб. В свою очередь православные обращались к католикам с аналогичными просьбами [8, с. 56; 255, с. 77; 313, с. 25–26]. Отношения между униатами и католиками также не были бесконфликтными. Последние считали первых христианами второго сорта. Часть польской знати и духовенства считала унию лишь первым шагом на пути полного обращения в католичество [269, с. 67]. Униатам приходилось бороться за свою церковную самостоятельность. Некоторые из высокопоставленных иерархов демонстративно отказывались вводить католические новшества в литургию православного образца [255, с. 76].

Описанная выше религиозная ситуация, существовавшая в конце XVII и в XVIII в. на территории Белоруссии и Правобережной Украины, существенным образом влияла на общественное положение евреев и

характер их взаимоотношений со славянским населением. Представители конфликтующих группировок нередко старались привлечь евреев на свою сторону или использовать каким-либо образом для достижения своих целей. Все это благоприятствовало возникновению нетрадиционных контактов⁶¹ и дружеских, доверительных отношений между евреями и представителями различных христианских конфессий. Именно такого рода нетрадиционные контакты между евреями и христианами, вызванные к жизни особенностями религиозной ситуации, и будут предметом нашего внимания.

Чрезвычайно любопытен следующий эпизод. В 1672 году архимандрит кобринский Бенедикт Глинский был отлучен от церкви. В связи с этим митрополит направил о. Афанасия Бальцевича временно исполнять обязанности архимандрита. Местные священники, надзирающие за имуществом отлученного, подговорили евреев убить посланника митрополита. Согласно материалам следствия, весь день седьмого ноября, когда Афанасий Бальцевич прибыл в фольварк Бенедикта Глинского, еврей-арендатор Ицка Фабишевич провел в доме протопопа Фомы Корытинского, а на следующую ночь «с пятницы на субботу, в «шабес», испросив позволение у «кобринской старшины брестского кагала», Ицка собрал жидов и вместе с протопопом Корытинским и пресвитером кобринской церкви святого Петра о. Василием Александровичем произвел нападение на остановившегося в Котовке о. Афанасия Бальцевича»[10, с. 55]. Подобная история просто не могла бы произойти, если бы не существовало определенных доверительных отношений между местными священниками и представителями еврейской общины – ведь, как отмечено выше, все случилось с позволения «кобринской старшины брестского кагала», да и сам факт обращения к евреям в подобном случае свидетельствует о достаточно близких связях между евреями и священниками.

Другим ярким примером участия евреев в межконфессиональных конфликтах на стороне православного населения являются события,

⁶¹ Нетрадиционными мы будем называть контакты, отличные от повседневных бытовых и экономических

произошедшие в Чернобыле 1694г. Местные мещане, крестьяне окресных сел и казаки совершили нападение на местный доминиканский монастырь и обстреляли костел. В числе нападавших был еврей Йось Абрамовичь [4, с. 191–193]. Данный факт свидетельствует о том, что отношения между евреями и казаками не были в указанный период однозначно враждебными. Имели место и случаи совместного участия в военных операциях, что не могло не способствовать развитию дружеских отношений.

Заметный рост дружеских контактов между евреями и запорожскими казаками наблюдается во второй половине XVIII ст., относящейся непосредственно к периоду настоящего диссертационного исследования.

В 1772 г кошевой атаман войска запорожского П.Калнышевский разрешил еврейским купцам торговать в Запорожской сечи и издал специальный приказ об обеспечении их безопасности по пути к месту назначения [6, с. 3–4]. Когда в том же году местечко Джуриин подверглось нападению запорожцев, кош сечи принял решение выплатить пострадавшим евреям компенсацию причиненных убытков. Для успешного завершения этого дела евреи принесли перед запорожцами клятву согласно своему обычаю [5, с. 32, 36]. Важным фактом, свидетельствующем об успешном развитии дружеских отношений между евреями и запорожцами, является приглашение уманского раввина Марка Лазаревича к кошевому атаману П.Калнышевскому в качестве врача [6, с. 15]. Традиционные стереотипы, приучающие людей видеть в иноверцах отравителей и насылателей порчи, в данном случае очевидно не оказывали существенного воздействия на главу запорожского войска.

К нетрадиционным формам контактов следует отнести и ситуации, когда польские власти сажали православных священников в одну камеру с евреями [232, с. 138]. Помимо конфликтов такое вынужденное совместное проживание могло породить и дружеское сближение. О том, что некоторые попы Речи Посполитой имели весьма высокое мнение об иудаизме, свидетельствует следующий факт. На судебном процессе в Дубно в 1716

году, перешедшая в иудаизм дочь витебского попа⁶² Охрима Мария Довидова свидетельствовала, что ее отец часто ей говорил: «wiara zydzowska jest lepsza a nizly chrzescijanska»[10, с. 267–268].

В то же время имеются сведения о евреях, ставших на Украине в XVIII веке православными священниками. Протоирей Иван Ковалевский, архимандрит Вадим Крыжановский, Игумен Иннокентий и некоторые другие были по происхождению евреями [240, с. 230; 305, с. XIV]. Старец Паисий Величковский указывает в своей автобиографии: «По матери же прадед мой бе славный купец еврейского рода, прозываемый Мандя, иже и крестился в Полтаве, в приходе Преображения Господня со всем домом своим» [314, с. 189]. Согласно сообщению Феофана Пустынника в Нямецком монастыре старца Паисия «было более 700 братий из разных стран – молдаван, сербов, болгаров, венгерцев, греков, армян, евреев, турок, великороссиян и малороссиян...» [23, с. 150]. Интересно также отметить, что в списках студентов Киево-Могилянской академии за 1736 и 1763 годы упоминаются дети раввинов [307, с. 151–152]⁶³. Приведенные выше факты свидетельствуют о наличии разнообразных нетрадиционных контактов между евреями и православными Правобережной Украины и Белоруссии. Это позволяет в свою очередь предполагать, что в еврейскую среду проникала информация о православных верованиях, по крайней мере общеописательного характера. Религиозно-политическая и экономическая ситуация, сложившаяся в Восточных землях Речи Посполитой в конце XVII–XVIII веках, также благоприятствовала развитию нетрадиционных контактов между евреями и сельским населением, что, в свою очередь, должно было благоприятствовать их информированности о народных верованиях.

⁶²В документах рассматриваемой эпохи и православные, и униатские священники одинаково именуется «поп», в данном случае невозможно установить, о представителе какой из церквей идет речь. Впрочем, что касается низов православного и униатского духовенства, то они в этот период мало отличались между собой и были по своему мировоззрению и поведению ближе к своим прихожанам, чем к образованным иерархам.

⁶³ Интересно отметить, что Симон Тодорский, в бытность свою в 1738-1742 г. профессором Киево-Могилянской Академии, проповедовал христианство евреям. В его архиве были обнаружены два письма выкрестов, благодарящих его за то, что он открыл им свет истины, которые относятся к этому периоду его деятельности. Одно из них написано на иврите. См. [2, с. 131-132. О деятельности Симона Тодорского в качестве профессора Киево-Могилянской Академии см. [264].

Разумеется, ситуация, когда евреи-арендаторы, действуя от имени помещиков, всячески угнетали крестьян, была для данного региона вполне типичной. Но известны и случаи, когда последние в конфликтных ситуациях обращались за помощью к евреям. Рассмотрим в качестве примера следующий случай. В 1772 году жители села Барашев захотели выжить своего униатского священника Стефана Блонского, который непрестанно обличал их за недостойное поведение в дни религиозных праздников и при совершении богослужения. Согласно жалобе этого священника, крестьяне подговорили еврея Михеля подать на него необоснованный, разорительный иск губернатору. При этом они обещали свою помощь и убеждали Михеля, что тем самым он отомстит за свою дочь, которая незадолго до этого была обращена в христианство. Михель обратился к губернатору, и иск его был удовлетворен. После чего крестьяне при содействии местного шляхтича, а также еврея и данного ему в помощь властями казака, разграбили имущество священника [9, с. 614–618]. Как видно из данного примера, связи евреев с представителями польских властей способствовали не только противостоянию, но в ряде случаев также и сближению евреев и крестьян. Такому сближению благоприятствовали и следующие обстоятельства. Вследствие опустошительных войн середины - второй половины XVII века многие районы Правобережной Украины почти полностью обезлюдели. Помещики в таких условиях старались переманить как можно больше крестьян в свои владения. Для многих шляхтичей, дворовых людей и евреев переселение крестьян превратилось в источник постоянного заработка. В задачу панского агента входило убедить крестьян переселиться на новые места, а затем, явившись ночью со своими телегами, обеспечить их побег [232, с. 33–34]. Разумеется, подобная работа требовала от панских посланцев, в числе которых были и евреи, умения подружиться с крестьянами и войти к ним в доверие, а также заботиться о них в дороге.

Носителями информации об украинских народных верованиях должны были быть и еврейские торговцы, сопровождающие казачье войско во время

походов [240, с. 210]. Подобные сведения могли поступать к евреям также через посредство людей из бедноты, которые в нарушение церковных запретов нанимались к евреям в услужение [513, с. 355]. Сближения между евреями и жителями сел происходили и вследствие распространенных среди крестьян верований в магическую силу евреев и их способности приносить удачу. На Волыни и в Галиции известны случаи, когда крестьяне приходили в синагоги, чтобы обратиться с просьбами к «еврейскому Богу» [366, с. 140], а также посещали хасидских цадиков [22, с. 263]. Подобно этому и евреи Польско-Литовского государства в своих верованиях наделяли инородцев магической властью [679, с. 79–80]. На сегодняшний день описано немало фактов заимствования евреями изучаемого региона славянских народных песен, видов одежды, еды и т.п. [302, с. 248–249; 383, с. 66–70; 679, с. 78–80]. Едва ли разумно полагать, что влияние окружения ограничивалось только этим.

Что касается нетрадиционных контактов евреев с католиками и униатами, то в интересующих нас регионах Речи Посполитой они должны были возникать вследствие необходимости совместно сражаться против казаков и гайдамаков, выступающих под знаменами защиты прав православной церкви [679, с. 81]. Известны случаи, когда в качестве героев, поразивших в сражениях десятки врагов, прославились раввины [672, с. 32]. Не следует отрицать возможности сближения людей, вынужденных совместно воевать против общего врага.

До сих пор мы рассматривали факты и обстоятельства, подтверждающие возможность проникновения в еврейскую среду сведений о верованиях различных конфессий и социальных групп славян Правобережной Украины и Белоруссии, исходя из той религиозно-политической ситуации, которая сложилась в христианском обществе в данном регионе в рассматриваемый период. Но ничуть не менее важными с точки зрения рассматриваемой проблемы являются также те изменения, которые происходили в это время в еврейском обществе Восточной Европы.

Во второй половине XVII века в данном регионе широкое распространение получило учение последователей Шабтая Цви, провозгласившего себя мессией. После обращения последнего в ислам в среде его сторонников стали развиваться учения, призывающие евреев переходить в ислам и христианство, тайно соблюдая при этом также и собственные обряды. Некоторые из лидеров этого движения стали проповедовать новую религию, объединяющую с их точки зрения все истинное и богоугодное, что содержалось в трех вышеназванных культах. Глава сабатианской общины города Салоники Барухия Русо (1677-1720), согласно сообщению Боруха Явана, приводимого Яковом Эмденом, призывал своих последователей «соединить три религии: евреев, Ишмаэля и христианскую, чтобы сделать из них единую колесницу» [720, с. 142]. Доктрина Барухии получила распространение среди евреев Речи Посполитой. В 1722 году Львовский *бейт дин* предал херему последователей Шабтая Цви и Барухии [382, с. 33].

К первой половине XVIII в. относятся свидетельства о появлении сторонников его секты на Подолии [720, с. 135–137; 796, с. 74]. Лидер наиболее массового еврейского мессианского движения второй половины XVIII века Яков Франк, первый этап деятельности которого (1756-1759) происходил на Подолии и в Галиции, провозглашал себя последователем Барухии и проповедовал его учение [382, с. 144–147]. Он призывал своих последователей обратиться вначале в ислам, а затем в христианство [331, с. 102-105; 381, с. 54]. Есть основания полагать, что сходных синкретических взглядов придерживался великопольский земский раввин (ав бейт дин га медина) Яков Мордехай га Коген, который в 1731 году принимал у себя лютеранских миссионеров и беседуя с ними говорил, согласно рассказам последних, что Иисус был Мессией истинным и хотя он приходил в этот мир в первую очередь для гоев, евреи также должны молиться ему. Он предсказывал, что в 1740 году придет еврейский Мессия, и сыновья Израиля вместе с народами мира обратятся в новую истинную веру, которая близка

учению христиан [382, с. 43]. Согласно свидетельству христианского миссионера Давида Киркгофа, относящегося по мнению Яна Доктура к 1759 году, в Польше, Молдавии и Валахии насчитывалось не менее 15000 евреев, в том числе около 50 раввинов, считавших Иисуса из Назарета Мессией и желающих креститься. Их при этом интересовал вопрос, какая из церквей наиболее близка к истинной вере. Но в силу преследований со стороны иудеев у них не было времени разобраться и им пришлось обратиться в католичество [382, с. 27]. Данное сообщение несомненно описывает саббатанское движение, возглавляемое Яковом Франком. При этом с точки зрения нашего исследования интересен тот факт, что сектанты пытались разобраться в различиях между христианскими конфессиями. Через их посредство некоторые сведения о верованиях последних и порядке их богослужения могли проникать в еврейскую среду.

В конце 50-х годов XVII в. на Волыни был популярен Моше Давид Бааль Шем, писавший амулеты, содержащие изображение креста [796, с. 73–75]. Известно при этом, что он весьма нелестно отзывался о франкистах [796, с. 78]. По мнению Х. Вершубского отношение этого Бааль Шема к христианству принципиально отличалось от того, которое проповедовалось последователями Якова Франка. Последние видели в нем в первую очередь одну из старых религий, которые должны будут уступить место новой истинной вере, в то время как Моше Давид, оставаясь иудеем, искренне симпатизировал христианству и почитал чудотворную силу его культа. Вершубский полагает также, что Моше Давид был связан с саббатанскими кругами на Подолии, и его христианские симпатии объясняются в первую очередь влиянием синкретического учения Барухии [796, с. 78].

В хасидской литературе сохранилось несколько рассказов, позволяющих предполагать определенное влияние учения вышеупомянутых синкретических сект на Бешта и его последователей. Согласно одной из рукописей Шивхей га Бешт, Израэлю Баал Шем Тову явился во сне Шабтай Цви и соблазнял его отступить от истинной веры, а затем низверг рабби

Израэля в преисподнюю, где он оказался рядом с Ешу га Ноцри. Следует также обратить внимание на тот факт, что, пересказывая этот сон своим ученикам, рабби утверждал, что в Шабтае Цви была искра Мессии [580, с. 565]. Одно из хасидских преданий повествует о том, как Бешт исцелил раввина, которому при чтении Шма постоянно являлся образ Иисуса [167, с. 159]. В жизнеописании основоположника хасидизма приводится также рассказ о том, как рабби Израэль, собирающийся начать вечернюю молитву Йом Кипура, увидев у синагоги старого священника, «вышел ему навстречу. И начал рав говорить с ним. Справился о его здоровье и так разговорился с ним, что вошел в его дом» [168, с. 303]. В другом месте говорится: «Бешт увидел издали священника. Подошел к нему, заговорил с ним и ходил с ним взад и вперед. После этого привел его в свой дом, и усадил его, и потчевал его вином» [168, с. 297]. Хотя сам Бешт в обоих этих случаях объяснял свой поступок заботами о благе еврейской общины, в его искренности допустимо усомниться. Во всяком случае, хасидская традиция свидетельствует о том, что случаи общения рабби Израэля и христианских священников при закрытых дверях с глазу на глаз имели место.

Все приведенные выше факты свидетельствуют о том, что особенности религиозно-политической ситуации, имевшей место в Правобережной Украине и Белоруссии второй половины XVII- XVIII вв., а также мессианские брожения в еврейских общинах, благоприятствовали в ряде случаев определенному сближению между иудеями и христианами и возникновению между ними нетрадиционных форм сотрудничества. Это, в свою очередь, позволяет предполагать существование некоторых религиозно-культурных взаимовлияний, следы которых не могли не проявиться в верованиях и обрядах хасидов, поскольку к этому движению к концу XVIII – началу XIX века примкнула значительная часть евреев рассматриваемого региона.

Перейдем ко второй части нашего исследования, посвященного выявлению сходных черт учения христиан рассматриваемого региона и хасидов.

С точки зрения изучения влияния христианского окружения на хасидскую доктрину большой интерес представляет православное старчество. Институт старчества возникает в Восточной Римской Империи вместе с появлением первых монастырей. Существование его в рассматриваемом регионе известно уже во времена Киевской Руси. Оно было заметным явлением религиозной жизни Правобережной Украины, Белоруссии и Молдавии XVII-XVIII вв. Сущность старческого устройства заключалась в том, что некоторые из монахов-подвижников, известных своим безупречным образом жизни и непрерывным стремлением приблизиться к Богу, становились наставниками для начинающих [272, с. 55–57; 775, с. 20–21]. При этом ученик должен был, отвергнув свою волю, помыслы и желания, полностью довериться своему наставнику и выполнять его предписания, какими бы тяжкими и бессмысленными они ни казались. Старец перед лицом Творца брал на себя дело руководства душой ученика, дабы вести ее ко спасению. Автор «Диоптры» советовал начинающим подвижникам: «Всею волю свою во волю старейшины своего аще и зол есть егда благо есть еже заповедует. Благо есть сеяние еже егда всеятсяво волю твою многие плоды и воздаяния возрастит. Отними тяготу воли твоей зело томящей тя и поживеш безмятежно» [12, с. 174а]. Иоанн Лествичник поучал: «Тем, которые взяли на себя о Господе попечение об нас, должны мы веровать без всякого собственного попечения, хотя бы повеления их и не согласны с нашим мнением, и казались противными нашему спасению; ибо тогда-то вера наша к ним искушается как бы в горниле смирения.»⁶⁴ [16, с. 62]. Духовная связь между учеником и наставником могла быть разорвана только по соизволению последнего. Феодор Студит приводит такой рассказ: «Один старец наложил запрещение на ученика за неисполнение повеления и, не успев дать разрешения, умер. Ученик после его смерти ищет разрешения от наложенного на него запрещения, но к кому он ни обращался, никто не

⁶⁴ Следует отметить, что процитированные выше произведения были широко известны и авторитетны в православных кругах Восточной Речи Посполитой XVII-XVIII вв. см [262, с. 242, 252-253].

осмеливался исполнить его просьбы и отсылал его к большему; наконец ученик обратился к константинопольскому патриарху Герману со своей просьбою, но ни патриарх, ни соборный им собор не смогли разрешить епитимью старца, о котором не известно даже, имел ли он сан священства» [272, с. 58]. Послушание ученика наставнику должно было быть сопоставимо или даже превосходить его послушание воле Творца. «Место божие содержит старейшина, и яко заповедает он, Бог заповедует» [12, с. 178a]. «Действительно стяжавший веру, веру к отцу своему по Богу, видя его мнит видеть Самого Христа» [21, с. 11]. «Не ужасайся и не дивись когда скажу тебе, ибо Моисей мне в том свидетель, что лучше согрешить перед Богом нежели пред отцом своим, потому что если мы прогневили Бога, то наставник наш может с нами его примирить; а когда мы наставника ввели в смущение, тогда уже такого не имеем, кто бы за нас ходатайствовал» [16, с. 68–69]. Величайшим проступком послушника считалось усомниться в праведности своего духовного руководителя. «И когда помысл склоняет тебя испытать и осудить твоего наставника, как от блуда отскачи от него; не давай змею прельстителю никакого послабления и входа» [16, с. 34–35]. «Если и сам, своими глазами увидишь его блудящим, не соблазняйся и веру твою к нему не умаляй» [24, с. 20; 272, с. 104]. Миссия старца не ограничивалась попечением о своих учениках. Наставники считали своим долгом заботиться о спасении души широких масс верующих и оказывать им помощь советом и молитвой. Старец Серафим Саровский говорил: «Положим, что я затворю дверь моей кельи. Приходящие к ней, нуждаясь в слове утешения, будут заклинать меня Богом отворить двери и, не получив от меня ответа, с печалью пойдут домой... Какое оправдание я смогу тогда принести Богу на страшном Суде Его?» [15, с. 136]. Он же говорил: «Стяжи дух мирен, и тысячи спасутся вокруг тебя» [775, с. 24].

Почитание старцев и посещение их было широко распространенным явлением у православных Украины и Белоруссии в рассматриваемый период. О киевском старце Досифее (1721–1776), наставнике преподобного

Серафима Саровского, рассказывают что: «...всякого рода нищие духом и больные сердцем являлись к нему целыми толпами за советом и утешением...Но не одни только простые люди пользовались его наставлением, – приходили к нему за советом и лица знатного происхождения» [19, с. 55]. Беседы со старцами не ограничивались духовными проблемами. К ним обращались за помощью в случае возникновения любых житейских затруднений. Старец Макарий Овручский, Архимандрит Каневский (1620-1678) помогал матерям наставить на путь истинный сыновей, чудесным образом защищал бедняков от несправедливости судей [20, с. 216–217]. «Вообще во все продолжение Каневской жизни преподобного Макария старые и малые, здоровые и больные, богатые и убогие приходили к нему, и для всех он был отцом и благодетелем» [20, с. 217]. Многочисленные посетители киевского старца Феофила (1788-1853) просили его молиться за успешное разрешение судебных тяжб, получении должностей при высокопоставленных особах, получении наград, советовались о женитьбе детей [19, с. 97]. Согласно сведениям профессора Титова, монастыри Правобережной Украины XVIII века привлекали многочисленных паломников благодаря наличию в них чудотворных икон и старцев схимников [18, с. 172–173; 276, с. 131].

Многие из перечисленных выше функций института старчества были присущи также и хасидским цадикам. Согласно учению хасидов, подвижник, посвятивший целиком свою жизнь единению с Творцом, не должен был тем не менее уклоняться от духовного руководства многочисленными верующими, желающим получить его наставление.

««Цадик цветет, как пальма, возвышается, подобно кедру ливанскому» (Пс. 92: 13). Есть два вида цадики, разница между ними в том, что один всегда прилепляется к Господу, да будет Он Благословен, и свершает служение ему, возложенное на него. И он цадик только для себя, но не для другого, ибо не влияет на других праведность его, и потому уподобляется он кедру, и говорят мудрецы, что не приносит он плодов. Цадик другого вида

уподобляется финиковой пальме, производящей плоды, ибо он извлекает драгоценное из ничтожного, расцветает и приумножает добро в этом мире. Это имели в виду мудрецы когда говорили: «В месте, где пребывают раскаявшиеся (буквально «господин раскаянья»), не могут пребывать и совершенные праведники». Ибо это праведник второго вида называется «господином раскаянья», так как он возвращает их (грешников) к добру и многих уберег от греха и пробудил раскаянье в мире. Награда его во много крат больше первого цадика, хотя и он цадик совершенный» [62, с. 119; 194, с. 156; 456, с. 134–136].

Благотворное воздействие цадика на своих последователей не ограничивалось мудрыми поучениями. Считалось, что истинный праведник способен исправить человека одним своим присутствием, простой бытовой беседой, кратким метким высказыванием. «Главы поколения называются глазами общины, и когда делает (праведник) себя колесницей, чтобы пребывала в ней Шехина, от него она распространяется на людей его поколения» [214, с. 856]. «Есть праведник, который речением своим производит впечатление, склоняет грешника к добру. Направляет его на путь Божий. Не должен он приводить никакого доказательства. Нет ему нужды быть многословным, ибо не должен он объяснять. Стоит ему только сказать, что правильно поступать так то, как слово его производит должное впечатление и входит в сердце слушающего» [97, с. 366]. Многие хасиды посещали своего учителя в первую очередь просто для того, чтобы побыть в его присутствии и поучиться у него праведности, наблюдая за его поведением [311, с. 184–185].

Подобно хасидам учащиеся у старцев тоже верили, что их наставники способны исправлять и направлять их на путь истинный одним своим присутствием, примером или простой беседой [775, с. 24–25]. «Три отца имели обыкновение ежегодно приходить к блаженному Антонию. Двое из них спрашивали его о помыслах и о спасении души, а третий всегда молчал и ни о чем не спрашивал. После долгого времени авва Антоний говорит ему:

«Вот ты столько времени ходишь сюда, а не о чем меня не спрашиваешь». Тот отвечал ему: «Для меня, отец, довольно и смотреть на тебя» [13, с. 16]. Когда старца Памво попросили дать наставления архиепископу, он ответил: «Если его не научило мое молчание, то он не получит пользы от моей речи» [13, с. 16].

Хасиды, подобно послушникам старцев, должны были безмерно почитать своих наставников. Сомнение в безупречности последних считалось для них тяжким грехом. «Пошли нам Господи цадииков истинных, проповедников истины, которые постоянно заняты наставлением нас из любви сокрытой. Вложи в сердца наши, чтобы уши наши и сердца склонялись к принятию наставления доброго. Даже если будет оно иногда нам во посрамление. Даже и тогда да удостоимся принять его с любовью и радостью великой, и да будем мы в числе любящих наставление» [166, с. 80]. «Тот, чей разум и сердце тверды в совершенной вере в Господа и в цадииков истинных, то нет никакого препятствия, которое бы стало ему преткновением. Но если, Боже упаси, разум его и сердце его восстают против Господа, да будет Он благословен, и на цадииков, и закрадывается в сердце недоверие к ним, – эти преткновения являются тягчайшими из всех» [166, с. 81].

Занимаясь сопоставлением православного учения о старчестве с хасидской доктриной цадикизма, нельзя не отметить, что в обоих случаях имели место представления о неразрывной духовной связи, существующей между наставником и его последователями. В обоих случаях она не только существовала при жизни, но и продолжала сохраняться после смерти. Преподобный Серафим Саровский поучал в час кончины: «Когда я умру, приходите ко мне на могилку, и чем чаще, тем лучше. Будет у вас что-нибудь на душе, случится с вами что, приходите ко мне, как когда я был жив, поклонитесь до земли и сложите все свои скорби на мою могилку. Поведайте мне все, и я услышу вас, и все ваши скорби улетят от вас» [775, с. 28]. Обычай посещения могил старцев был широко распространен в

Правобережной Украине XVIII веке [20, с. 218–219, 292, 307–312]. В связи с этим интересно отметить, что в рассматриваемом регионе распространены были народные поверья, согласно которым не только старец, но любой сельский священник мог заботиться о душах верующих после их смерти. Так, например, известно, что бытовал обычай писания священниками писем апостолу Петру, которые влагались в руки умерших [10, с. 40–41]. Согласно украинским народным верованиям, в дни церковных праздников покойники во главе со священниками приходят в церковь и совершают богослужение [28, с. 17].

Отношение к духовному руководителю, подобное описанному выше, было типичным и для хасидов. «Счастлив тот, чья вера в Господа, да будет Он благословен, и в цадика истинного, слова которого исполняются, крепка. Воистину не будет он посрамлен и уничтожен ни в мире этом, ни в мире будущем. ... Человек должен быть крепок в своей вере в цадика истинного крепкой верой, вплоть до того, чтобы и после смерти своей быть твердым в вере этой. Ибо и там требуется великая сила веры в цадика» [152, с. 40; 650, с. 36–37]. Согласно преданиям о рабби Нахмане из Брацлава, он в «дни детства его все время бегал на могилу Баал Шем Това, да будет помянут праведный и святой благословением, просить его, чтобы помог приблизиться к Господу, да будет Он благословен» [152, с. 30], а в зрелые годы «обычно ездил в общину Смелы и ходил на могилу известного цадика, рава нашего и учителя Исаяи из Янова, память его да будет благословенна, который покоится там, и делал этого цадика посланником, чтобы возвестил он Баал шем Тову, да будет благословенна его память, свою просьбу» [152, с.38]. Следует отметить, что обычай посещать могилы цадиков и обращаться к ним с просьбой о помощи, со временем получил распространение и среди славян рассматриваемого региона [236, с. 273–274; 366, с. 133, 145].

Сопоставляя два вероучения, нельзя не отметить, что лидеры хасидов, подобно старцам, помимо забот о духовном совершенстве учеников, считали также своим долгом принимать у себя всех тех, кто попросит помощи

молитвой и советом. Уже во второй половине XVIII века массовое паломничество евреев к цадику стало распространенным явлением. Считалось, что цадик посредством чудотворной молитвы или мудрого совета может обеспечить успех любого предприятия. Многочисленных посетителей привлекала к цадикам и вера в способность последних чудесным образом исцелять любые болезни. При этом в хасидских кругах бытовало мнение, что благочестивому человеку предпочтительно лечиться у праведника, а не у врача. Рассмотрим в качестве примера следующий рассказ. «Был некий больной, которого отчаялся вылечить знаменитый доктор еврей, а больной так и не смог говорить. И пришел Бешт в то место, и призвали его к больному. Велел он сварить ему мясной суп и сейчас же больному начал говорить, дал ему поесть супа и исцелил его. Спросил его (Бешта) доктор: «Как ты исцелил его? Ведь известно мне, что жилы его были поражены и жилам этим нет исцеления». Сказал ему Бешт: «Ты исцелял больного материей, а я исцелял его духом, ибо есть у человека 248 органов и 365 жил, и есть 248 заповедей делай и 365 не делай против них. И если человек согрешит, не дай Бог, поражен будет орган или жила, которые против заповеди. ... Беседовал я с душой, чтобы приняла раскаянье, и раскаялась она, и этим исправлены были органы и жилы»» [168, с. 229]. Согласно учению Элимелеха из Лежайска, цадик способен исцелять больного, поскольку он прилепляется к Господу, источнику жизни вечной [69, с. 906; 205, с. 329]. О старцах и православных священниках правобережной Украины также известны рассказы, подобные приведенному выше. Так например сообщается, что в 1672 г к архимандриту Макарию Овручскому привели слепца с просьбой об исцелении. «Преподобный отвечал, что лекарств у него нет, но предлагает ему евангельский совет: «Веруй и молись Тому, Кто дал зрение слепому. Иди – прибавил Преподобный – к навечерию богоявления Господня и молись». Навечерие совершал сам Преподобный, молясь о слепце. Когда же сказал он в молитве: «велик еси Господи, и чудна дела твоя», слепец ощутил, что мимо очей его прошел резкий луч света, и он

стал видеть все» [20, с. 216]. Славился как чудотворец-целитель в Правобережной Украине XVII века и почаевский старец Иов Железо. Захоронения обоих подвижников стали в XVIII веке местом паломничества. О Макарии Овручском рассказывали, что у его мощей происходили многие исцеления. Так например в 1742 благодаря им вылечился парализованный [20, с. 218]. Иов Почаевский согласно преданиям в 1711 и 1736 годах являлся во сне людям и наставлял их в вере [20, с. 309]. В 1779 его мощами исцелился некий венгерский подданный Григорий Волянский. Согласно рассказу последнего, прийти и поклониться мощам его призвал во сне сам старец [205, с. 191]. Неизвестный автор написал в 1736 году хвалебное стихотворение о прижизненных чудесах старца, в завершении которого он благодарит его за исцеление [205, с. 317]. Униатский священник Иосафат Кунцевич, известный своим благочестием и безупречным образом жизни, согласно преданиям являлся богомольцам после смерти и исцелял их [18, с. 75]. Рассказы о его чудесах проповедники продолжали упоминать и в XVIII в. [266, с. 626]. Приведенные выше факты свидетельствуют о том, что в местах, где XVIII веке зарождался хасидизм, верования в подвижников-чудотворцев были обычным явлением.

В завершение нашего краткого обзора следует отметить, что хотя мистическая доктрина хасидизма безусловно не была подобна церковной, обосновывающей власть старца над учеником и его чудотворство, большинство простых верующих, как евреев, так и славян, безусловно не были глубокими знатоками элитарных доктрин своих духовных вождей. Вера христиан в наставников-харизматиков и некоторые детали их почитания оказывали видимо определенное влияние и на евреев. Но речь тут идет скорее о подражании, нежели об организованном заимствовании теологической доктрины.

Перейдем теперь к сопоставлению учения о молитве, играющего исключительно важную роль в духовной практике обоих исследуемых сообществ верующих.

К концу XVI века в Восточных землях Польско-Литовского королевства преобладало пренебрежительное отношение к молитве. Митрополит Ипатий Потий даже ставил в пример христианам евреев, которые в отличие от первых молятся регулярно [277, с. 130–131]. Он также сетовал на то, что священники и прихожане как правило молятся не искренне, без души. В XVII веке вследствие просветительской деятельности братств и стараний образованных священников учение о важности молитвенного богослужения стало достоянием широких масс. В XVIII веке эта традиция продолжилась благодаря поучениям старцев и деятельности братств⁶⁵, существовавших при церквях, [9, с. 621–626, 645, 646, 648, 649] а также при затерянных в лесах монастырях [276, с. 37–38, 70]. В рассматриваемый период широкое распространение получило и учение о том, что нормативное богослужение необходимо сочетать с постоянными помыслами о Боге, молением ему, совершаемым не устами, а в глубине сердца, и что именно оно приводит к спасению души и единению с Творцом. Подобного рода поучения составляют основу сочинения епископа перемышльского Исаяи Копыньского – «Алфавит духовный», которое в XVII веке распространялось в списках, а в 1710 году было впервые издано. Он настаивает на том, что не познание внешнего мира, а внутренне умное деланье приводит душу к воскрешению еще до воскрешения тела [17, с. 21а, 24а, 28а]. Многократно повторяется призыв отринуть мирское, постоянно прилепляться к Господу, соединиться с ним разумом, открыть его в своем сердце [17, с. 32а–33а, 33б, 52б–53а, 54б–55а, 70а, 171а–172б]. Только отказ от своих желаний и полное сосредоточение на любви к Творцу даруют душе покой и радость [17, с. 65б, 174а, 175а]. Сходные поучения содержатся в изданной в 1612 году белорусскими братчиками книге Диоптра [12, с. 2а, 151а, 154а, 162б, 171а, 186а], а также в изданном Вильно в 1620 «Вертограде душевном»,

⁶⁵ Хотя наиболее значительные братства, которые вели активную просветительскую и издательскую деятельность, в начале XVIII века перестали существовать, небольшие братства при церквях и монастырях продолжали действовать

произведении святоградца Фикары, содержащем, кроме прочего, молитву Симеона Нового Богослова [26, с. 54а–55а].

В рукописи XVIII века из собрания митрополита Иллариона (Ивана Огиенко) сказано: «Молитва не в том только, чтобы кланяться перед Богом и читать написанные молитвы. Можно и без этого во всякое время и на каждом шагу молиться умом и духом. Можешь ходя, сидя, лежа, идя дорогой, сидя за трапезой, делая дело, на людях и в уединении можешь возводить к Богу ум и сердце ...Бог же пребывает везде, и во всяком месте, и двери к нему всегда открыты» [18, с. 183]. Старец Василий Поляномерульский, поучая про умную молитву, соединяющую человека с Богом, писал: «Святой Симеон архиепископ селунский, имуши, заповедет и советует архиереем, священником, монахом же и мирским всем, на всякое время и час глаголати и дыхати сию священную молитву» [14, с. 108].

В то же время, одной из основ хасидского вероучения была проповедь непрестанного единения с творцом всем существом своим посредством молитвы. «Ибо ты Господь истинный. И потому да удостоимся мы верить в тебя верой истинной вплоть до того, чтобы ощущать божественность твою на нас. И будем мы всегда прилепляться к тебе и не отделяться от тебя даже на один миг... И во всех занятиях своих, даже в делах внешних, таких как еда, питье и тому подобное, во всем этом будем прилепляться к тебе постоянно» [166, с. 30]. «Служение это молитва, и она основа служения сердцем, как сказано в Писании: «...и служи ему всем сердцем твоим» – это молитва, ибо сердце понимает, и им может (человек) взойти к прилеплению к Творцу и привязать себя к Нему, да будет Он благословен. И смысл слова тфила (молитва) - связь» [68, с. 1а].

Лидеры хасидов и старцы сочетали, однако, призывы, подобные приведенным выше, обращенные ко всем верующим, с учением об истинном молитвенном единении с Творцом, доступном лишь немногим подвижникам.

Согласно наставлениям Василия Поляномерульского, приготовляясь к умной молитве, необходимо «уму бежати от чувств внутрь до сердца. И

стояти там глуху и немую от всех помысл... удалить ум свой от пяти чувств внешних, затворяя той во внутренней естественной клети» [14, с. 105]. Ум при молитве стоит сверху сердца и совершает молитву в глубине его [14, с. 114]. В завершение молитвы при достижении подвижником необходимого состояния «...видит бо ум всю тварь и, ужасаем от движения святого действия и от смотряемых Божественных таинств, возсылает из глубины сердца словословия, яже не могу писанием изъяснити. Весь бо бывает человек тогда обожен от божественного одного движения, вне же всякого вещественного и чувственного всего, и яко не удержиим от радости, яко некий многим вином погружен» [14, с. 133]. Подобной духовной практике обучал и старец Паисий Величковский [14, с. 192–196].

Сходные наставления о молитвенном единении с Богом содержатся и в произведениях хасидских авторов. «...говорил учитель наш Гершом Кутовер шурина своему господину раву Исраэлю Баал Шем Тову: «Всякий раз, когда ты знаешь и чувствуешь сам себя, ты не достиг совершенства молитвы. (Ты должен быть) подобен... рабби Ханина бен Доса, который не чувствовал, когда его укусила змея. Подобен совершенным праведникам, чувства которых были устранены совершенно. И реальность, как червь малый, как пресмыкающееся на поверхности земли» [34, с. 15]. «Служение цадика в том, чтобы прилепиться к Нему, да будет Он благословен, и возносить и прилеплять душу свою к Престолу Славы...Цадик делает чистым тело свое и очищает себя от всех внешних страстей, так что даже тело чистое прилеплено к Нему, да будет Он благословен. И молитва означает прилепление, ибо посредством молитвы непорочность и ясность мысли чистой прилепляется к Нему, да будет Он благословен» [68, с. 156]. Дов Бер из Межиречей, описывая состояние человека в момент молитвенного экстаза, отмечал: «В этот момент человек подобен пьяному от наслаждения Торы, ибо истинная любовь горит в сердце его. В этот момент человек способен произносить молитву его с величайшей быстротой, ибо Божья любовь горит

властно в сердце его, и слова вырываются из его рта сами собой» [64, с. 9; 544, с. 93–104; 711, с. 168–189].

Одним из основных положений православной доктрины исихазма, последователями которой являлись старцы Василий и Паисий, было учение о краткой молитве «Господи Иисусе Христе, помилуй мя», которую верующие должны были как можно чаще повторять про себя. Посредством этой молитвы верующий устремляет свой ум и сердце к небесам, избегает грешных помыслов, отделяющих его от Творца; она открывает молящемуся доступ к сокрытому в нем Царствию Небесному. «Подобаше убо по повелевающей заповеди непрестанно молитися, и духом и истиною поклонение Богу возносить, но к житейским помыслов прилежания и о теле попечений уза отводит многих и отставляет от Царствия Божия, внутри насущаго...яко есмы храм Бога, живущаго в нас, и Дух Его Божественный живет в нас» [14, с. 183].

В упомянутой выше рукописи XVIII века о спасительной краткой молитве приводятся следующие поучения: «И всякое время, и при всякой надобности можем к нему приближаться, верой нашей и молитвой. Можем всегда умом говорить Ему: Господи помилуй, Господи помоги» [18, с. 183], «Если ты скажешь, как я буду воспевать, если я грамоты не разумею? Тогда пой псалом: «Помилуй меня Боже великою милостью твоей». А если и того не знаешь, то читай «Отче наш иже еси на небеси». А если и того не умеешь, то поклонись трижды и читай молитву «Господи Иисусе Христе, сыне Божий, помилуй меня грешного». Это тебе будет за Утреннюю, за Часы, за Вечерню и за Ефимон» [18, с. 183].

Похожая духовная практика была известна и в хасидских кругах: «Учили наши мудрецы, да будет благословенна их память, (Брахот 28 б): «Идущий в опасном месте да молится молитвою краткою»... Ибо Господь Владыка всего мира, он погружен (мецумцам) в каждого из (сыновей) Израиля и призывает его раскаяться... Он как бы говорит: «Вернись ко Мне. До каких пор ты будешь следовать сердцу своему». И это то, о чем говорят

наши мудрецы, да будет благословенна их память: «да молится молитвою краткою – укоротить клиппот – Спаси Господи народ Твой, остаток Израилев» даже во время, когда они отделяются (от Него) вследствие грехов» [113, с. 130].

Сопоставляя духовные практики хасидов и христиан рассматриваемого региона, нельзя не отметить того особого отношения, которое существовало в обеих этих культурах к культу имени Божьего. Так например в предисловии к «Апостолу», изданному во Львове в 1639г. говорится: «Же ся мает писати Иисус, а не Исус. Замыкает або вець в себе таємницю не малую, и личбу, осм соть, осмдесять и осемь, на коториго имене, молитвы осмочисленные на каждый день, православные Церкви Святое Восточное сынове, публичне и приватне отправовати звькну» [259, с. 80]. Василий Поляномерульский писал: «Несть бо рече со апостолом, крепчайшаго оружия ни на небеси, ни на земли, паче имене Исус Христова» [14, с. 108]. Разъяснение спасительной силы имени Божьего играет видную роль и в учении Паисия Величковского об умной молитве: «... и грехов избавление, и души и телес врачевание, и просвещения Божественного податель, и милости Божия источник, и откровений и таинств Божественных дарователь, и самое спасение, понеже и спасительное носит в себе Бога нашего Имя: Еже самое Имя есть нареченное на нас Иисуса Христа, Сына Божия» [14, с. 191; 257, с. 31]. Распространению культа имен Божьих в рассматриваемом регионе благоприятствовала и деятельность иезуитских проповедников. Феофан Прокопович писал о них следующее: «...они выдумывают курьозныя, но совершенно вялые и смешные умствования, и спрашивают, почему в имени святейшей Девы или Иисуса Христа находится пять букв, почему Бог через пророка сказал так, а не иначе? Почему что-нибудь сделано или написано так, а не иначе?...Ибо что может быть нелепее например такого оборота: один проповедник, произнося похвалы Богородице (если оне только достойны названия похвал), спросил слушателя: как ему кажется - почему во время всемирного потопа, когда бедные животные погибли, одне рыбы

избежали этой гибели? Вот о чем он недоумевает и спрашивает! И мужики (если бы нужно было) готовы были бы ответить: неужели, любезный отче, тебе кажется удивительным, что рыбы не погибают в воде? Но проповедник, как муж мудрый, не считает для себя приличным рассуждать так. Он отвечает, что это случилось потому, что рыбы заключаются в имени Богородицы; ибо Мария (Maria) по латыни созвучно со словом море (mare) во множественном числе» [266, с. 627–628].

Культ Божьего имени играл чрезвычайно важную роль и в хасидской духовной практике. «И сказал учитель наш р. Нахман (Бешту): «Израэль, истинно, что ты говоришь, что ты знаешь помыслы человека». Ответил ему: «да». Сказал ему: «Тогда узнай о чем я думаю сейчас». ...И сказал Бешт: «имя Гавае (тетраграматон) в помыслах твоих». И сказал учитель наш р. Нахман: «Это само собой ясно ибо помышлять об этом я должен всегда, как сказано в Писании: «Всегда я видел перед собой Гавае». Само собой, когда я сосредоточил помыслы свои на одном, имя Гавае должно было быть перед моими глазами»[168, с. 291]. «Народы мира не верят в имя Гавае, да будет Оно благословенно, и в силу этого появились неверующие, говорящие о том, что мир был издревле, ибо не верят в нисхождение миров посредством десяти сфирот силою имени Гавае, да будет Оно благословенно. И поэтому сказано «святыми будьте ...Я Гавае, Господь ваш». Что означает: «Я даю существование всем мирам силою имени Гавае. И говоря «Господь ваш» хочет сказать божественность ваша, но не народов, ибо не верят в это»[68, с. 61а; 257, с. 31].

Культ имени Божьего безусловно занимает одно из самых почетных мест в произведениях еврейских мистиков всех времен и направлений [524, с. 317–348; 531, с. 68–76; 809, с. 212–213]. Следует также отметить, что поучения, призывающие верующих сосредоточиться на созерцании четырехбуквенного имени, приводились в каббалистических и дидактических произведениях, авторитетных в кругах восточноевропейского еврейства, задолго до возникновения хасидизма [83, с. 79; 225, с. 50]. Тем не

менее, не следует исключать возможность того, что популярность культа имени Божьего у христиан, проживающих в регионах, где зарождался хасидизм, в немалой мере поспособствовала развитию интереса к данной теме в кругах еврейского простонародья, мало знакомого с произведениями элитарной раввинской литературы. Допустимо предположить, что это обстоятельство являлось одним из существенных факторов, обеспечивших успех хасидской проповеди.

Подводя краткий итог всему сказанному выше, хотелось бы отметить следующее:

Во-первых, вследствие особенностей религиозной и политической ситуации в восточных районах Речи Посполитой XVII-XVIII вв., для которых были характерны сложные межконфессиональные отношения и частые военные конфликты, контакты между евреями и христианами были шире и интенсивней, чем это было в других частях Польско-Литовского государства, где они по большей части ограничивались традиционными формами экономического сотрудничества. Данному обстоятельству благоприятствовала и деятельность еврейских мистических сект, стремящихся к созданию новой синкретической религии.

Во-вторых, между многими верованиями и духовными практиками хасидов и христиан рассматриваемого региона существует определенное сходство. Разумеется, во всех сопоставленных нами явлениях религиозной жизни нетрудно было бы отметить и существенные различия. Так теологическая доктрина о роли старца как духовного руководителя имела мало общего с мистическим учением о всесиии цадика. Отмечая некоторое концептуальное подобие в учении о непрестанном молитвенном единении с Богом, нельзя игнорировать тот факт, что у хасидов и православных оно реализовалось с помощью различных практик. Приведенные в главе материалы никоим образом не позволяют сделать вывод о генетическом родстве сопоставляемых верований. Характер контактов между двумя рассматриваемыми сообществами позволяет предполагать проникновение

некоторых случайных отрывочных сведений через посредство людей, не знающих фундаментальных теологических основ доктрины и канонических обрядовых норм. Оказываемое влияние сводилось скорее к внешнему подражанию, нежели к усвоению сути духовной практики. Однако наличие определенных веяний в религиозной жизни одной из рассматриваемых групп могло благоприятствовать распространению сходных явлений в другой. Не следует поэтому исключать возможности, что некоторые верования и обряды христиан рассматриваемого региона были одним из факторов, которые благоприятствовали превращению хасидизма в массовое движение и способствовали популярности в хасидской среде определенных верований и духовных практик.

6.2. Учение хасидов об отношении к иноверцам и его практическая реализация.

Тема отношения к иноверцам в раввинской письменности удостоилась внимания многих исследователей. Вкратце выводы ученых сводятся к следующим основным положениям:

1. Перед вероучителями иудаизма стояла задача проповеди избранности еврейского народа. Вследствие этого необходимо блюсти обособленность евреев и не допускать влияния на них иных религий и не одобренных Моисеевым Законом укладов жизни инородцев;
2. Признание духовными лидерами происхождения человечества от единого предка и власти над миром единого Бога обязывало их не забывать тему всечеловеческого значения духовных ценностей иудаизма;
3. Рассуждения раввинов на данную тему во многом определялись характером отношения иноверцев к еврейским общинам. Обострение конфликтов и всплески антисемитских настроений благоприятствовали росту еврейской ксенофобии, а долговременное мирное сосуществование вело к ослаблению изоляционизма.

Что же касается позиции основоположников хасидизма по данному вопросу, то она до сих пор не удостоилась надлежащего внимания исследователей⁶⁶.

В настоящем параграфе мы попробуем дать ответ на два важных вопроса:

1. Наличествовали ли в вероучении основоположников хасидизма специфические черты, отличающие его от традиционных положений раввинского иудаизма, касающихся отношения евреев к иноверцам?
2. Если таковы имели место, то реализовывались ли они на практике, или оставались исключительно теоретическими разработками?

Говоря об отношении лидеров изучаемого религиозного движения, следует отметить, что основоположники хасидизма немало говорили о ложности верований народов мира, часто приравнивая их к древнему язычеству. Служители Бога истинного должны были непрестанно помнить об этом и опасаться вредных влияний извне. Но подобные суждения сочетаются в их творчестве с мистическим обоснованием необходимости общения с неевреями и сотрудничества с ними. Рассмотрим в качестве примера толкование одного из наиболее авторитетных лидеров белорусских хасидов конца XVIII в., Менахема Мендела из Витебска, фрагмента Торы, повествующего о встрече Иосифа со своими братьями в Египте. Согласно комментарию р. Хаима ибн Атара «Ор га Хаим», Егуда приблизился к Иосифу в сердце своем в тот момент, когда он согласно повествованию еще не должен был знать, что перед ним его брат, и принимал последнего за египтянина. Менахем Мендл объясняет данный комментарий образом: «Говорят мудрецы наши (Брахот 58б) следует произносить благословение при виде всякого красивого творения: «Благословен так создавший в своем мире», даже если это красивый нееврей. И это не противоречит (заповеди) не будь к ним милостив, ибо она запрещает умышленно пойти с тем, чтобы

⁶⁶ Относительно истории концепций отношения к иноверцам в иудаизме см: [436; 452, С.175-185;.498, С.123-150; 602 ; 655 ; 688, С.360-394].

сказать: «как прекрасен этот нееврей». Но если само собой случилось так, что встретился он тебе безусловно должен ты благословить и вознести (к Господу) наслаждение от увиденного... Ибо это от Господа, и нет ничего, что было бы не от него. Ибо царство его властвует всем и дает всему жизнь. И соединяясь таким образом с Ним (Господом), да будет Он благословен, возносится (тот человек) вместе с Царством к Основе,⁶⁷ ибо это единение есть лестница, подножие которой на земле, а голова в небесах...И увидел Егуда, что то, что перед ним достойно вознесения «И приблизился к нему Егуда» (Быт. 44:18) в сердце своем» даже если перед ним нееврей, даже если он египтянин». Таким образом, согласно мнению витебского цадика, еврею не следует подавлять в себе чувство симпатии, возникающее в нем при встрече с красивым иноверцем. Оно может быть использовано в мистической практике единения благочестивого иудея с Творцом. При этом автор приведенного выше текста подчеркивает, что подобного рода контакты с последователями других религий приносят пользу правоверным только в том случае, если они происходят случайно.

Но в рассматриваемый нами период учителя хасидизма нередко одобряли сотрудничество с иноверцами, инициатором которого выступали сами евреи. «Служением дарами даю я службу священства» (Чис 18:7). Когда человек служит Господу, это не дар, ибо такова обязанность человека. Но когда человек возносит искры (божественного света), это дар человека Господу. Поэтому сказано: «торгуй и веди дела с верой»[187, с. 31а]. Ибо когда еврей (адам) торгует или ведет дела с инородцем (нохри), и Израиль зарабатывает, совершая сделки, посредством этого у него есть возможность послужить Господу более (чем при обычном богослужении) путем вознесения искр, которые пребывают у народов. ...Это дар Господу от Израиля... Рассеян Израиль среди народов, чтобы освободить искры, которые в них, посредством знаний и Торы, данной Израилю. И верят они в то, что

⁶⁷ В произведениях каббалистов Царством (Малхут) и основой (Йасод) называются две последние эманации Господа (сфирот), при посредстве которых существа мира дольнего приобщаются к миру горнему.

царство Его владычествует над всеми. С помощью торговли и дел Израиля с ними и разговоров, которые ведутся с ними, ибо и в них (разговорах) заключены священные искры, и если Израиль верит в это, то приближает их (искры) к себе, дабы были они заключены в нем, и тянет себя вместе с ними ввись, и приносит их корню их» [98, с. 159]. Учение, объясняющее длительное пребывание еврейского народа в изгнании необходимостью освободить искры божественного света, плененные народами мира, приобрело заметное влияние в кругах каббалистов задолго до появления хасидизма. Но мистики предыдущих поколений полагали, что освобождение этих искр происходит либо посредством простого соблюдения заповедей Торы, либо посредством специальных мистических практик, суть которых заключается в нисхождении души праведника в мир зла и тьмы, с тем чтобы освободить попавшие туда частицы света. Согласно мнению р. Хаима Виталя: «Когда согрешил Адам Ритон, то все миры были тем повреждены, и по принуждению священные искры пали и смешались со всеми частями света и со всеми 70 народами. Каждый из них получил свою долю. И нет у тех искр силы выйти оттуда самим, но только посредством народа Израиля, творящего молитву и соблюдающего заповеди. Молитвами своими возносят они их (искры) и в конце концов освободят все» [199, с. 25].

«Освобождение это (священных искр) при жизни человека осуществляется посредством заповедей и добрых дел. Но после смерти, когда выходит душа праведника из тела, и она лишается облачений, и не властвуют над ней силы зла (хицоним), она входит в них, разрушает клипу (скорлупу) и собирает те искры... И в час смерти своей возносит он больше (искр), чем при жизни» [199, с. 120] .

Аналогичное высказывание о путях освобождения священных искр приводится в известном в хасидских кругах сочинении Авраама Азулая «Хесед ле Аврагам» [38, с. 248]. Р. Моше Кордоверо обосновывает изгнание евреев необходимостью освободить плененные грехопадением чистые души,

но не объясняет, каким образом происходит данное освобождение [143, с. 178].

В рассмотренных нами выше хасидских текстах каббалистическое учение о восстановлении евреями нарушенного вследствие грехопадения идеального миропорядка используется для освящения бытовых экономических контактов с иноверцами. Они рассматриваются не как вынужденное средство выживания в изгнании, а как особая форма богослужения, сопоставимая по своему значению с нормативными заповедями Моисеева закона. В то время как последние – дар Бога Израилю, первые – дар Израиля Богу. Помимо падших искр, пребывание потомков Иакова в Галуте обосновывается необходимостью обращения инородцев в иудаизм. «Сказано в Гемаре: «Для того только был изгнан Израиль, чтобы присоединились к нему Геры (прозелиты)». На первый взгляд это высказывание представляется затруднительным. Зачем из за геров нужно было изгонять Израиль. Правильней было бы (сделать так), чтобы народы мира сами пришли в землю Израиля и там обратились. Но дело в том, что искры святости заключенные в них (народах) и побуждающие их к обращению (в иудаизм) очень малочисленны. Нет у них силы пробудить сердца их (народов), чтобы сами они пришли в землю Израиля обратиться. Только вследствие того, что они наблюдают за Израилем и созерцают Израиль, от святости его дается им сила, которая позволяет пребывающим в них священным искрам побудить их к обращению (в иудаизм). Потому и вынужден Израиль уйти в изгнание» [69, с. 41b]. Обосновывая важность пребывания евреев среди инородцев и необходимость сотрудничества с ними, хасидские авторы прибегали порой к доводам куда более впечатляющим, чем освобождение священных искр или обращение инородцев в истинную веру. Так, например, р. Менахем Нахум из Чернобыля утверждал, что среди народов мира сокрыт сам Творец: «Из-за падших праведных душ и святых искр сокрылся (мецамцем) Творец, да будет Он благословен, у них (народов), дабы дать им жизнь, ибо в них (заключается

то), что подлежит священному исправлению, несмотря на то, что зло, пребывающее в них, велико... Должен Творец, да будет Он благословен, ради того, чтобы не оттолкнуть униженного, как бы сокрыть Себя в месте недостойном (низменном), дабы обеспечить его существование, чтобы они (народы) могли существовать, ибо они суть «хранилище святости». И поскольку будут народы существовать, сможет Израиль выводить из них (искры и души) понемногу, пока не завершится исправление (тикун) в скорости в наши дни. Амен» [113, с. 56].

Таким образом, жизнь евреев в изгнании мотивируется не только задачей исправления мира (тикун га олам), но и призвана служить высокой цели освобождения самого Творца. Пребывая среди народов, потомки Иакова не отделились от своей святыни, а напротив, как никогда к ней приблизились. В число причин, благодаря которым эта близость достигается, входит и общение с инородцами. Но если сосуществование и общение евреев с народами мира обосновывается богослужебными надобностями, то сам собой возникает вопрос, каким образом может быть обеспечена безопасность потомков Иакова в Галуте, в окружении ненавистников и безбожников.

Перейдем к рассмотрению взглядов хасидских авторов на данную проблему.

Согласно учению последователей Бешта, враждебность инородцев по отношению к евреям может быть преодолена благодаря исправному соблюдению последними заповедей Торы. При этом главную роль в деле умиротворения народов, по их мнению, призваны играть праздничные богослужения. «Согласно учению наших мудрецов, праздничных быков (приносимых в жертву) было семьдесят ради семидесяти народов мира, чтобы были они в спокойствии, чтобы защитить их от бед. И поэтому нет возможности у ангелов народов обвинять нас после того, как мы приносим в жертву 70 быков, дабы защитить их. Если бы не эти жертвы, не существовали бы они в этом мире. Поэтому не властвуют они над исполнением заповедей и не отвлекают Израиль от служения Господу. По

этой причине согласятся они в том, что мы хороши, ибо служение наше есть их благополучие и само существование. Также и в наши дни, когда храм разрушен, несмотря на это, сказано уже: «и замещением жертвы (быков) да будут уста наши» (Ос. 14:3) – изучение нами главы (Торы) о жертвоприношениях значимо для Него и желанно Им, как само жертвоприношение. Сказано в Писании: «в суке сидите семь дней»; семь дней намекают на семьдесят народов, которые обладают семью качествами» [94, с. 190]. Данная концепция, стала одной из центральных и определяющих в ранней хасидской литературе при ответе на вопрос, каким образом потомки Иакова могут успешно выживать столь длительное время в окружении враждебно настроенных по отношению к ним инородцев.

Осмысление некоторых храмовых ритуалов и молитв как своеобразного «сакрального подкупа» враждебных Израилю демонических сил сочеталось у хасидских авторов с представлениями о возможности с помощью этих же священнодействий подчинить силы зла силам добра. «И хотя Израиль одаривает благами народы мира, великая радость это также и для Израиля, ибо все народы покоряются и подчиняются влиянию их (евреев) и все 70 ангелов народов пьют из выжимок земли Израиля. И само по себе приходит к Израилю изобилие великое без границ, ибо они становятся каналом (дарования благ) для всего мира. Поэтому называются эти дни днями радости нашей. Хотя заповедь радоваться относится ко всем дням паломничеств в эти дни (праздника Сукот), есть радость дополнительная и двойная: во-первых, от изобилия благ, приходящего к ним (евреям), во-вторых потому, что все народы покоряются им и повинуются им» (нихнаим тахат ядам в кфуфим лагем)» [63, с. 321]. Таким образом, совершая праздничное богослужение, правоверные приобретают власть над ангелами покровителями народов и над самими народами. Эта циклически повторяющаяся победа над силами зла гарантирует мир и благополучие участникам ритуала на ближайший год.

Некоторые хасидские проповедники полагали даже, что в дни праздников происходит освящение духовных сил, управляющих народами, и

приближение их к Творцу. «Бейт Шамай считал, что нужно уменьшать количество свечей (в праздник Хануки) день ото дня, чтобы приуменьшить тем самым (силу) народов... а бейт Гилель (который учил приумножать количество зажигаемых свечей в каждый следующий день праздника) считал, что нет у нас намеренья низвергнуть ангелов внешних (покровителей народов). Напротив, следует вознести их и приблизить к святости. Надо вознести их снизу вверх и низвести поток благ для всего мира сверху вниз. Вследствие этого сами собой покорятся внешние» [46, с. 36-37]⁶⁸. Но никто из лидеров изучаемого религиозного движения не допускал мысли, что таким образом проблема противостояния евреев и народов мира может быть окончательно решена. Речь шла не более чем о временной циклически повторяющейся победе над силами зла.

Таким образом, хасидская доктрина допускала длительное мирное сосуществование с инородцами и предполагала своеобразное активное мистическое сотрудничество с ними. Считалось, что евреи в состоянии обеспечить изобилие благ народам и умиротворить тем самым их демоническое начало, являющееся первопричиной ненависти к потомкам Иакова. При таком положении вещей иноверцы являются не гонителями Израиля, а напротив, силами, обеспечивающими его безопасность и процветание. В одной из проповедей Менахема Нохума из Чернобыля человечество уподобляется винограднику. Плодами его являются евреи, а листьями и кожурой, которые защищают их – народы мира [113, с. 138]. Гарантом стабильности данной системы отношений являются праведники (цадики), пребывающие в непрерывном единении с Творцом. Простые правоверные в силу своих проступков не в состоянии перманентно поддерживать этот священный порядок, так как они и сами склонны забывать о Боге и предаваться всевозможным порокам. А согласно хасидским воззрениям, не только грешные дела, но даже одни только помыслы о них разрушают гармонию мира и придают силу злу заключенному в народах.

⁶⁸ Похожее высказывание приводится также в [112; с. 79b].

«Ибо всякий злой помысел придает жизнь, Боже упаси, семи великим народам... Когда помыслишь о любви преступной, тем самым придашь силу жизни Ишмаэлю и всей мерзости его вместе с ним... Сущность Эсава – убийство. Когда помыслишь в страхе преступном, придаст он силы жизни Эсаву и всей мерзости его вместе с ним, упаси Боже» [168, с. 21]. Только немногочисленные совершенные, непрестанно помышляющие о Творце и осуществляющие его волю, способны одаривать благами народ божий и умиротворять иноверцев. «Цадик любит Господа и всякого человека. Поэтому говорил рабби Йоханан: «никогда такого не было, чтобы человек первым поздоровался со мной (при встрече) на улице. Даже если это инородец (нохри). Но это свойственно не каждому человеку. Поэтому оказывать благотворное воздействие на людей посредством сочетания букв (речи) может только цадик, любящий всех... И когда сказано: «И послал Иаков послов (малахим)» (Быт 32:3), имеется в виду буквы и предложения, ибо буквы и предложения называются посланцами (малахим). «Перед собой» означает, что перед Ним были буквы эти в силе – пред Творцом, да будет Он благословен, и Иаков соединил их любовью своей, ибо любил всех. И поэтому сказанное в писании «к Эсаву брату его» означает, что и Эсав был мирен с ним, как брат. Именно поэтому р.Йоханан всегда здоровался первым даже если встречал на улице инородца» [67, с. 18а.]. «Само собою сделалось это, что обратился Эсав в брата его (был мирен с ним как брат)... Посредством девикута (прилепления к Творцу) в молитвах и в речах цадика и в помыслах чистых и непорочных осуществляется дело само собой, и враги его мирятся с ним» [67, с. 18а.]. Эсав в средневековой раввинской литературе как правило символизировал либо христианские народы Европы, либо церковь [792, с. 514]. Описанное в рассматриваемых текстах примирение Иакова с Эсавом означает способность цадика умиротворить их. При этом в одном из высказываний это совершается как бы само собой. Исключительно в силу постоянного прилепления праведника к Творцу ему даруется мир с недоброжелателями. Согласно другому высказыванию, причиной

умиротворения служит любовь цадика ко всему сотворенному, не свойственная заурядной личности. Благодаря этой добродетели он может воспользоваться знаниями о силе, заключенной в буквах, произносимых правоверным, позволяющей творить чудеса и исправлять дурные качества человека.

Таким образом, если община правоверных по учению хасидов способна посредством синагогальной службы устранять враждебность народов к Израилю лишь в определенное время в соответствии с законами сакральных циклов, то цадик справляется с данной задачей постоянно по мере возникновения необходимости в силу своего высокого духовного совершенства и близости к Творцу.

Для поддержания добрых отношений между евреями и народами мира последователи Бешта не ограничивались тайным мистическим воздействием на последних и их ангелов покровителей. Ради достижения этой цели хасиды считали оправданной молитву праведника за иноверцев в случае, когда они обратятся к нему с такой просьбой. «Когда еврей занимается Торой в великом экстазе, тогда молитва его достигает небес, и будет принята в мирах высших, и изливает изобилие благ на все творения, жаждущие его молитвы. Даже чужак, который не из сыновей Израиля, если попросит у него, чтобы помолился за него ради какой-нибудь его надобности, и цадик этот видит, что будет благодаря этому прославление Господа (Его Великого Имени), то сможет немедленно осуществить желаемое им молитвой своей. Тогда увидит собственными глазами этот необрезанный, что близок Господь молитве цадика и принимает ее без промедления. И этим возвышается Израиль в глазах народов, ибо они видят воочию, что Святой, да будет Он благословен, близок к ним и внемлет их молитве» [94, с. 195]. В собраниях преданий о р. Исраэле Баал Шем Тове, оказавших большое влияние на цадиков всех последующих поколений, приводятся рассказы о том, как он чудесным образом ниспосылал иноверцам всевозможные блага [383, с. 71–72]. Согласно одному из таких рассказов, карпатские разбойники, видевшие

чудеса совершаемые Господом для Бешта, попросили его взять их под свое покровительство. «Сказали ему: «Своими глазами видели мы, что ты человек Божий. Поэтому просим тебя: молись за нас, чтобы Господь послал нам удачу на путях, которыми мы постоянно ходим, и чтобы сберег Он наши жизни». Сказал им Бешт: «Если поклянетесь мне, что не будете грабить и убивать евреев, то сделаю я по словам вашим». И поклялись ему в этом»[168, с. 51–52]. Из данного рассказа следует, что истинный праведник, каковым является рабби Исраэль, способен обеспечить евреям безопасное сосуществование даже с худшими из инородцев – разбойниками. При этом он не побеждает зло как таковое, а лишь умиротворяет его.

Популярности в хасидских кругах учения о возможности нормального сосуществования с инородцами посредством чудотворства благоприятствовали распространенные в рассматриваемом регионе народные поверья о магической силе евреев, которая, хотя и представляет опасность, но может быть использована и во благо.. Согласно белорусским поверьям, зафиксированным в конце позапрошлого века, чтобы отомстить за злодеяние, нужно пожертвовать деньги на еврейскую школу или синагогу, потому что так евреи скорее упроят Бога и страшнее проклянут обидчика [22, с. 263]. Считалось также, что после жертвований евреи смогут вымолить христианину выздоровление от тяжелой болезни [22, с. 263]. В минской и моголевской губерниях власти отмечали безграничное доверие городского населения к евреям, гадающим с помощью книг написанных на халдейском языке [1, с. 27]. Крестьяне моголевской губернии обращались к евреям за помощью во время возникновения эпидемий [1, с. 27]. Белорусские крестьяне верили в то, что магической силой обладает не только душа, но также и тело еврея. В 1838 трое крестьян Волковысского уезда были преданы суду за раскапывание еврейских могил и отрезание рук еврейскому младенцу для совершения колдовства [3, с. 1].

Поляки верили в способность евреев вымолить ребенка для бездетной пары [236, с. 272].

Многочисленные факты, описанные историками и этнографами, свидетельствуют о том, что лидеры хасидов весьма преуспели в распространении своей славы чудотворцев среди окрестного славянского населения. На территории Галиции был зафиксирован обычай поклонения славян-католиков могиле цадика, который спасал их от войн и бед и до сих пор «хранит от глада» [236, с. 273; 366, с. 141]. Согласно рассказам жителей Анаполя, после смерти проживавшего там р. Зусси (ученика Дов Бера из Межирича) местные крестьяне приходили к нему на могилу и умоляли покойного цадика помочь им. Согласно одному из таких рассказов, некий крестьянин просил р.Зусию освободить его сына от службы в армии. Он припадал к могиле и восклицал: «Рабин! Святой рабин! Як выбереш мою дытынку, поставлю тобі хатынку!». После того, как его сына признали негодным к военной службе, он пожертвовал деньги на строительство мавзолея (огеля) на могиле рабби [672, с. 218–219]. На Волыни существовала легенда об источниках, в которых купался Бешт, воды которых исцеляют от бесплодия [366, с. 140]. Градоначальники и полицейские киевской губернии обращались к местным цадикам с просьбой обеспечить их полям плодородие и защитить их от саранчи [245, с. 327]. Крестьяне и помещики киевской губернии ездили к цадикам и просили их молиться о выздоровлении и успехе во всех делах [7, с. 20–21]. Макаровские крестьяне встречали главу хасидов Аарона Тверского хлебом и солью, говоря при этом: «раввин наш благодетель, он помогает нам деньгами и прочь» [7, с. 340]. Поляки почитали цадииков Сенявы и Белжица как пророков и чудотворцев и часто обращались к ним за советом и помощью [366, с. 142–145]. Известный этнограф А.Рехтман свидетельствует о том, что во время своего путешествия по местечкам Украины он слышал много историй о том как крестьяне и помещики приходили к цадикам и просили их помолиться об исполнении их желаний [672, с. 218].

Следует отметить, что учение, согласно которому обретение спасения от сил зла достигается посредством умиротворения их дарами, было

разработано каббалистами задолго до появления хасидизма. Согласно Зогару, во всех жертвоприношениях, совершающихся в Иерусалимском Храме, была часть, предназначенная для сил тьмы. Страдания Иова объясняются авторами этой книги тем, что он совершенно удалился от зла и не отделял ему причитающуюся долю при богослужении. В Зогаре говорится также, что после гибели Храма следует умиротворять темные силы, мысленно посылая им блага при вечерней молитве [761, с. 290–292]. Сходные наставления о необходимости задабривать повелителей мира тьмы жертвами и молитвами приводятся в произведениях Моше Кордоверо [144, с. 291; 699, с. 230–231], а также в известном в Восточной Европе сочинении Гале Раза [399, с. 219–220].

Все вышеупомянутые учения безусловно были известны хасидским авторам. Нововведение их заключалось в том, что они сумели преобразовать тайную доктрину, употребляемую до тех пор лишь отдельными подвижниками в мистических ритуалах, в практическое учение о благополучном сосуществовании с иноверцами, с успехом реализованное на практике.

Обеспечение цадиками нормального сосуществования евреев с прочими народами, согласно учению хасидов, не ограничивается возможностью задабривать последних выпрошенными у Бога благами. В кругах последователей Бешта бытовало мнение, что наилучшим среди праведников Господь дарует власть над всеми народами и языками. Так было в стародавние времена и так будет всегда. «И дал Господь семидесяти душам Иакова отца нашего (его 70 потомкам) главенство над всеми гоями, которых 70 народов, и 70 ангелов их подчинил 70 этим душам, чтобы властвовал каждый выходящий из чресл Иакова над одним из народов, дабы не могли они пребывать под властью своих праотцев злодеев... В каждом поколении есть цадики, достигшие ступени Моше Аарона и праотцев, и соответствует число их 72 числу милосердия (хесед). И на них зиждется мироздание, и есть у них сила подчинить себе народы и ангелов их, дабы не смогли они

причинить зло, или препятствовать служить Господу, да будет Он благословен, или преуменьшить славу небес, упаси Господи» [94, с. 223]. Власть праведников над народами хранит Сам Господь и не допускает ее падения даже в случае, если они впадут в грех. «Если, упаси Господи, цадик оступится, совершив малое прегрешение, даст Святой, да будет Он благословен, миру злодеев, подобных египтянам и народам Куша и Сабы, чтобы вследствие этого не было у обвинителя силы обвинять цадика. Поэтому сказано в Писании: «под тобой», что объясняется как «они захвачены тобой». Ибо в силу того, что умолкают уста обвинения, приходят под власть цадика все народы» [69, с. 78а]. Такое положение вещей обязывало праведников осуществлять надзор за политической жизнью инородцев и направлять ее в благоприятное для потомков Иакова русло. Согласно хасидским преданиям, Дов Бер из Межиречей и Пинхас Корец специально встречались, чтобы решить вопрос о том, кто из польских вельмож будет избран королем [499, с. 47–48]. Бешт определял, кому должна принадлежать победа в войне между православными и турками [168, с. 136–137]; р. Лейб Сорес являлся во сне императору Иосифу II и вынуждал его отменить антиеврейские указы [389, с. 191–193].

Во всех подобных рассказах исторические события происходили именно так, как этого хотели цадика. Благотворное влияние любимых Богом подвижников на судьбу еврейского народа уподоблялось в произведениях последователей Бешта деяниям грядущего царя мессии. «В будущем, когда придет Мессия праведник наш (цадик наш), немедля воззовут к нему, и стекутся к нему гои, и будет у народов любовь великая к нему, и дадут ему дары многочисленные, как явствует из сказанного в Писании: «Да принесут дары страшному» (Пс 76:12), и подобных этому (изречений) много. Также и праведник в праведности своей сделает так, чтобы в горьком изгнании нашем нашли мы милость в глазах народов и чтобы любили они нас. Это подтверждает стих из писания: «Сказано в книге браней господних: Вагев в Суфе» (Чис 21:14). Слова «Вагев в Суфе» сообщают нам о дарах, которые

дадут нам народы, и о любви их к нам в конце (дней), когда придет Мессия, падик наш⁶⁹. А слово «сказано» указывает на то, что и теперь в изгнании будет нам это» [69, с. 83а].

Вопрос об отношении основоположников хасидизма и их последователей к бытовавшим в то время в еврейских кругах ожиданиям скорого мессианского избавления, которое может быть приближено благодаря усилиям верующих, по сей день остается спорным в кругах исследователей [311, с. 163–166; 321, с. 45; 322, с. 62–65; 365, с. 20–21, 123–133; 379, с. 96–110; 535, с. 216–220; 643, с. 23–253; 730, с. 176–203; 759, с. 1–29]. Но даже те из них, кто утверждает, что первоначально лидеры этого мистического движения проповедовали скорый приход Царя Мессии, считают, что после того, как в указанные сроки ожидаемое избавление не произошло, учителям хасидизма пришлось пересмотреть свою доктрину, и приспособить ее к условиям продолжающегося Галута [379, с. 69–70].

Рассуждая о бытии избранного народа в изгнании, хасидские авторы, как можно заключить на основании рассмотренных нами материалов, немало внимания уделяли проблеме сосуществования с инородцами. Их воззрения по данному вопросу были куда более оптимистичными, чем у каббалистов предшествующих поколений, труды которых были известны в кругах последователей Бешта.

Согласно мнению Йосефа Гекатилы, во время Галута евреи получают блага ниспосланные Творцом исключительно через посредничество народов мира. «Изначально всякое благословение нисходило от Господа, да будет Он Благословен, к Кнесет Исраэль (Шехине) и от Кнесет Исраэль приходило к Израилю. И через посредство Израиля получали благословение и пропитание все 70 народов мира, поклонявшиеся созвездиям в мире дольном. Об этом сказано в Писании : «И благословятся тобою все семьи земные» (Быт 12:3). Но когда согрешил Израиль, разрушились каналы, и овладели народы мира

⁶⁹ Проповедник намекает на созвучие названия местности Вагев в Суфе со словами и полюбит (ве-ягев) в конце (весоф)

благословением, нисходящим на Израиль, и блага те стали приходить теперь по каналам, идущим от них, как сказано в писании: «Под властью раба, который воцарился» (Притчи 30:22)» [73, с. 69]. В Сефер га-Плия говорится, что в текущий период истории человечества ангелы покровители народов окружили сфирот Хесед (Милосердие) и Дин (Суд) и овладели тем самым главным потоком божественных благ, исходящим из мира горнего в мир дольний. Автор этого произведения рекомендует евреям избегать народов, получающих поддержку со стороны суда (во главе их стоит Эсав и подчиненные ему ангелы), поскольку последние не склонны делиться этими благами, и укрываться под сенью народов, черпающих жизненную силу со стороны милосердия (их возглавляет Ишмаэль) [165, с. 77]. По мнению Моше Кордоверо, во время изгнания поток божественных благ изливается на народы мира, а евреи вынуждены поддерживать свое существование лишь теми остатками, которые инородцы не смогли использовать [351, с. 124]. Подобных взглядов придерживался и Моше Хаим Луцатто [102, с. 55].

Таким образом, согласно мнению вышеупомянутых авторов, евреи в изгнании зависят от милости народов мира не только в мире дольном,

ее также и в мир_горедом. В отличие от них последователи Бешта считали, что и в Галуте потомки Иакова по-прежнему остаются главными хранителями и распределителями ниспосылаемых в мир божественных благ. Хотя хасиды и разделяли общепринятые воззрения о демонической природе неевреев, они верили в возможность ее умиротворения и даже полного подчинения своей власти. Они считали, что будучи рассеянным по свету, богоизбранный народ тайно властвует над всем человечеством. Такое идеальное положение вещей обеспечивалось усилиями немногочисленных избранных праведников, наличие которых, впрочем, было гарантировано в каждом поколении.

На основании материалов, рассмотренных нами во второй части настоящего исследования, допустимо заключить, что согласно учению основоположников хасидизма, того идеального положения вещей, при

котором народы не являются гонителями евреев и совратителями их во зло, а напротив силами обеспечивающими процветание и благополучие потомкам Иакова, считалось вполне возможным достигнуть в том несовершенном мире, который не вкусил еще благ мессианского избавления. Описание столь благополучного сосуществования евреев с прочими народами встречается и в произведениях средневековых каббалистов. Согласно Йосефу Гекатиле «И Господь будет царем над всею землей». Во время когда соединится Святое Имя с Кнесет Исраэль – тогда уверуют все народы в имя Гавае, да будет Оно благословенно. И от большого желания прилепиться к имени Гавае, да будет Оно благословенно, станут служить они Израилю» [73, с.71.]. Моисей Киевский, автор XV в., в книге Шошан Содот, впервые опубликованной в Кореце в 1784 году, писал: «Есть у древа жизни 70 оболочек (клипот) и 70 ликов Торы в соответствии с 70 народами и 70 языками. И Израиль образует тело этого дерева» [113, с. 140; 141, с. 25а].

Похожее высказывание приводится и в Сефер га-Багир [163, с. 43], одном из наиболее ранних каббалистических произведений, которое было известно хасидским авторам. Саббатианцы, учение которых безусловно повлияло на основоположников хасидизма⁷⁰, также считали, что народы мира представляют собой *клипу*, оберегающую общину правоверных. В отличии от последних хасиды стремились реализовать на практике данный идеал сосуществования с инородцами/иноверцами, оставаясь в рамках традиционного иудаизма. Допустимо предположить, что хасидская доктрина о возможности длительного, успешного и плодотворного сосуществования с силами зла, помимо каббалистических и саббатианских учений, формировалась также и под влиянием дуалистических мифов славян Восточной Европы. Согласно бытующим в местах возникновения хасидизма поверьям, чёрт был соучастником Бога при сотворении мира и помощником Христа в создании света [28, с. 145–146; 241, с. 71–85]. В обоих случаях он

⁷⁰ О влиянии саббатианского учения на хасидизм см.: [580, с. 564–569; 661, с.172–176; 733, с.105–106,119; 758, с. 204–227].

использовался высшими силами для добрых дел, хотя сам при этом преследовал преступные цели.

Верования в возможность приручить силы зла, популярные в славянском простонародье, могли проникнуть и в еврейскую среду, оказав тем самым влияние на некоторые положения нового мистического вероучения.

Рассмотренные нами в настоящем исследовании материалы, позволяют придти к заключению, что лидеры раннего хасидизма не призывали своих последователей к максимально-возможной изоляции от иноверцев. Напротив, согласно их воззрениям, потомки Иакова посредством повседневного общения и экономического сотрудничества с неевреями освобождают содержащиеся в них крупницы божественного света, чтобы вознести их к высшему первоисточнику и доставить тем самым Господу великое наслаждение. Вследствие этого контакты с иноверцами являются не только способом поддержания евреями своего существования в изгнании, но также одним из важнейших путей их служения Создателю. Никогда ранее подобные воззрения не получали столь широкого распространения в еврейском обществе.

Чрезвычайно важным с точки зрения вопроса о том, каким образом новое религиозное движение повлияло на характер еврейско-славянских контактов, является то обстоятельство, что согласно учению хасидов истинному праведнику следует поддерживать добрые отношения с иноверцами и молиться Богу о ниспослании им всевозможных благ. Приведенные выше факты свидетельствуют о том, что данная доктрина была успешно реализована на практике. Многие христиане уверовали в способность цадиков творить чудеса и регулярно обращались к ним за помощью.

Проведенное в настоящей главе исследование подтверждает исключительно важную роль специфики еврейско-славянских отношений в

истории хасидизма периода его зарождения и становления. Для данного времени было характерно межконфессиональное противостояние христианского населения рассматриваемого региона, перерастающее время от времени в открытые военные конфликты. Они приводили не только к погромам, но также, как об этом свидетельствуют многочисленные факты, и к установлению дружеских доверительных отношений между христианами и евреями.

Вследствие такого положения вещей представители рассматриваемых религиозно-этнических групп в период зарождения хасидизма не отличались строгостью в соблюдении традиционных предписаний, касающихся запретов на общение с иноверцами. Отсутствие надлежащей изоляции благоприятствовало проникновению в еврейскую среду сведений о верованиях и обрядах христиан. Способствовала этому также и деятельность распространенных в Подолии и Галиции еврейских еретических сект, стремящихся к созданию новой истинной религии на основании синтеза учений иудаизма, христианства и ислама. Распространение в среде последователей иудаизма воззрений иноверцев определенным образом влияло на развитие их собственного учения. Говоря об истории хасидизма в числе таких факторов влияния в первую очередь следует назвать православное старчество, возрождавшееся в землях восточных славян первой половины XVIII ст. Старец, подобно цадику, полностью контролировал жизнь своих послушников, и они должны были выполнять любые его распоряжения, сколь бы неразумными они не казались. В православном обществе интересующего нас периода существовала традиция массового паломничества к старцам, сопровождающаяся просьбами помолиться об исполнении различных мирских желаний. Аналогичное явление было характерно по отношению к лидерам хасидов. Обе группы духовных наставников практиковали медитативную молитву, обеспечивающую единение с божеством, что приумножало их авторитет в обществе. В плане исследования социально-исторических реалий достойным особым вниманием

является факт отсутствия контроля за деятельностью вышеуказанных лидеров со стороны традиционной духовной власти. Указания, данные старцем послушнику, не мог отменить даже вселенский патриарх, и старцем мог быть человек, не посвященный в сан священника. Аналогично цадик не обязан был быть раввином и подчиняться указаниям ученых законоведов.

Многие серьезные исследователи высказывали предположение о прямом заимствовании основоположниками хасидизма некоторых положений учения христианских богословов. Но прямых доказательств фактов непосредственного заимствования по сей день выявлено не было. Тем не менее, материалы приведенные в настоящей главе позволяют сделать обоснованное предположение, что практика почитания старцев являлась фактором, благоприятствующим массовому переходу евреев рассматриваемых регионов на сторону хасидов. Оказываемое христианским окружением на евреев влияние сводилось скорее к внешнему подражанию, нежели к осознанному усвоению сути духовной практики. Однако наличие определенных веяний в религиозной жизни одной из рассматриваемых групп безусловно способствовало распространению сходных явлений в другой. Это, в свою очередь, облегчало основоположникам хасидизма задачу убеждения широких масс верующих в истинности новой концепции власти лидера наставника над его последователями. На практике это вело к радикальному переустройству существующего порядка управления общинами.

Правомерность выводов о значимости в истории раннего хасидизма роли контактов с нееврейским окружением подтверждают материалы, приведенные во втором параграфе данной главы. Они свидетельствуют о том, что учение последователей Бешта об отношении к иноверцам заметно отличалось от воззрений традиционного раввинизма. Важную роль в нем играет концепция каббалистов, согласно которой в душах иноверцев содержатся частицы предвечного божественного света, стремящиеся вновь соединиться со своими корнями пребывающими в мире горнем. В отличие от

предшественников, считавших, что данная задача решится сама собой, если евреи будут строго соблюдать заповеди и непрестанно помышлять о Создателе, хасиды усматривали корень проблемы в особом отношении к иноверцам. Любой контакт с ними, будь то дружба с соседями, совместный бизнес или случайная короткая беседа с незнакомым человеком, являются инструментами освобождения частиц предвечного света, при условии, что вышеуказанные действия верующего надлежащим образом осознаны и предваряются специальной медитацией. Важнейшей составляющей данного рода деятельности является молитва еврея об исполнении желаний иноверца. Поскольку для пользы дела необходимо, чтобы эта молитва была услышана, данная миссия у хасидов возлагалась главным образом на цадиков.

Таким образом, основоположники хасидизма видели в сотрудничестве с иноверцами глубочайший богословский смысл, а не только способ поддержания мира с соседями во имя предотвращения всевозможных бед, что было характерно для раввинской дидактики.

Приведенные нами факты свидетельствуют также и о том, что все вышесказанное не ограничивалось сферой теоретических рассуждений. Лидеры хасидов охотно принимали просителей иноверцев и молились об исполнении их желаний. Вера в мистическую силу цадиков широко распространилась в Восточной Европе рассматриваемого нами периода. Основоположники хасидизма не проповедовали принципы толерантности характерные для нашего времени, но распространение их учения безусловно способствовало нормализации отношений евреев и славян в исследуемых регионах указанного периода.

Проведенные в настоящей главе исследования позволяют выявить социально-историческую значимость учения основоположников хасидизма в широком контексте, не ограничивающимся исключительно внутренней проблематикой еврейской общественной жизни второй половины XVIII-первой половины XIX ст. Его возникновение и становление было теснейшим образом связано с историей христианских конфессий украинских и

белорусских земель. Возрождение культа православных старцев известным образом повлияло на формирование учения о цадиках и процесс признания еврейским обществом власти лидеров нового типа. В то же время, господствующее в христианском обществе рассматриваемых регионов мировоззрение способствовало распространению в славянской среде веры в сверхъестественные способности цадииков. Такое положение вещей благоприятствовало развитию конструктивного сотрудничества между евреями и их соседями - иноверцами.

ВЫВОДЫ

Обстоятельный анализ источников и литературы, освещающих содержание учения раннего хасидизма и специфику его эпохи, позволил прийти к следующим результатам.

I. Так, тема социально-исторического контекста учения раннего хасидизма оказалась малоизученной. Это подтверждается тем, что неразработанными остаются вопросы, касающиеся привлекательности идей хасидизма для представителей всех слоев еврейского общества Восточной Европы рассматриваемого периода, а также обоснования основоположниками хасидизма новых принципов руководства еврейской общиной и степени влияния предшествующих раввинских группировок на лидеров хасидов. Кроме того, в исследованиях, посвященных истории раннего хасидизма, отсутствует анализ учения данного движения в контексте развития взаимоотношений евреев с проживающими по соседству с ними иноверцами, хотя важность разработки данной тематики неоднократно подчеркивалась авторитетными учеными. В настоящей диссертации проблематика, определяемая вышеперечисленными вопросами, разрабатывалась на основании анализа невовлеченных ранее в научный оборот хасидских текстов и раввинских произведений. Они позволяют по-новому подойти к решению намеченной проблемы. Помимо еврейских источников, при написании настоящей работы были использованы также произведения христианских авторов из регионов распространения хасидизма, а также документальные свидетельства о взаимоотношениях евреев с иноверцами. Данные материалы для освещения истории раннего хасидизма были использованы впервые.

II. В регионах распространения религиозного движения хасидизм, социальная структура и принципы управления еврейскими общинами радикальным образом изменились. Правящее духовное сословие, влияние

которого основывалось на обстоятельных знаниях трудов ведущих авторитетов раввинского иудаизма прежних времен, утратило свою власть. Входящие в его состав группировки знатоков мистических текстов в местах доминирования хасидов прекратили свое существование. Все руководящие полномочия перешли к лидерам нового типа - цадикам, обладавшим, согласно воззрениям хасидов, непосредственной связью с божеством. Благодаря этому они могли отменять решения небесного суда, творить чудеса, исцелять болезни и предсказывать будущее. Их власть над своими последователями во всех сферах общественной и личной жизни была безграничной.

Попытки отдельных представителей старых элит сопротивляться нововведениям не получили существенной поддержки ни у простонародья, ни в тех слоях общества, к которым они принадлежали. Проведенное исследование опровергает гипотезу основоположника научного хасидоведения Ш.Дубнова о том, что причиной перемен был социально-экономический кризис, поразивший еврейское общество. Следует также отметить, что с появлением хасидизма у евреев появилась дополнительная статья расходов, которой не было ранее – регулярные дары цадикам. Именно это позволило автору прийти к выводу, что решающим фактором, определившим успех распространения изучаемого религиозного движения, была доступность и понятность нового учения во всех слоях еврейского общества. Это вскоре и предопределило историю восточно-европейского еврейства.

III. В учении о ритуальных обязанностях верующего основоположники хасидизма сочетали концепции двух, традиционно соперничающих друг с другом течений иудаизма: традиционного талмудизма и средневековой мистики. Всякое установленное священным законом богоугодное деяние должно было совершаться либо посредством медитативных техник, описанных в тайном учении каббалистов, либо на основании предписаний общеизвестной раввинской дидактики. Обе версии служения признавались

равными по своей важности и рекомендовались к практическому исполнению для всех сторонников движения, вне зависимости от уровня их духовного образования. Историческая значимость данной направленности хасидской проповеди заключалась в том, что лидеры исследуемого движения предлагали компромиссный вариант учения, смягчающий многовековой конфликт сторонников двух вышеописанных версий иудаизма, боровшихся за власть в еврейском обществе.

IV. Популярность ритуальных предписаний хасидизма в различных слоях еврейского общества можно объяснить следующими факторами. Во-первых, учение хасидов способствовало унификации культовых обязанностей образованной элиты и простонародья, что на деле означало уравнивание прав различных сословий традиционной еврейской общины. Во-вторых, мистическая медитативная практика, используемая хасидизмом в молитве при изучении Торы и в ритуалах покаяния, была привлекательной как для малограмотного простонародья, так и для ученого сословия. В-третьих, в учении, касающемся заповедей, хасиды, в отличие от влиятельных мистиков прежних времен, не шли на конфликт с признанными обществом ценностями. Они, напротив, умело использовали их для обоснования легитимности своего учения.

V. Учение основоположников хасидизма о некультовых аспектах богослужения по-новому регламентировало порядок общественной жизни евреев Восточной Европы. Лидеры рассматриваемого движения преобразовали раввинские дидактические предписания о благочестивой жизни, ранее носившие характер наставлений общего порядка, в свод четких норм, определяющих круг обязанностей человека и его социальный статус. Популярность этих предписаний у представителей всех слоев еврейского общества объясняется следующими причинами. Во-первых, хасиды сочетали в своих проповедях концепции испанской теософской каббалы XIII-XIV вв. и палестинских мистических школ XVI в. с положениями традиционной раввинской дидактики, восходящими к текстам талмудического корпуса.

Таким образом, им удавалось примирить интересы соперничающих группировок духовной элиты. Во-вторых, практическая реализация учения хасидов о некультовом служении была проста и удобна для широких масс малограмотных верующих.

VI. Обоснование концепции о руководящей роли цадиков содержалось главным образом в учении основоположников хасидизма о некультовых аспектах богослужения. Согласно воззрениям хасидов, люди по уровню своего совершенства от рождения не равны между собой. Корни их душ пребывают в различных слоях иерархически упорядоченного мира горнего. Души истинных лидеров связаны с наивысшими слоями. Соответственно результаты совершаемых ими богоугодных деяний во много раз превосходят достижения прочих людей. Всякое желание, душевное устремление и помысел цадика позволяет ему обрести единение с Творцом и стать средоточием непостижимой уму божественной силы. При этом осмысливать все происходящее с ним цадик может как на основании тайных мистических знаний, так и руководствуясь наставлениями общеизвестного раввинского учения. Все зависит исключительно от того, о каких именно сакральных текстах он помышляет в данный момент времени. Квинтесенцией хасидского учения о цадике является концепция единой богочеловеческой формы. В соответствии с ней, посредством силы своего разума и душевных качеств совершенный праведник способен достичь полного единения с божеством. При этом Создатель воспринимает все помыслы и желания цадика как свои собственные. Таким образом, обосновывается подчинение самого владыки вселенной руководству лидеров хасидского движения. Соответственно полное повиновение верующих воле цадика оказывается равнозначным следованию божественной воле. Люди, принявшие учение хасидизма, почитали своих лидеров как живое воплощение божества. В отличие от прежних правящих элит, полномочия которых регламентировались талмудическим законодательством, власть цадиков над своими последователями была безмерной.

VII. Основоположниками хасидизма была разработана новая концепция истории еврейского народа. Согласно их воззрениям, материализация божественного замысла существования народа, исповедующего истинную религию, произошла благодаря деяниям истинных праведников-цадиков. Впоследствии они определяли все ключевые исторические события, происходящие с евреями. В то же время в проповедях цадиков подчеркивается, что наступление царства божьего на земле требует неукоснительного исполнения всеми верующими руководящих указаний истинных духовных наставников. Пока это условие не будет реализовано в полной мере, в существующей исторической реальности евреи будут сталкиваться с серьезными проблемами, требующими вмешательства цадиков. Таким образом, учение основоположников хасидизма о ходе истории играло важную роль в установлении желанного для них общественного порядка.

VIII. Учение хасидов о грядущем освобождении еврейского народа царем-мессией основывалось на описании деятельности цадиков. Согласно воззрениям лидеров исследуемого религиозного движения, установленный ими порядок является прообразом грядущего царства божьего на земле. Наряду с вышеуказанной, в проповедях хасидов бытует и другая концепция, утверждающая, что мессия радикальным образом изменит существующий общественный порядок. Она фактически обосновывает неограниченную власть цадиков над своими последователями и позволяет им осуществлять любые преобразования еврейского социума. Проведенные исследования опровергают разделяемое некоторыми современными учеными мнение, согласно которому мессианская концепция хасидизма касалась исключительно вопросов теологии и духовной практики. Она являлась важнейшим фактором, определяющим дальнейший ход истории евреев Восточной Европы.

IX. На основоположников хасидизма повлияло учение и духовная практика христиан, что подтверждается следующими аргументами. Во-

первых, в рассматриваемый период евреи имели определенные представления о христианских культах, благодаря интенсивным контактам между ними и проживающими по соседству славянами. Во-вторых, деятельность еврейских еретических сект, стремившихся объединить все монотеистические религии в одну истинную, способствовала проникновению в среду приверженцев иудаизма сведений о богослужении иноверцев. В-третьих, существующий у православного населения, проживающего в регионах зарождения хасидизма, культ старцев-чудотворцев, которые практиковали мистическую иисусову молитву, имеет многочисленные типологические сходства с учением хасидов о цадики. В-четвертых, институт лидеров, подобных хасидским цадикам, никогда ранее не существовал в еврейском обществе. Поэтому его появление и успешное распространение в значительной мере объясняется фактором внешнего влияния.

X. Учение основоположников хасидизма об отношении к иноверцам существенным образом отличалось от того, которого придерживалась господствовавшая ранее духовная элита евреев Восточной Европы. В соответствии с традиционными взглядами, контакты с иноверцами следует сводить к минимуму, так как они чреваты соблазнами нарушения священного закона. Основоволожники хасидизма, напротив, полагали, что общение с приверженцами других религий является важнейшим вкладом в дело служения евреев Создателю. Таким образом, учение хасидов об отношении к иноверцам, сохраняя верность традиционным ценностям, призывало к преодолению изоляции между последователями различных религий.

XI. Учение основоположников хасидизма об отношениях с иноверцами не было чисто теоретической концепцией. Многочисленные документальные свидетельства подтверждают, что проживающие в регионах зарождения хасидизма славяне регулярно обращались к цадикам за советом и просьбой помолиться об исполнении их желаний. Вследствие этого, распространение учения хасидов обеспечивало установление добрососедских отношений евреев и проживавших по соседству с ними христиан на раннем этапе

истории хасидизма. Это в свою очередь способствовало укреплению авторитета цади́ков и приумножению числа их сторонников. Социально-историческое значение учения основоположников хасидизма не ограничивалось сферой еврейской общинной жизни. Оно являлось важным фактором, определяющим историю всех этно-религиозных групп, проживающих в исследуемых регионах.

В итоге, следует отметить, что учение хасидизма стало важным фактором, который в значительной степени повлиял на ход социально-исторического развития еврейского общества Восточной Европы второй половины XVIII – первой половины XIX вв. Новая религиозная доктрина радикальным образом преобразовала организацию власти в еврейском социуме и принципы его коммуникации с представителями иных культур. Данное направление исследований является весьма перспективным на будущее. Это касается, в первую очередь, истории основных течений хасидизма, сформировавшихся к середине XIX в. и продолжающих свое существование вплоть до наших дней. Помимо этого разработанная в настоящей диссертации методология может быть с успехом применена к изучению противников хасидизма *литваков*, основным средоточием общественно-политической жизни которых являлась в прошлом и остается в настоящем изолированная от внешнего мира религиозная община.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

Рукописные источники

1. АИЭА, кол. ОЛЕАЭ, д. № 381. – 50 с.
2. ИРНБУВ, сп. № 1418. Щукин В. Симон Тодорский, его значение в истории науки старой Киевской академии. Диссертация. Киев, 1895. – 220 с.
3. НИАБ в г. Гродно, фонд № 1, оп. 11, д. 374. – 15 с.
4. ЦДІАК України, фонд № 2, Гродський суд Київського воєводства, оп. 1, сп. 6. – 390 с.
5. ЦДІАК України, фонд № 229, Кош Новой Запорожской Сечи, сп. 313. – 108 с.
6. ЦДІАК України, фонд № 229, Кош Новой Запорожской Сечи, сп. 314. – 45 с.
7. ЦДІАК України, фонд № 1423, оп. 1, сп. 6. Копии документальных материалов, собранных Еврейской историко-археографической комиссией, о еврейских падиках и их влиянии на евреев 1836–1840, 1863, 1915 гг. – 34 с.

Опубликованные источники

8. Архив Юго-Западной России, издаваемый Временной Комиссией для разбора Древних актов. – Киев: Университетская типография, 1864. – Ч. 1. – Т. 2. – 909 с.
9. Архив Юго-Западной России, издаваемый Временной Комиссией для разбора Древних актов. – Киев: Университетская типография, 1871. – Ч. 1. – Т. 4. – 856 с.
10. Архив Юго-Западной России, издаваемый Временной Комиссией для разбора Древних актов. – Киев: Университетская типография, 1869. – Ч. 5. – Т. 1. – 736 с.

11. Архив Юго-Западной России, издаваемый Временной Комиссией для разбора Древних актов. – Киев: Университетская типография, 1893. – Ч. 1. – Т. 9. – 599 с.
12. Диоптра, или Зерцало / Предисловие И. Труцевич. – [Кутеино, 1654]. – 196 с.
13. Достопамятные сказания о подвижничестве святых и блаженных отцов. – Свято-Троицкая Сергиева лавра, 2010. – 334 с.
14. Житие и писание молдавского старца Паисия Величковского. – Москва, 1847. – 300 с.
15. Житие преподобного Серафима // Общежительная Саровская пустынь и достопамятные иноки в ней подвизавшиеся. – Москва, 1884. – 250 с.
16. Иоанн Лествичник. Лествица, или Скрижали духовные. – С.-Петербург, 1995. – 700 с.
17. Исая (Копинский). Алфавит духовный / Исая Копиский. – Киев, 1710. – 376 с.
18. Іларіон. Життєписи великих українців / Іларіон. – Київ: Либідь, 1999. – 672 с.
19. Киевские подвижники благочестия/[составитель Н. Иртенина]. – Киев: Киевская митрополия, 1994. – 238 с.
20. Православие на западе России в своих ближайших представителях, или Патерик Волыно-Почаевский / [составитель А. Хойницкий]. – Москва, 1888. – 472 с.
21. Преподобного Симеона Нового Богослова деятельныя и богословския главы // Добротолюбие. – Москва, 1900. – С. 7–60.
22. Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах / Собрал в Витебской Белорусии Н. Я. Никифоровский. – Витебск, 1897. – 221 с.
23. Пустынник отец Феофан // Соловецкий патерик. – Москва, 1895. – 224 с.

24. Симеон Новый Богослов. Двенадцать слов в русском переводе с еллино-греческаго / Симеон Новый Богослов. – Москва: Тип. В. Готье, 1869. – 187 с.
25. Труды общества исследователей Волыни. – Житомир, 1907. – Т. 5. – 400 с.
26. Фикара Святогорец. Вертоград душевный / [перевод Леонтия Карповича] Фикара Святогорец. – Вильно, 1620. – 200 с.
27. Четвериков С., прот. Старец Паисий Величковский: Его жизнь, учение и влияние на православное монашество. Из истории православного монашества / Четвериков С. – Paris: YMCA-Press, 1988. – 350 с.
28. Чубинський П.П. Мудрість віків: народознавство у творчій спадщині П. Чубинського. Кн. 1. / П. Чубинський. – К.: Мистецтво, 1995. – 222 с.
29. Abulafiya Avraham. Sitrey Tora / Abulafiya Avraham. – Jerusalem, 2001. – 199 p.
30. Agnon S. Me-atmi el-atmi / Agnon S. – Tel Aviv, 1976. – 500 p.
31. Aharon Ha-levi mi-Starosielce. Shaarey avoda [Shklov, 1821] / Aharon Ha-levi mi-Starosielce. – Jerusalem, 1970. – 430 p.
32. Aharon Ha-levi mi-Starosielce. Avodat ha-Levi / Aharon Ha-levi mi-Starosielce. – Jerusalem, 1972. – 520 p.
33. Aharon mi-Opatov. Keter shem tov / Aharon mi-Opatov. – Bnei Braq, 1957. – 283 p.
34. Aharon mi-Opatov. Keter shem tov / Aharon mi-Opatov. – New York, 1987. – 320 p.
35. Aharon mi-Karlin. Beyt Aharon / Aharon mi-Karlin. – Brody, 1875. – 280 p.
36. Avot de-Rabi Natan / [ed. S. Schechter]. – New York, 1967. – 500 p.
37. Avraham b. Alexander Katz mi-Kalisk. Hesed le-Avraham [Chernovtsy (Czernowitz), 1851] / Avraham b. Alexander Katz mi-Kalisk. – Jerusalem, 1954. – 300 p.

38. Avraham Azulai b. Mordecai. Hesed le-Avraham / Azulai Avraham b. Mordecai. – Jerusalem, 1968. –340 p.
39. Avraham Azulai b. Mordecai. Or ha-hama [Przemysl, 1896] / Azulai Avraham b. Mordecai. – Bney Brak, 1973. –320 p.
40. Avraham b. Mordekhay Azulay. Hesed le-Avraham [Amsterdam, 1685] / Avraham b. Mordekhay Azulay. – Jerusalem, 1999. – 354 p.
41. Avraham Hayim mi-Zlotshev. Ora la-hayim / Avraham Hayim mi-Zlotshev. – Brooklyn, New York, 1981. –230 p
42. Avraham Hazan mi-Tultshin. Sefer Kokhvey Or / Avraham Hazan mi-Tultshin. – Jerusalem, 1961. –247 p.
43. Avraham Malah. Hesed le-Avraham [Chernovitz, 1851] / Avraham Malah. – Jerusalem, 1995. –152 p.
44. Avraham mi-Granada. Brit menuha / Avraham mi-Granada. – Warsaw, 1864. – 380 p.
45. Avraham mi-Slonim. Yesod ha-avoda / Avraham mi-Slonim. – Jerusalem, 1989. – 257 p.
46. Avraham Yehoshua Geshel mi-Apata. Ohev Israel / Avraham Yehoshua Geshel mi-Apata. – Zhitomir, 1883. – 234 p.
47. Bahiya ben Yosef ibn Pekuda. Sefer Hovot ha- Levavot / Bahiya ben Yosef ibn Pekuda. –Jerusalem, 1984. – 337 p.
48. Barukh mi-Medzibezh. Butsina dinehora / Barukh mi-Medzibezh. – New York, 1956. –180 p.
49. Barukh mi-Medzibezh. Butsina dinehora ha-shalem / Barukh mi-Medzibezh [ed. R. Margalio]. – Jerusalem, 1985. – 240 p.
50. Benayahu Meir. Sefer toldot ha-Ari / Benayahu Meir. – Jerusalem, 1967. – 200 p.
51. Benyamin mi-Zalorzez. Turey Zahav / Benyamin mi-Zalorzez. – Mahilev, 1816. –286 p.
52. Bereshit Raba / [ed. Teodor-Albek]. – Jerusalem, 1996. – 1050 p.

53. Biblia Hebraica Stuttgartensia. – Stuttgart: Deutsche Biblgesellschaft, 1967. – 1574 S.
54. Buber M. Tales of the Hasidim / Buber M. – New York: Schocken Books, 1972. – 550 p.
55. Dov Ber ben Shmuel mi-Linets. Shivhey ha-Besht [Kopys, 1814] / Dov Ber ben Shmuel mi-Linets [Ostrog, 1815]. – Korets, 1816. – 220 p.
56. Dov Ber ben Shmuel mi-Linets. Shivhey ha-Besht [Kopys, 1814] / Dov Ber ben Shmuel mi-Linets [ed. S. A. Horodecky] [Berlin, 1922]. – Tel Aviv, 1947. – 208 p.
57. Dov Ber ben Shmuel mi-Linets. Shivhey ha-Besht [Kopys, 1814] / Dov Ber ben Shmuel mi-Linets [ed A . Rubenshteyn]. – Jerusalem, 1991. – 372 p.
58. Dov Ber mi-Lubavitch (the Mitteler Rebbe). Derekh haiym / Dov Ber mi-Lubavitch. – Brooklyn, New York, 1955. – 400 p.
59. Dov Ber mi-Lubavitch (the Mitteler Rebbe). Quntres ha-hitpaalut [Konigsberg, 1831]. Pub in Eng.: Tract on Ecstasy / Dov Ber mi-Lubavitch [trans. I. Jacobs]. – London: Vallentine Mitchell, 1963. – 195 p.
60. Dov Ber mi-Lubavitch (the Mitteler Rebbe). Kuntres ha-hitbonenut // Ner mitsva ve-tora or / Dov Ber mi-Lubavitch. – Brooklyn, New York, 1974. – 180 p.
61. Dov Ber mi-Lubavitch (the Mitteler Rebbe). Maamrey Admor ha-entsai / Dov Ber mi-Lubavitch . – Brooklin, New York, 1985–1989. – Vol 1. – 420 p.
62. Dov Ber mi-Mezhircz. Or tora / Dov Ber mi-Mezhircz. – Jerusalem, 1968. – 400 p.
63. Dov Ber mi-Mezhircz. Magid dvarav le-Yaaqov / Dov Ber mi-Mezhircz [ed. R Schats-Uffenheimer]. – Jerusalem, 1976. – 388 p.
64. Dov Ber mi-Mezhircz. Lekutim Yekarim / Dov Ber mi-Mezhircz. – Jerusalem, 1998. – 314 p.
65. Drikerman Y. nvimey dereh/ Drikerman Y. – Warsha, 1886. – 80p.

66. Eleazar ben Azikri. Sefer haredim / Eleazar Azikri. – Jerusalem, 1980. – 280 p.
67. Elimelekh mi-Lizhansk. Noam Elimelekh. [Lemberg, 1788] / Elimelekh mi-Lyzhansk [ed. G. Nigal]. – Jerusalem, 1978. – 250 p.
68. Elimelekh mi-Lizhansk. Or Elimelekh / Elimelekh mi-Lizhansk [ed. Alter Elisha Hacoheh Pakscher]. – Jerusalem, 1984. – 280 p.
69. Elimelekh mi-Lizhansk. Noam Elimelekh / Elimelekh mi-Lizhansk. – Bney Brak, 1990. – 300 p.
70. Eliyahu de-Vidas. Reshit hokhma [Venice, 1579] / Eliyahu de-Vidas [ed. H J. Waldman]. – Jerusalem, 1984. – 500 p.
71. Emden Jacob. Sefer hitavqut / Emden Jacob. – Lvov, 1877. – 520 p.
72. Gedaliah mi-Luniets. Tshuot hen [Berdichev, 1816] / Gedaliah mi-Luniets. – Brooklyn, New York, 1982. – 140 p.
73. Gekatilla Yoseph. Shaarey ora / Gikatilla Joseph. – Warsaw, 1883. – 250 p.
74. Ginzberg L. The Legends of the Jews / Ginzberg L. – Philadelphia: Fortress Press, 1967. – Vol 1. – 620 p.
75. Ginzberg L. The Legends of the Jews / Ginzberg L. – Philadelphia: Fortress Press, 1968. – Vol 2. – 640 p.
76. Ginzberg L. The Legends of the Jews / Ginzberg L. – Philadelphia: Fortress Press, 1969. – Vol 3. – 660 p.
77. Gottlober A. Zikhronot u-masaot / Gottlober A. [ed. R. Goldberg]. – Jerusalem, 1976. – Vol. 1. – 320 p.
78. Hannover Nathan Nata. Shaarey Tsion [Prague, 1662] / Hannover Nathan Nata. – Jerusalem, 1980. – 367 p.
79. Haym Haikel mi-Amdur. Hayim va-hesed [Warsaw, 1891] / Haym Haikel mi-Amdur. – Jerusalem, 1975. – 350 p.
80. Haym mi-Volozhin. Nefesh ha-hayim / Haym mi-Volozhin. – Vilna, 1837 – 250 p.
81. Hielman H. Beyt rabi / Hielman H. – Berdichev, 1903. – 180 p.

82. Hillel Ha-Levi mi-Parichi. Shaar ha-yihud // Liquey beurim / Hillel Ha-Levi mi-Parichi mi-Parichi. – Warsaw, 1868. – 400 p.
83. Horowits Isaiah ben Avraham ha-Levi . Shney luhot habrit (Shelah) [Amsterdam, 1648] / Horowits Isaiah ben Avraham ha-Levi. – Warsaw: N. D. Zisberg, 1862. – Vol 1. – 540 p.
84. Horowits Isaiah ben Avraham ha-Levi . Shney luhot habrit (Shelah) [Amsterdam, 1648] / Horowits Isaiah ben Avraham ha-Levi. – Warsaw: N. D. Zisberg, 1862. – Vol. 2. – 600 p.
85. Igrot kodesh Admor ha-Zaqen, Admor ha-Emtsai, Admor ha-Tsemah Tsedek / [ed. S. Levine]. – Brooklyn, New York, 1980. – 600 p.
86. Israel ben Shabetai Maggid mi-Kozienic. Avodat Yisrael / Israel ben Shabetai Maggid mi-Kozienice. – Josefov, 1842. – 320 p.
87. Israel mi-Ruzhin. Kneset Yisrael / Israel mi-Ruzhin. – Warsaw, 1906. – 250 p.
88. Israel Sarug. Limudey Atsilut/ Israel Sarug.–Mukachevo, 1897. – 98 p.
89. Itshaq Judah Jehiel Safrin mi-Komarno. Megilat starim / Itshaq Judah Jehiel Safrin mi-Komarno [ed. N. Ben-Menahem]. – Jerusalem, 1944. – 230 p.
90. Itshaq Judah Jehiel Safrin mi-Komarno. Netiv mitsvoteykha [Lemberg, 1858] / Itshaq Judah Jehiel Safrin mi-Komarno. – Jerusalem, 1983. – 400 p.
91. Itshaq mi-Acre. Sefer meirat eynayim le-Rabi Yitshak de-min Ako / Itshaq mi-Acre [ed. A. Goldreich]. – Jerusalem, 1984. – 350 p.
92. Itshaq mi-Radziwillow. Or Itshak / Itshaq mi-Radziwillow. – Jerusalem, 1961. – 280 p.
93. Kaidaner Yaaqov. Sipurim noraim [Lemberg, 1875] / Kaidaner Yaaqov [ed. G. Nigal]. – Jerusalem, 1992. – 320 p.
94. Kalonimus Kalman Epstein mi-Krakov. Maor va-shemesh [Breslau, 1842] / Kalonimus Kalman Epstein mi-Krakov. – Brooklyn, New York, 1985. – 350 p.
95. Kaminetskiy J. Kitsur toldot HaBaD / Kaminetskiy J. – Kfar HaBaD, 2004. – 358 p.

96. Lavvat Avraham David ben Yehuda Leib. Sidur tora or im perush shaar ha-kolel [Vilna, 1887] / Lavvat Avraham David ben Yehuda Leib. – Brooklyn, New York, 1987. – 580 p.
97. Levi Itshaq mi-Berdichev. Qdushat Levi [Slavuta, 1798] / Levi Itshaq mi-Berdichev. – Jerusalem, 1958. – 290 p.
98. Levi Itshaq mi-Berdichev. Qdushat Levi [Slavuta, 1798] / Levi Itshaq mi-Berdichev. – Brooklyn, New York, 1978. – 287 p.
99. Levinsohn I. B. (Ribal). Emek refaim / Yalqut Rihal / Levinsohn I. B. – Warsaw, 1878. – 380 p.
100. Liqutim yeqarim [Lemberg, 1792] / [ed. Avraham Isaac Kahan]. – Jerusalem, 1974. – 409 p.
101. Luria Itshak. Sefer ha-kavanot / Luria Itshak. – Korets, 1784. – 264 p.
102. Luzzatto Moses Hayim. Mesilat yesharim [Amsterdam, 1740]. Pub. in biling edn. as: Mesilat Yesharim: The Path of the Just / Luzzatto Moses Hayim [trans. S. Silverstein]. – Jerusalem: Boys Town, 1966. – 339 p.
103. Maymon Sh. Hayei Shlomo Maymon / Maymon Sh. – Tel Aviv, 1953. – 230 p.
104. Meir Y. Gdolim tsadikim / Meir Y. – Kalusz, 1932. – 273 p.
105. Menahem Mendel Bodek. Seder ha-dorot he-hadash / Menahem Mendel Bodek. – Lublin, 1927. – 250 p.
106. Menahem Mendel mi-Kotsk. Emet ve-emuna / Menahem Mendel mi-Kotsk [ed. Israel Jacob Araten]. – Jerusalem, 1948. – 242 p.
107. Menahem Mendel mi-Kotsk. Lahavot qodesh / Menahem Mendel mi-Kotsk. – Jerusalem, 1980. – 300 p.
108. Menahem Mendel mi-Lubavitch (Tsemah Tsedek). Or ha-torah Maamrey Razal ve-inyanim / Menahem Mendel mi-Lubavitch (Tsemah Tsedek). – Brooklyn, New York, 1983. – 600 p.

109. Menahem Mendel mi-Peremyshl. Darkhley yesharim [Zhitomir, 1805] // Torat ha-hasidim ha-rishonim / Menahem Mendel mi-Peremyshl. – Bnei Braq, 1981. – 300 p.
110. Menahem Mendel mi-Vitebsk. Liquey amarim / Menahem Mendel mi-Vitebsk. – Lemberg, 1911. – 260 p.
111. Menahem Mendel mi-Vitebsk. Pri ha-arets [Kopys, 1814] / Menahem Mendel mi-Vitebsk. – Jerusalem, 1989. – 253 p.
112. Menahem Nahum mi-Tshernobyl. Meor eynayim [Slavuta, 1798] / Menahem Nahum mi-Tshernobyl. – Polonnoe, 1810. – 350 p.
113. Menahem Nahum mi-Tshernobyl. Meor eynayim [Slavuta, 1798] / Menahem Nahum mi-Tshernobyl. – Jerusalem, 1966. – 348 p.
114. Menahem Rekonati. Perush al ha-Tora / Menahem Rekonati. – Mantova, 1840. – 400 p.
115. Meshulam Pheybush Heller mi-Zbarazh. Yosher divrey emet [Munkacz, 1905] / Meshulam Pheybush Heller mi-Zbarazh. – New York, 1962. – 150 p.
116. Meshulam Pheybush Heller mi-Zbarazh. Yosher divrey emet [Munkacz, 1905] // Liqutim yekarim / Meshulam Pheybush Heller mi-Zbarazh [ed. A. I. Kaplan]. – Jerusalem, 1974. – 200 p.
117. Midrash Rut Raba / [ed. Sh. Davidovich]. – Jerusalem: Mahon ha-midrash ha-mevuar, 1986. – 260 p.
118. Midrash Tanhuma / [ed. S. Buber]. – Jerusalem, 1975. – 947 p.
119. Michelson Avraham Haym Simha Bunem. Ateret Menahem / Michelson Avraham Haym Simha Bunem. – Bilgoraj, 1910. – 350 p.
120. Michelson Avraham Haym Simha Bunem. Ohel Naftali. / Michelson Avraham Haym Simha Bunem. Ohel Naftali. – Lemberg, 1911. – 250 p.
121. Michelson Avraham Haym Simha Bunem / Michelson Avraham Haym Simha Bunem. Ohel Naftali // David Solomon b. Samuel mi-Tulchin. Hitorerut ha-tfila [Piotrkow, 1911] / Michelson Avraham Haym Simha Bunem. – New York, 1982. – 340 p.

122. Meisis Yehuda Leib. Qinat ha-emet / Meisis Yehuda Leib. – Vienna, 1828. – 230 p.
123. Mikhtavim qdoshim me-ha-Besht ve-talmidav / [ed. I. Margulies and A. H. Bierbrauer]. – Czernowitz, 1921. – 300 p.
124. Mintz J. Legends of the Hasidim: An Introduction to Hasidic Culture and Oral Tradition in the New World / Mintz J. – Chicago: Chicago University Press, 1968. – 462 p.
125. Mishna / [ed. Y. Albek]. – Jerusalem, 1969. – Vol. 1. – 410 p.
126. Mishna / [ed. Y. Albek]. – Jerusalem, 1969. – Vol. 3. – 416 p.
127. Mishna / [ed. Y. Albek]. – Jerusalem, 1969. – Vol. 4. – 420 p.
128. Mondshine Y. Migdal oz / Mondshine Y. – Kfar Habad, 1980. – 400 p.
129. Mondshine Y. Haomnam shevah mi-Shivhey ha-Besht / Yehoshua Mondshine // Tarbits. 1982. – № 51. – P. 673–677.
130. Mondshine Y. Ha-tsofe le-doro / Mondshine Y. – Jerusalem, 1987. – 360p.
131. Mondshine Y. Shivhei ha-Besht: Ktav yad / Mondshine Y. – Jerusalem, 1982. – 200p.
132. Mondshine Y. Torat habad: Bibliografia / Mondshine Y. – Kfar Habad, 1981, 1984. – 500 p.
133. Mondshine Y. Aminutam shel igarot ha-hasidim mi-Erez Israel / Yehoshua Mondshine // Cathedra. – 1992. – № 63. – P. 65–97; № 64. – P. 79–97.
134. Mondshine Y. Kerem Habad / Mondshine Y. – Kfar Habad, 1992. – Gilaen 4. – Helek 1. – 350 p.
135. Mondshine Y. Teachings of R. Tsvi Elimelekh of Dynow // Hasidism reappraised / Yehoshua Mondshine. – London: Littman Library of Jewish Civilization, 1997. – P. 301–321.
136. Mordecai Yoseph Leiner mi-Izbica. Mei ha-shiloah / Mordecai Yoseph Leiner mi-Izbica. – Brooklyn, New York, 1973. – 600 p.
137. Moshe ben Maymon. Mishne Tora/ Moshe ben Maymon. – Jerusalem, 1976. – Vol 1. – 404 p.

138. Moshe ben Maymon. More ha-Nevuhim.[ed Y. Kapah] / Moshe ben Maymon. – Jerusalem, 1977. – 300 p.
139. Moshe ben Nahman. Kitvey Ramban / Moshe ben Nahman. –Jerusalem: Mosad Rav Kuk. –Vol. 2. – 610 p.
140. Moshe Haym Efraim mi-Sudytkov. Degel mahane Efrayim/ Moshe Haym Efraim mi-Sudytkov. – Jerusalem, 1963. –350 p.
141. Moshe mi-Kiev. Shohan Sodot / Moshe mi-Kiev. – Korez, 1784. – 300p.
142. Moshe Qordovero. Pirush seder avodat yom-qipur / Moshe Qordovero. – Venice, 1587. – 340 p.
143. Moshe Qordovero. Pardes rimonim [Cracow, 1592] / Moshe Qordovero. – Jerusalem, 1962. – 598 p.
144. Moshe Qordovero. Zohar im perush Or Yakar / Moshe Qordovero. – Jerusalem, 1962. – Vols 1. – 400 p.
145. Moshe Qordovero. Tomer Debora (The Palm Tree of Deborah) // Ben Zion R. An Anthology of Jewish Mysticism / Moshe Qordovero. – New York: Judaica Press, 1981. – 250 p.
146. Moshe Shoham b. Dan mi-Dolina. Divrey Moshe / Moshe Shoham b. Dan mi-Dolina. – Zolkiew, 1865. – 238 p.
147. Naftali Tsvi Horovits mi-Ropczyce. Ayala shluha [Lemberg, 1862] / Naftali Tsvi Horovits mi-Ropczyce. – Podgorze, 1903. – 345 p.
148. Naftali Tsvi Horovits mi-Ropczyce. Ayala shluha [Lemberg, 1862] / Naftali Tsvi Horovits mi-Ropczyce. – Bney Brak, 1972. – 360 p.
149. Nahman mi-Bratslav. Liquey Moharan [Ostrog, 1808; Mogilev, 1811. 2 Vols.] / Nahman mi-Bratslav. – Jerusalem, 1966. – 373 p.
150. Natan Sternhartz mi-Nemirov. Hayey Moharan [2 Vols.; Lemberg, 1874] / Natan sternhartz mi-Nemirov. – Jerusalem, 1947. – 350 p.
151. Natan Sternhartz mi-Nemirov. Liquey halakhot [Zolkiew (Zholkva), 1846; Lemberg, 1861] / Natan Sternhartz mi-Nemirov. – Jerusalem, 1970. – 500 p.
152. Natan Sternhartz mi-Nemirov. Shivhey ha-Ran [Lemberg, 1864; 1901] / Natan Sternhartz mi-Nemirov. – Brooklyn, New York, 1972. – 324 p.

153. Ostropoler Shimshon. Karney Reem / Ostropoler Shimshon. – Jerusalem, 2000. – 216 p.
154. Pinhas mi-Koretz. Amrey Pinhas ha-Shalem / Pinhas mi-Koretz. –Jerusalem, 1988. – 380 p.
155. Pirkey de-Rabbi Eliezer / [ed.S.M. Horowitz]. –Jerusalem, 1972. – 240 p.
156. Psikta de-rabby Kagana / [Mahadurat Buber]. – Luck, 1868. – 408 p.
157. Rodkinson Michael Levi. Toldot amudey Habad / Rodkinson Michael Levi. – Königsberg, 1876. – 329 p.
158. Rodkinson Michael Levi. Edat tsadikim [Lemberg, 1864] // Sipurey Michael Levi Rodkinson / Rodkinson Michael Levi [ed. G. Nigal]. – Jerusalem, 1989. – 267 p.
159. Saadiya Gaon. Sefer Emunot ve- ha-Deot [Kushtantina,1561] / Saadiya Gaon. – Jerusalem, 1972. – 175 p.
160. Schneersohn Yosef Itshak. Lubavitcher Rebbe's Memoirs / Schneersohn Yosef Itshak. – Brooklyn, New York, 1956. – 319 p.
161. Schneersohn Yosef Itshak. Sefer ha-zikhronot / Schneersohn Yosef Itshak. – Kfar Habad, 1985. – 3hasdai25 p.
162. Sefer Baal Shem Tov / [ed. Simon Menahem Mendel mi-Govartchov (Gowarczow)]. – Lodz, 1938. – Vol 1. – 283 p.
163. Sefer ha-Bahir / [ed. R. Margaliot]. – Jerusalem, 1978. – 94 p.
164. Sefer ha-otsar mi-sipurey tsadiqim. – Warsaw, 1937. – 347 p.
165. Sefer ha-Plia. – Jerusalem, 1997. – 670 p.
166. Sefer Likutey Tfilot / [ed. N. Shternhartz]. – Jerusalem, 1976. – 375 p.
167. Sefer Shivhey ha-Besht / [ed. A. Horodezkiy]. – Tel Aviv, 1960. – 208 p.
168. Sefer Shivhey ha-Besht / [ed. A. Rubinstein]. – Jerusalem, 2005. – 372 p.
169. Shapiro Nathan. Mahberet ha-qodesh / Shapiro Nathan. – Korets, 1783. – 547 p.
170. Shivhei ha-Ari. – Ostrog [Ostraha], 1794. – 158 p.
171. Shneur Zalman mi-Lyady. Maamrey Admor ha-Zaqen: Ethalekh Liozno / Shneur Zalman mi-Lyady. – Brooklyn, New York, 1957. – 468 p.

172. Shneur Zalman mi-Lyady. *Liqutey amarim: Tanya* [Slavuta, 1796; Vilna, 1900] / Shneur Zalman mi-Lyady [trans. N. Mindel, N. Mangel, Z. Posner, and J. I. Schochet]. – London, 1973. – 870 p.
173. Shneur Zalman mi-Lyady. *Maamrey Admor ha-Zaqen: Inyanim* / Shneur Zalman mi-Lyady. – Brooklyn, New York, 1983. – 459 p.
174. Shneur Zalman mi-Lyady. *Liqutey torah* [Zhitomir, 1848] / Shneur Zalman mi-Lyady. – Brooklyn, New York, 1984. – 875 p.
175. Shneur Zalman mi-Lyady. *Tora or* [Kopys, 1836; Zhitomir, 1862] / Shneur Zalman mi-Lyady. – Brooklyn, New York, 1984. – 972 p.
176. Simha Bunem mi-Przysucha. *Kol simha* / Simha Bunem mi-Przysucha. – Breslau, 1859. – 524 p.
177. *Sinopsis le-Sifrut ha-heyhalot* / [ed. P. Shefer]. – Tübingen, 1981. – 300 p.
178. Solomon mi-Lutsk. *Divrat Shlomo* [Zolkiew, 1849] / Solomon mi-Lutsk. – Jerusalem, 1972. – 150 p.
179. Talmud Bavli. *Baba Batra*. – Vilna, 1883. – 352 p.
180. Talmud Bavli. *Baba Meziya*. – Vilna, 1883. – 240 p.
181. Talmud Bavli. *Brahot*. – Vilna, 1883. – 128 p.
182. Talmud Bavli. *Gitin*. – Vilna, 1883. – 184 p.
183. Talmud Bavli. *Kidushin*. – Vilna, 1883. – 184 p.
184. Talmud Bavli. *Muad Katan*. – Vilna, 1883. – 58 p.
185. Talmud Bavli. *Rosh ha-shana*. – Vilna, 1883. – 70p.
186. Talmud Bavli. *Sanhedrin*. – Vilna, 1883. – 226 p.
187. Talmud Bavli. *Shabat*. – Vilna, 1883. – 314 p.
188. Talmud Bavli. *Suka*. – Vilna, 1883. – 112 p.
189. Talmud Bavli. *Tamid*. – Vilna, 1883. – 33 p.
190. Talmud Bavli. *Yavomot*. – Vilna, 1883. – 122 p.
191. *Tikunei zohar* / [ed. R. Margaliot]. – Jerusalem, 1948. – 296 p.
192. Toledano Y. *Ozar Ganuz* / Toledano Y. – Jerusalem, 1960. – 326 p.

193. Tsaddok ha-Kohen mi-Lublin. Pri tsadik / Tsaddok ha-Kohen mi-Lublin. – Lublin, 1934. – 350 p.
194. Tsavaat ha-Ribash [Zolkiew, 1795] // [ed.B. Minz]. – Tel Aviv, 1961. – 150 p.
195. Tsvi Elimelekh mi-Dynow: Sur me-ra va-ase tov [Lemberg, 1840] / Tsvi Elimelekh mi-Dynow. – Munkacy, 1901. – 380 p.
196. Tsvi Elimelekh mi-Dynow. Bney Yisakhar / Tsvi Elimelekh mi-Dynow. – Munkacz, 1940. – 550 p.
197. Tsvi Hirsh mi-Zhidachov. Beit Yisrael / Tsvi Hirsh mi-Zhidachov. – Lemberg, 1865. – 480 p.
198. Vaikra Raba / [ed.Margalioth]. – Jerusalem, 1993. – 882 p.
199. Vital Hayim. Ets hayim / Vital Hayim. – Korets, 1784. – 425 p.
200. Vital Hayim. Shaar ha-gilgulim [Jerusalem, 1912] / Vital Hayim. – Tel Aviv, 1963. – 250 p.
201. Vital Hayim. Shaar ha-mitsvot / Vital Hayim. – Tel Aviv, 1962. – 187p.
202. Vital Hayim. Shaar ha-kavanot / Vital Hayim. – Jerusalem, 1963. – 287 p.
203. Vital Hayim. Shaarey Qdusha / Vital Hayim. – Bney Brak, 1967. – 135p.
204. Vital Hayim. Pri ets hayim [Korets, 1782] / Vital Hayim. – Jerusalem, 1980. – 356 p.
205. Wilensky M. Hasidim u-mitnagdim / Wilensky M. – Jerusalem, 1970. – Vol.1. – 351 p.
206. Wilensky M. Hasidim u-mitnagdim / Wilensky M.– Jerusalem, 1970. – Vol.2. – 405 p.
207. Yaaqov ben Mordekhay Joseph Leiner mi-Izbica. Beyt Yaaqov [Warsaw, 1890] / Yaaqov ben Mordekhay Joseph Leiner mi-Izbica. – New York, 1978. – 456 p.
208. Yaaqov Isaak mi-Lublin. Divrey emet [Zolkiew, 1830–1831] / Yaaqov Isaak mi-Lublin. – Munkacz, 1942. – 276 p.
209. Yaaqov Itshak mi-Lublin. Zikaron zot [Warsaw, 1869] / Yaaqov Isaak mi-Lublin. – Munkacz, 1942. – 324 p.

210. Yaaqov Isaak mi-Lublin. Zot zikaron [Lemberg, 1851] / Yaaqov Isaak mi-Lublin. – Munkacz, 1942. – 340 p.
211. Yaaqov Yosef mi-Polonoye. Ben porat Yosef [Korets, 1781; Piotrkow, 1884] / Yaaqov Yosef mi-Polonoye. – New York, 1954. – 670 p.
212. Yaaqov Yosef mi-Polonoye. Qtonet pasim [Lemberg, 1866] / Yaaqov Yosef mi-Polonoye. – New York, 1954. – 550 p.
213. Yaaqov Yosef mi-Polonoye. Tsafnat paneah [Korets, 1782; Piotrkow, 1884] / Yaaqov Yosef mi-Polonoye. – New York, 1954. – 520 p.
214. Yaaqov Yosef mi-Polonoye. Toldot Yaaqov Yosef [Korets, 1780] / Yaaqov Yosef mi-Polonoye. – Jerusalem, 1966. – 800 p.
215. Yaaqov Yosef mi-Polonoye. Ben porat Yosef [Korets, 1781; Piotrkow, 1884] / Yaaqov Yosef mi-Polonoye. – Brooklyn, New York, 1976. – 700 p.
216. Yaaqov Yosef mi-Polonoye. Qtonet pasim [Lemberg, 1866] / Yaaqov Yosef mi-Polonoye [ed. G. Nigal]. – Jerusalem, 1985. – 580 p.
217. Yaaqov Yosef mi-Polonoye. Tsafnat paneah [Korets, 1782; Piotrkow, 1884] / Yaaqov Yosef mi-Polonoye [ed. G. Nigal]. – Jerusalem, 1989. – 540 p.
218. Yehiel Mikhl mi-Zloczow. Maim Rabim / Yehiel Mikhl mi-Zloczow. – Warszawa, 1899. – 358 p.
219. Yehuda ha-Levy. Sefer Kuzary/ Yehuda ha-Levy. – New York: Rabbi Jacob Josef School Press, 1979. – 322 p.
220. Yehuda Leib ben Bezalel (Maharal) mi-Prague. Beer ha-gola [Prague, 1598]. Repr. in Kol sifrey Maharal mi-Prag / Yehuda Leib ben Bezalel (Maharal) mi-Prague. – New York, 1969. – Vol 6. – 315 p.
221. Yehuda Leib ben Bezalel (Maharal) mi-Prague. Gur Arye [Prague, 1578] / Yehuda Leib ben Bezalel (Maharal) mi-Prague. – Bney Brak, 1972. – Vol 2. – 250 p.
222. Yosef ben Hayim Tsarfati. Yad Yosef / Yosef ben Hayim Tsarfati. – Amsterdam, 1700. – 483 p.

223. Yosef ibn Kaspy. Asara kly kesef / Yosef ibn Kaspy. – Jerusalem, 1970. – 430 p.
224. Yosef ibn Kaspy. Mishna Kesef / Yosef ibn Kaspy. – Jerusalem, 1979. – 500 p.
225. Yosef Qaro. Magid meysarim [Lublin 1645; Venice, 1654; Amsterdam, 1708] / Yosef Qaro. – Jerusalem, 1960. – 250 p.
226. Zeev Wolf mi-Zhitomir. Or ha-meir [Korets, 1798] / Zeev Wolf mi-Zhitomir. –Lemberg, 1871. – 421 p.
227. Zeev Wolf mi-Zhitomir. Or ha-meir [Korets, 1798] / Zeev Wolf mi-Zhitomir. –New York, 1954. – 430 p.
228. Zohar. – Jerusalem, 1958. – Vol 1. – 700 p.
229. Zohar. – Jerusalem, 1958. – Vol 2. – 750 p.
230. Zohar. – Jerusalem, 1958. – Vol 3. – 740 p.

Научные публикации

231. Александер Ф. Містицизм // Єврейська цивілізація. Оксфордський підручник з юдаїки : За ред. Мартіна Гудмена / Філіп С. Александер. – К.: Дух і Літера; Дніпропетровськ: Центр "Ткума", 2012. – Т. II. – С. 756–785.
232. Антонович В. Нарис становища Православної церкви на Україні від половини XVII до кінця XVIII ст. // Грушевський М., Левицький О. Розвідки про церковні відносини на Україні-Русі XVI–XVIII ст. / Володимир Антонович. – Львів, 1900. – С. 83–146.
233. Аръес Ф. Человек перед лицом смерти/ Аръес Ф.–Москва:Издательство Прогресс. – 527 с.
234. Балабан М. Кагал // История евреев в России / Меер Балабан. – Москва, 1914. – С. 132–161.
235. Белова О. Евреи глазами славян / О. Белова // Вестник Еврейского Университета в Москве. – 1996. – № 3. – С. 110–120.

236. Белова О. Евреи и нечистая сила: (По материалам славянской народной культуры) // Трахтенберг Дж. Дьявол и евреи: Средневековые представления о евреях и их связь с современным антисемитизмом / Ольга Белова. – Москва: Гешарим, 1998. – С. 258–277.
237. Белова О.В. Еврейский миф в славянской культуре / О.И. Белова, В.Я.Петрухин. – Москва: Мосты культуры, 2008. – 569 с.
238. Бершадский С. Литовские евреи. История их юридического и общественного положения в Литве от Витовта до Люблинской унии (1388–1569 гг.) / Бершадский С. – С.-Петербург: Тип. М. М. Стасюлевича, 1883. – 431 с.
239. Блок М. Феодалное общество / Блок М. – Москва: Изд. имени Сабашниковы, 2003. – 504 с.
240. Боровой С. Евреи в Запорожской сечи // Еврейские хроники XVII столетия (Эпоха “хмельнитчины”) / Саул Боровой. – Москва: Гешарим, 1997. – С. 207–250.
241. Булашов Г. Український народ у своїх легендах, релігійних поглядах та віруваннях / Булашов Г. – К.: Довіра, 1992. – 414 с.
242. Вебер М. Типы господства / М. Вебер // Социологические исследования.– 1988. – № 5. – С.50–56.
243. Вебер М. Избранные произведения / Вебер М. – Москва: Прогресс, 1990. – 797 с.
244. Вишницер М. Франкистское движение // История евреев в России / Марк Вишницер. – Москва, 1914. – С. 458–487.
245. Галант І. До історії боротьби з цадикізмом / Ілія Галант // Збірник праць єврейської історично-археографічної комісії. – 1929. – Т. 2. – № 73. – С. 316–344.
246. Гессен Ю. История еврейского народа в России / Гессен Ю. – Москва: Гешарим, 1993. – 236 с.

247. Гессен Ю. К истории религиозной борьбы среди русских евреев в конце XVIII и начале XIX вв. // Евреи в Российской Империи XVIII–XIX веков: Сб. трудов еврейских историков / Юлий Гессен. – Москва: Гешарим, 1995. – С. 237–279.
248. Гецсер К. Класична рабинистична література // Єврейська цивілізація. Оксфордський підручник з юдаїки : За ред. Мартіна Гудмена / Кетрін Гецсер. – К.: Дух і Літера; Дніпропетровськ: Центр "Ткума", 2012. – Т. I. – С. 139–166.
249. Гинзбург С. Возникновение хасидизма // История евреев в России / Саул Гинзбург. – Москва, 1914. – С. 487–505.
250. Голубев С. Киевский митрополит Петр Могила и его сподвижники: (Опыт исторического исследования) / Голубев С. – К.: Тип. Т. Г. Корчак-Новицкого, 1883. – Т. 1. – 559 с.
251. Грин А. Страдающий наставник: Жизнь и учение рабби Нахмана из Брацлава / Грин А. – Москва: Гешарим, 2007. – 488 с.
252. Гудзяк Б. Історія відокремлення: Київська митрополія, Царгородський патріархат і генеза Берестейської унії / Б. Гудзяк // Ковчег. Зб. статей з церковної історії. – Львів, 1993. – Число 1. – С. 1–22.
253. Дубнов С. Внутренний быт евреев Польши и Литвы в XVI в. // История евреев в России / Шимон Дубнов. – Москва, 1914. – С. 320–352.
254. Дубнов Ш. Возникновение хасидизма: жизнь и деятельность Израиля Бешта // Евреи в Российской Империи XVIII–XIX веков: Сб. трудов еврейских историков / Шимон Дубнов. – Москва: Гешарим, 1995. – С. 79–160.
255. Жилюк С. І. Російська церква на Волині (1793-1917) / С. І. Жилюк. – Житомир: Клич, 1996. – 174 с.
256. Історія релігії в Україні: У 10 т. Т. 2. Українське православ'я / Укр. асоц. релігієзнавців від-ня релігієзнавства ін-ту філософії ім. Г.

- Сковороди НАН України ; [за ред. П. Яроцького]. – К.: Укр. Центр духовної культури, 1997. – 373, [3] с.
257. Кацис Л. К анализу записей славянских языческих обрядов из зоны иудейско-христианского контакта / Л. Кацис // Тезисы докладов конференции “Слово как действие”, Москва, МГУ, 27–29 апреля 1998 г. – Москва: МГУ, 1998. – С. 31.
258. Кралюк П. Духовні пошуки Мелетія Смотрицького / Петро Кралюк. – К.: Укр. Центр духовної культури, 1997. – 191, [1] с. – (Серія "Духовні скарби України").
259. Макарий, епископ Винницкий. История русского раскола, известного под именем старообрядства / Митрополит Винницкий Макарий. – С.-Петербург: Тип. Королева и комп., 1855. – 367 с.
260. Марек П. Кризис еврейского самоуправления и хасидизм // Евреи в Российской Империи XVIII–XIX веков / Петр Марек. – Москва: Гешарим, 1995. – С. 161–215.
261. Мангайм К. Идеологія та утопія / Карл Мангайм. – К.: Дух і Літера, 2008. – 370 с.
262. Нічик В.М. Гуманістичні і реформаційні ідеї на Україні (XVI – початок XVII ст.) / В.М. Нічик, В.Д. Литвинов, Я.М. Стратій. – К.: Наукова думка, 1990. – 384 с.
263. Нічик В. Києво-Могилянська академія і німецька культура / Нічик В. – К.: Укр. Центр духовної культури, 2001. – 252 с.
264. Нічик В. Симон Тодорський і гебраїстика в Києво-Могилянській академії / Валерія Нічик. – К.: КМ Академія, 2002. – 50, [1] с.
265. Оршанский И. Евреи в России: Очерки экономического и общественного быта русских евреев/ Оршанский И. – С.-Петербург, 1877. – 439 с.

266. Петров Н. Выдержки из рукописной ретирики Ф. Прокоповича, содержащие в себе изображение папистов и иезуитов / Н. Петров // Труды Киевской Духовной Академии. – 1865. – Т. 1. – 600–650 с.
267. Попович М. Нарис історії культури України / Попович М. – К.: АртЕк, 1998. – 728 с.
268. Савчук В. Св. Паисий Величковский и возрождение исихастской традиции в Румынской Церкви в XIX–XX веках / В. Савчук // Труды Киевской Духовной Академии. – 1998. – № 2. – С. 153–217.
269. Сенік С. Українська Церква в XVII столітті / С. Сенік // Ковчег. Зб. статей з церковної історії. – Львів, 1993. – Число 1. – С. 25–73.
270. Серов Б. Образ евреев в сочинении И. Галятовского «Мессия правдивый» / Б. Серов // Материалы шестой ежегодной международной междисциплинарной конференции по иудаике. – Москва, 1999. – Часть 3. – С. 100–114.
271. Сират К. История средневековой еврейской философии / Сират К. – Москва: Гешарим, 2003. – 712 с.
272. Соловьев А. И., прот. Старчество по учению святых отцев и аскетов / Соловьев А. И. – Семипалатинск, 1900. – 155 с.
273. Станіславський М. Східноєвропейське єврейство за модерної доби: 1750-1939 // Єврейська цивілізація. Оксфордський підручник з юдаїки : За ред. Мартіна Гудмена / Майкл Станіславський. – К.: Дух і Літера; Дніпропетровськ: Центр "Ткума", 2012. – Т. I. – С. 426–444.
274. Таранец С. Куреневское Тримонастырье: История русского старообрядческого центра в Украине / Таранец С. – К.: Ин-т археографии НАНУ, 1999. – 159 с.
275. Та-Шма І. Рабиністична література Середніх віків (1000–1492) // Єврейська цивілізація. Оксфордський підручник з юдаїки : За ред. Мартіна Гудмена / Ізраель Та-Шма. – К.: Дух і Літера; Дніпропетровськ: Центр "Ткума", 2012. – Т. I. – С. 242–264.

276. Титов Ф. Русская православная церковь в Польско-Литовском государстве в XVII–XVIII в. / Титов Ф. – К., 1905. – Т 1. – 410 с.; К., 1916. – Т. 2. – 300 с.
277. Трипольский Н. Униатский митрополит Ипатий Поцей и его проповедническая деятельность / Трипольский Н. – Киев, 1878. – 450 с.
278. Туров И. Евреи и христиане в восточной Речи Посполитой: Проблемы контактов / И. Туров // Східний світ.(Etymon). – 2001. – № 1–2. – С. 279–290.
279. Деякі гіпотези щодо становлення хасидського віровчення / І. Туров // Наукові записки Інституту політичних та етносоціальних досліджень. – 2002. – Вип. 17. – С. 194–226..
280. Туров И. Ранний хасидизм: История. Вероучение. Контакты со славянским окружением / Туров И. – К.: Дух і Літера, 2003. – 254 с. – (Библиотека института иудаики).
281. Туров І. Ставлення хасидів до неєвреїв / І. Туров // Східний Світ. – 2003. – № 3. – С. 33–46.
282. Туров И. К вопросу об учении хасидов о миссии праведника: (Проповеди р. Авраама Малаха) / И. Туров // Східний світ. – 2007. – № 1. – С. 59–69.
283. Туров И. Внешний и внутренний мир как пространство служения Создателю в вероучении раннего хасидизма / И. Туров // Східний світ. – 2007. – № 2. – С. 117–122.
284. Туров И. Историсофия раннего хасидизма / И. Туров // Сходознавство. – 2007. – № 37. – С.149–165.
285. Туров И. Концепция изучения Торы в раннем хасидизме / И. Туров // Східний світ. – 2008. – № 2. – С. 104–113.
286. Туров И. Роль разума в духовной практике раннего хасидизма / И. Туров // Східний світ. – 2009. – № 1. – С. 109–121.

287. Туров И. Роль покаяния в мистической практике раннего хасидизма / И. Туров // Східний світ. – 2009. – № 3. – С. 103–113.
288. Туров И. Учение хасидов о мессианском избавлении / И. Туров // Сходознавство. – 2009. – № 45–46. – С. 134 – 159.
289. Туров И. Молитвенная практика хасидов / И. Туров // Східний Світ. – 2010. – № 1. – С. 71–80.
290. Туров И. Роль практики единения (ехуда) в вероучении хасидов / И. Туров // Сходознавство. – 2010. – № 49–50. – С. 215–229.
291. Туров И. Роль силы воображения в духовной практике раннего хасидизма / И. Туров // Сходознавство. – 2010. – № 52. – С.127–146.
292. Туров И. Веселье и радость в вероучении хасидов / И. Туров // Східний світ. – 2011. – № 2. – С.134–142.
293. Туров И. Влияние учения раннего хасидизма на еврейско-славянские отношения / И. Туров // Наукові Записки Національного Університету «Острозька Академія». – 2011. – № 5.– С.16–31.
294. Туров И. Учение хасидов о богочеловеческом единстве / И. Туров // Сходознавство. – 2011. – № 53–54. – С.196–215.
295. Туров И. Учение хасидов о роли душевных качеств (мидот) в богослужении/ И. Туров // Сходознавство. – 2011. – № 55–56. – С. 196–207.
296. Туров І. Месіанська концепція хасидизму: сучасність та історія/ І.Туров // Сторінки історії :Збірка наукових праць. – 2012. – № 33. – С. 208–217.
297. Туров И. Историсофские аспекты проповедей лидера хасидов рабби Леви Ицхака из Бердичева / И. Туров // Сторінки історії: Збірка наукових праць. – 2012. – № 34. – С. 12–21.
298. Туров И. Роль обыденного желания в духовной практике раннего хасидизма/ И.Туров // Сходознавство. – № 57–58.– 2012.– С. 147–157.

299. Туров И. Учение хасидов о миссии цадика / И.Туров / Наукові Записки Національного Університету «Острозька Академія» . – 2012. – № 6. – С. 285–300.
300. Туров И. Мистика и реалии мира сего в вероучении хасидов: История исследования / И.Туров // Наукові Записки Національного Університету «Острозька Академія» . – 2012. – № 7. – С. 238–260.
301. Февр Л. Бои за историю / Февр Л. – М.: "Наука". – 1991. – 529 с.
302. Фіалкова Л. Фольклор з України в Ізраїлі: Запис, вивчення, викладання / Л. Фіалкова // Єврейська історія та культура в країнах Центральної та Східної Європи: Зб. наук. праць: Матеріали конференції 2–5 вересня 1997 / Ін-т юдаїки, Нац. б-ка України ім. В. І. Вернадського. – К., 1998. – Т. 2. – 220–255 с.
303. Флоря Б. Отражение религиозных конфликтов между противниками и сторонниками унии в «массовом сознании» простого населения Украины и Белоруссии в первой половине XVIIв. // Брестская уния 1596 г. и общественно–политическая борьба на Украине и в Белоруссии в конце XVI – первой половине XVII в. / Борис Флоря. – Москва: Индрик, 1996. – Ч. 2. – С.151–174.
304. Френк Э. Внутренний быт евреев в Польше и Литве в XVII–XVIII в. // История евреев в России / Э. Френк. – Москва, 1914. – С. 352–390.
305. Харлампович К. Малороссийское влияние на великорусскую церковную жизнь / Харлампович К. – Казань, 1914. – 980 с.
306. Хаттон П. История как искусство памяти / Хаттон П. – С.-Петербург : «Владимир Даль», 2003. – 424 с.
307. Хижняк З. Киево-Могилянская Академия / Хижняк З. – К.: Вища школа, 1988. – 264 с.
308. Цинберг.С. Мистические течения // История евреев в России / С. Цинберг. – Москва, 1914. – С. 443–458.

309. Четвериков С., прот. Старец Паисий Величковский: Его жизнь, учение и влияние на православное монашество. Из истории православного монашества / Четвериков С. – Paris: YMCA-Press, 1988. – 308 с.
310. Шварц С. Історіографія євреїв талмудичного періоду (70–640 роки нашої ери) // Єврейська цивілізація. Оксфордський підручник з юдаїки : За ред. Мартіна Гудмена / Сет Шварц. – К.: Дух і Літера; Дніпропетровськ: Центр "Ткума", 2012. – Т. I. – С. 102–139.
311. Шолем Г. Основные течения в еврейской мистике / Шолем Г. – Иерусалим–Москва: Гешарим / Мосты культуры, 2004. – 512 с.
312. Яковенко Н. Нарис історії України з найдавніших часів до кінця XVIII століття / Яковенко Н. – К.: Генеза, 1997. – 312 с.
313. Яковенко Н. Паралельний світ: Дослідження з історії уявлень та ідей в Україні / Яковенко Н. – К.: Критика, 2002. – 416 с. – (Критичні студії; Вип. 1).
314. Яцимирский А. Возрождение Византийско-Болгарского религиозного мистицизма и славяно-аскетической литературы в 18 в. / Яцимирский А. – Харьков, 1905. – 180 с.
315. Alfasi I. Ha-hasidut / Alfasi I. – Tel Aviv: Sfarit Maariv, 1974. – 269 p.
316. Alfasi I. Bi-sde ha-hasidut / Alfasi I. – Tel Aviv : Ariel, 1986. – 536 p.
317. Alfasi I. Ha-hasidut ve-shivat Tsion / Alfasi I. – Tel Aviv: Sfarit Maariv, 1986. – 201 p.
318. Alfasi I. Ha-Hoze mi-Lublin / Alfasi I. – Jerusalem: Mosad Ha-Rav Kuk, 1969. – 220 p.
319. Altmann A. Studies in Religious Philosophy and Mysticism / Altmann A. – Ithaca, New York: Cornell University press, 1969. – 308 p.
320. Altmann A. Panim shel Yahdut / Altmann A. – Tel-Aviv: Am Oved, 1983. – 296 p.

321. Altshuler M. Mishnato shel r. Meshulam Feybush Heller u mkomo be-reshit tnuat ha-hasidut. Hibur le-shem kabalat ha-toar doktor le pilosofiya / Altshuler M. – Jerusalem: Hemoil, 1995. – 387 p.
322. Altshuler M. Messianic strains in rabbi Israel Ba'al Shem Tov's Holy Epistele / M. Altshuler // Jewish Studies Quarterly. – 1999. – № 1. – P. 55–70.
323. Assaf D. Mi-Volin li-Tsfat: Deyokano shel R. Avraham Dov me-Ovrutsh ke-manhig hasidi ba-mahatsit ha-rishona shel ha-mea ha-tsha-esre / D. Assaf // Shalem. – 1992. – № 6. – P. 223–279.
324. Assaf D. Hasidut polin be-mea 19: Mazav mehkar ve-skira bibliografit// Tsadiqim ve-anshey maase: Mehqarim ba-hasidut Polin: ed. By Rahel Elijor / Assaf D. – Jerusalem:Jerusalem:Mosad Byalik , 1994. – P.357–381.
325. Assaf D. Derekh ha-malkhut: R. Israel mi Ruzhin / Assaf D. – Jerusalem: Merkaz Zalman Shazar Le-Toldot Israel, 1997. – 538 p.
326. Assaf D. Money for Household Expenses: Economic Aspects of the Hasidic Courts / D. Assaf // Scripta Hierosolymitana. – 1998. – № 38. – P. 14–50.
327. Assaf D. Mumar o-Kadosh? Masa be-ekvot Moshe beno shel R.Shneur Zalman mi Lyady / D. Assaf // Tsion. – 2000. – № 65. – P. 453–515.
328. Assaf D. Gebetim gistoriim ve-hevratiiim be-heker ha-Hasidut // Tsadik ve-eda. Hebetim historiyim ve-hevratiiim be-heqer ha-hasidut / David Assaf. – Jerusalem: Ha-Makhon le-Heker ha-Sifrut Ha-Hasidut, 2001. – P. 9–33.
329. Assaf D. Ke-medina ktana be-tokh medina gdola”: ha-hatser ha-malkhutit ve-yoshveya // Tsadik ve-eda. Hebetim historiyim ve-hevratiiim be-heqer ha-hasidut / David Assaf. – Jerusalem: Ha-Makhon le-Heker ha-Sifrut Ha-Hasidut, 2001. – P. 398–422.
330. Assaf D. Ha-Tsits ve-nifga:anotomiya shel mahloket hasidit/ Assaf D. – Hayfa:Hozaat sfarim shel universitat hayfa,2012. – 541p.
331. Balaban M. Yidn in Poyln / Balaban M. – Vilna: B. Kletskin, 1930. – 340 p.
332. Balaban M. Le-Toldot ha-tnua ha-Frankit / Balaban M. – Tel-Aviv: Davar, 1934. –350 p.

333. Baranowski B. Nietolerancja i zabobon w Polsce w XVII i XVIII w. / B. Baranowski, W. Lewandowski. – Warsaw: Warszawa Książka i Wiedza, 1950. – 223 p.
334. Baranowski B. Procesy czarownic w Polsce w XVII i XVIII wieku / Baranowski B. – Łódź: Łódzkie Towarzystwo Naukowe, 1952. – 178 p.
335. Barnai J. Al aliyato shel R. Avraham Gershon mi-Kutov le-Erets Yisrael / J. Barnai // Tsion. – 1976–1977. – № 42. – P. 110–119.
336. Barnai. J. Igrot hasidim me-Erets Yisrael / Barnai J. – Jerusalem: Yad Itshak Ben Tsvi, 1980. – 314 p.
337. Barnai J. Some Clarifications on the Land of Israel's Stories of «In Praise of the Baal Shem Tov» / J. Barnai // Revue des etudes juives. – 1987. – № 146. – P. 367–380.
338. Barnai J. Historiografia u-leumiyut / Barnai J. – Jerusalem: Hotsat Sfarim, 1995. – 249 p.
339. Barnai J. The Historiography of the Hasidic Immigration to Erets Yisrael // Hasidism Reappraised / Jacob Barnai . – London: Littman Library of Jewish Civilization, 1997. – P. 376–389.
340. Bartal I. Zikhron Yaaqov le-Rabi Yaaqov Lipschitz: Historiografia ortodoxit? // Milet: Mehqerey ha-Universita ha-Ptuha be-toldot Yisrael ve-tarbuto, 2 / Israel Bartal. – Tel Aviv, 1984. – P. 409–414.
341. Bartal I. Lean halakh tsror ha-kesef? Ha-biqoret ha-maskilit al hebeteyha ha-kalkaliyim shel ha-hasidut // Dat ve-kalkala: yahasey gomlin / Israel Bartal. – Jerusalem, 1995. – P. 375–385.
342. Bartal I. The Imprint of Haskalah Literature on the Historiography of Hasidism//Hasidism Reappraised / Israel Bartal. – London: Littman Library of Jewish Civilization, 1997. – P. 367–376.
343. Bauminger M. Le- Igeret ha-Besht / M. Bauminger // Sinai. – 1971. – № 68. – P. 198–200.
344. Ben-Sasson H. Hagut ve-hanhaga / Ben-Sasson H. – Jerusalem: Mosad Bialik, 1959. – 272 p.

345. Ben-Sasson H. Ishiyuto shel Ha-Gra ve-hashpaato ha-historit / Ben-Sasson H. // Tsion. – 1966. № 31. – P. 39–86, 197–216.
346. Ben-Shlomo J. Torat ha-Elohut shel r. Moshe Kordovero / Ben-Shlomo J. – Jerusalem: Mosad Bialik, 1986. – 336 p.
347. Beyt Yisrael be-Polin / [Ed. I. Halperin]. – Jerusalem: Histadrud Ha-Tsionit, 1948–1953. – Vol 1. – 345 p.
348. Berger I. Simhat Yisrael / Berger I. – Petrakow: H. Palman, 1910. – 76 p.
349. Biale D. Gershom Scholem, Kabbalah and Counter-History / Biale D. – Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1982. – 286 p.
350. Bichovsky C. Ginzey nistarot / Bichovsky C. – Jerusalem: Tsion, 1924. – 63 p.
351. Bland K. Neoplatonic and Gnostic Themes in r. Moses Cordovero's Doctrine of Evil / K. Bland // Bulletin of the Institute of Jewish Studies. – 1975. – № 3. – P. 103–129.
352. Braun M. Sfas Emes: The Life and Teachings of Rabbi Yehudah Aryeh Leib Alter / Braun M. – Northvale: Jason Aronson, 1998. – 200 p.
353. Brawer A. Makor Ivri Hadash le-Toldot Frank ve-Siatio / A. Brawer // Ha-Shiloah. – 1918. – № 33. – P. 146–156, 330–342, 439–448.
354. Brawer A. Al ha-Mahloqet beyn ha-Rashaz mi-Liady ve-R. Avraham Hakohen mi-Kalisk / A. Brawer // Kiryat sefer. – 1924. – № 1. – P. 142–159.
355. Brawer A. Galiziya ve-Ehudeha / Brawer A. – Jerusalem: Mosad Bialik, 1965. – 275 p.
356. Breitstein S. Z. Sihot hayim / Breitstein S. – Petrakow: B. Libeskind, 1914. – 71 p.
357. Bromberg A. Rebbes of Ger: Sfas Emes and Imrei Emes / Bromberg A. [Trans. by Uri Kaplan from Avraham Yitskhak Bromberg's Sfas Emes and ha-Admur mi-Gur]. – New York: Mesorah Publications, 1987. – 304 p.
358. Buber M. Hasidism / Buber M. – New York: Philosophical Library, 1948. – 207 p.

359. Buber M. *Hasidism and Modern Man* / Buber M. – New York: Horizon Press, 1958. – 256 p.
360. Buber M. *The Origin and Meaning of Hasidism* / Buber M. – New York: Horizon Press, 1960. – 224 p.
361. Buber M. *Der Jude und sein Judentum. Ergänzungsband zur dreibändigen Werkausgabe* / Buber M. – Köln: Melzer, 1963. – 837 p.
362. Buber M. *Interpreting Hasidism* / M. Buber // *Commentary*. – 1963. – Vol. 36. – № 3. – P. 218–225.
363. Buber M. *Or ha-ganuz* / Buber M. – Jerusalem – Tel Aviv: Shoken, 1979. – 507 p.
364. Buber M. *Ecstatic Confessions* / Buber M. – San Francisco: Harper & Row, 1985. – 160 p.
365. Buber M. *Be-Pardes ha-hasidut* / Buber M. – Jerusalem: Mosad Bialik, 2001. – 143 p.
366. Cala A. *The image of the Jew in Polish folk culture* / Alina Cala [Linguistic editing Malka Jagendorf]. – Jerusalem : Magnes Press, 1995. – 235 p.
367. Cohen A. *Palestine in the Eighteenth Century: Patterns of Government and Administration* / Cohen A. – Jerusalem: Magnes Press, 1973. – 344 p.
368. Dalfin C. *The Seven Chabad–Lubavitch Rebbes* / Dalfin C. – Northvale, NJ: Jason Aronson, 1998. – 268 p.
369. Dan J. *Ha-novela ha-hasidit* / Dan J. – Jerusalem: Mosad Bialik, 1966. – 188 p.
370. Dan J. *Ha-sipur ha-hasidi* / Dan J. – Jerusalem: Keter, 1975. – 277 p.
371. Dan J. *Sifrut ha-musar ve-ha-derush* / Dan J. – Jerusalem: Keter, 1975. – 317 p.
372. Dan J. “No Evil Descends from Heaven”-Sixteenth Century Jewish Concepts of Evil / Joseph Dan // *Jewish Thought in the Sixteenth Century*. – Cambridge Mass., 1983. – P. 89–105.
373. Dan J. *Al ha-qdusha: dat, musar ve-mestika be-yahdut uve datot akherot* / Dan J. – Jerusalem: Hotsat Sfarim, 1997. – 481 p.

374. Dan J. Hasidism: The Third Century // Hasidism Reappraised / Joseph Dan. – London: Littman Library of Jewish Civilization, 1997. – P. 415–427.
375. Dan J. Kefel ha-panim shel ha-mashihiyut be-hasidut // Be-Maagaley hasidim / Joseph Dan. – Jerusalem, 2000. – P. 299–315.
376. Dan J. Ha-hasidut. Ha-mea ha-shlishit // Tsadik ve-eda. Hebetim historiyim ve-hevratyiyim be-heqer ha-hasidut / Joseph Dan. – Jerusalem: Ha-Makhon le-Heker ha-Sifrut Ha-Hasidut, 2001. – P. 52–66.
377. Davidson H. Alfarabi, Avicenna, and Averoes on Intellect: Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, and theories of human intellect / Davidson H. – New York: Oxford University Press, 1992. – 384 p.
378. Dinur B. Ha-pergamentim ha-historiosofiym be-sifrut ha-talmudit u beayot ha-heker ba-hem/B.Dinur//Divrey ha-congress ha olami ha-hamishi be-madey yahdut. – Jerusalem, 1972. –P.96–110.
379. Dinur B. Reshita shel ha-hasidut vi-yesodoteyha ha-sotsialiyim ve-hameshihiym // Prakim be-Torat ha-Hasidut u-ve-toldoteha / Ben-Zion Dinur. – Jerusalem, 1977. – P. 53–122.
380. Dinur B. The Origins of Hasidism and Its Social and Messianic Foundations // Essential papers on Hasidism / Ben-Zion Dinur. – New York: New York Univeersity Press, 1991. – P. 86–209.
381. Doktor J. Jakub Frank i jego nauka : na tle kryzysu religijnej tradycji osiemnastowiecznego zydostwa polskiego / Doktor J. – Warszawa: Wydawca Instytut Filozofii i Socjologii PAN, 1991. – 150 p.
382. Doktor J. W poszukiwaniu zydowskich kryptochrześcijan. Dzienniki ewangelickich misjonarzy z ich wędrówek po Rzeczypospolitej w latach 1730-1747 / Doktor J. – Warszawa: Tikkun, 1999. –300 p.
383. Dov-Noy. Agadot ga-Besht be-garey ga-Karpatim / Dov-Noy //Mahanaim. – 1960. – № 6. – P. 71–72.
384. Dresner S. The Zaddik / Dresner S. – London, New York: Abelard-Schuman, 1960. – 312 p.

385. Dresner S. Levi Yitshak of Berdichev: Portrait of a Hasidic Master / Dresner S. – New York: Hartmore House, 1974. – 224 p.
386. Dresner S. Introduction // Heschel A.J. The Circle of the Baal Shem Tov: Studies in Hasidism / Samuel Dresner. – Chicago: Chicago University Press, 1985. – 214 p.
387. Dubnov S. Ha-hasidim ha-rishonim be-Erets Yisrael / S. Dubnov // Pardes. – 1894. – № 2. – P. 201–214.
388. Dubnov S. Igarot ha-Besht ve-Talmidav-emet o ziyuf / S. Dubnov // Kiryat sefer. – 1926. – № 2. – P. 204–211.
389. Dubnov S. Toldot ha-hasidut / Dubnov S. – Tel Aviv, 1960. – 495 p.
390. Dubnov S. History of the Jews in Russia and Poland / Dubnov S. New York: Ktav Publishing House, 1975. – Vol. 1. – 520 p.
391. Elboim J. Ptihut ve-Histagrut. Ha-ezira ha-ruhanit-ha-sifrutit be-polin uve-arzot ashkenaz be-shelahey ha-mea ha shesh-esre / Elboim J. – Jerusalem: Hotsat Sfarim, 1990. – 455 p.
392. Elboim I. Jewish Liturgy A Comprehensive History/ Elboim I. Philadelphia. – Jerusalem: Hotsat Sfarim, 1993. – 340 p.
393. Eliaach J. The Russian Dissenting Sects and their influence on Israel Baal Shem Tov, founder of Hasidism / J. Eliaach // PAAJR. – 1968. – № 36. – P. 57–83.
394. Elior R. Quntres ha-hitpaalut le R. Dov Ber Shneerson / R. Elior // Kiryat sefer. – 1979. – № 54. – P. 384–391.
395. Elior R. Ha-mahaloket al moreshet Habad / R. Elior // Tarbits. – 1980. – № 49. – P. 166–186.
396. Elior R. Torat ha-elohut ba-dor ha-sheni shel hasidut Habad / Elior R. – Jerusalem: Hotsat Sfarim, 1982. – 406 p.
397. Elior R. Vikuah Minsk / R. Elior // Mehkarey Yerushalayim be-mahshevet Yisrael. – 1982. – Vol. 1. – № 4. – P. 179–235.

398. Elior R. Haziqa she-beyn qabala la-hasidut: Retsifut u-tmura / Rachel Elior // The Proceedings of the Ninth World Congress of Jewish Studies. – Jerusalem: Hebrew University Press, 1986. – P. 107–114.
399. Elior R. Torat ha-galgal be-sefer Gale-raza // Mehkarim be qabbalah be-filosofiya ehudit u-ve-sifrut ha-musar. Mugashim le-Isaiah Tishby / Rachel Elior. – Jerusalem, 1985. – P. 207–241
400. Elior R. Beyn thiya ruhanit le-tmura hevratit be-reshit ha-hasidut/Rachel Elior//aley-shafar:mehkarey li-kvod aleksander shafran. –Ramat Gan,1986. – P.29-40.
401. Elior R. Habad: The Contemplative Ascent to God // Jewish Spirituality from the Sixteenth Century Revival to the Present / Rachel Elior. – New York: Crossroads Publishing Company, 1987. – P. 157–205.
402. Elior R. Between Yesh and Ayin. The Doctrine of the Zaddik in the Works of Rabbi Jacob Isaac, the Seer of Lublin // Jewish History: Essays in Honor of Chimen Abramsky / Rachel Elior. – London: P. Halban, 1988. – P. 393–445.
403. Elior R. The paradoxical ascent to God : The Kabbalistic Theosophy of Habad Hasidism / Elior R. – New York: State University of New York Press, 1993. – 279 p.
404. Elior R. Joseph Karo and R. Israel Baal Shem Tov – Metamorphoza Mystit, ha-shara Qabbalit ve-hafnama ruhanit / R. Elior // Tarbits. – 1996. – Vol. 65. – № 4. – P. 671–709.
405. Elior R. The Paradigms of Yesh and Ayin in Hasidic Thought // Hasidism Reappraised / Rachel Elior. – London: Littman Library of Jewish Civilization, 1997. – P. 168–180.
406. Elior R. The Lubavitch messianic resurgence : the historical and mystical background 1939–1996 // Toward the Millenium: Messianic expectations from the Bible to Waco / Rachel Elior. – Köln: Brill, 1998. – P. 383–408.
407. Elior R. Herut al ha-luhot / Elior R. – Tel Aviv: Universita Mesoderet, 1999. – 283 p.

408. Elier R. Beyn “hitpashtut ha-gashmiut” le-beyn “hitpashtut ha-ahava gam be-gashmiuni”: ha-qituv beyn ha-tfisa ha-ruhanit le-beyn ha-metsiut ha-hevratit be-havaya ha-hasidit // Tsadik ve-eda. Hebetim historiyim ve-hevratiyim be-heqer ha-hasidut / Rachel Elier. – Jerusalem: Ha-Makhon le-Heker ha-Sifrut Ha-Hasidut, 2001. – P. 463–496.
409. Elier R. “Sefer divrey ha-Adon” le-Yaaqov Franq: Otomitografiya mistit, nigilizm daty ve-hazon ha-herut ha-meshihy ke-realizaziya shel mitos u-metafora // Ha-Halon u-shvaro.Ha-Tnua ha-shabtait ve-shluhoteha: Meshihiut, Shabtaut u-Frankizm / Rachel Elier. – Jerusalem, 2001. – Vol. 2. – P. 471–579.
410. Elier R. Jewish mysticism / Elier R. –London : Jewish Book Counsill,2008.– 349 p.
411. Eshkoly A. Ha-hasidut be-Polin / Eshkoly A. – Jerusalem: Ha-Merkaz Lehaker Toldot Yehudi Polin Ve-Tarbutem, 1999. – 146 p.
412. Essential Papers on Hasidism / [Ed. G. Hundert]. – New York: New York University Press, 1991. – 546 p.
413. Etkes I. Aliyato shel R. Shneur Zalman mi-Liadi le-emdat manhigut / I. Etkes // Tarbits. – 1985. – № 54. – P. 439–429.
414. Etkes I. Darko shel R. Shneur Zalman mi-Liadi ke-manhig shel hasidim / I. Etkes // Tsion. – 1986. – № 50. – P. 321–354.
415. Etkes I. Hasidism as a Movement: The First Stage // Hasidism: Continuity or Innovation? / Immanuel Etkes – Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1988. – P. 1–26.
416. Etkes I. The relationship Between Talmudic Scholarship and the Institution of the Rabbinate in Nineteenth Century Lithuanian Jewry // Scholars and Scholarship: The Interaction Between Judaism and Other Cultures / Immanuel Etkes. – New York: Yeshiva University Press, 1990. – P. 124–136.
417. Etkes I. Hasidut breshita / Etkes I. – Tel-Aviv, 1991. – 200 p.

418. Etkes I. The Study of Hasidism: Past Trends and New Directions // *Hasidism Reappraised* / Immanuel Etkes. – London: Littman Library of Jewish Civilization, 1997. – P. 447–465.
419. Etkes I. The Zaddik: The Interrelationship between Religious Doctrine and Social Organization // *Hasidism Reappraised* / Immanuel Etkes. – London: Littman Library of Jewish Civilization, 1997. – P. 159–168.
420. Etkes I. *Yahid be-Ddoro: Ha-Gaon mi-Vilno-dmut ve-dimuy* / Etkes I. – Jerusalem, 1998. – 272 p.
421. Etkes I. *Magiya u-Baaley Shem be-sifrut Haskala* // *Mehkarey Hasidut* / Immanuel Etkes. – Jerusalem, 1999. – P. 39–57.
422. Etkes I. *Ha-Zadik : Zikat gomlin beyn dfus hevratu le-meshna reyonit* / Immanuel Etkes // *Be-Maagaley hasidim*. – Jerusalem, 2000. – P. 287–297.
423. Etkes I. *Baal Shem. Ha-Besht–Magiya, Mistika, Hanhaga* / Etkes I. – Jerusalem, 2001. – 400 p.
424. Etkes I. *Ha-Besht ke-mistikan u-baal bsora be-avodat ha-Shem* // *Tsadik ve-eda. Hebetim historiyim ve-hevratyiyim be-heqer ha-hasidut* / Immanuel Etkes. – Jerusalem: Ha-Makhon le-Heker ha-Sifrut Ha-Hasidut, 2001. – P. 119–153.
425. Etkes I. *Ha-Gra ve-reshit ha-maavak be-hasidut* // *Tsadik ve-eda. Hebetim historiyim ve-hevratyiyim be-heqer ha-hasidut* / Immanuel Etkes. – Jerusalem: Ha-Makhon le-Heker ha-Sifrut Ha-Hasidut, 2001. – P. 273–297.
426. Ettinger. S. *The Crystallization of the Hasidic Movement: The Maggid of Mezhirech and his Disciples* // *A History of the Jewish People* / Shmuel Ettinger. – London: Weidenfield and Nicolson, 1976. – P.224-256.
427. Ettinger S. *The Hasidic Movement: Reality and Ideals* // *Essential Papers on Hasidism* / Shmuel Ettinger. – New York: New York University Press, 1991. – P. 226–244.
428. Ettinger S. *Hasidism and the Kahal in Eastern Europe* // *Hasidism Reappraised* / Shmuel Ettinger. – London: Littman Library of Jewish Civilization, 1997. – P. 63–76.

429. Ettinger S. “Masoret u-mashber”. *Divrey bikoret // Tsadik ve-eda. Hebetim historiyim ve-hevratyim be-heqer ha-hasidut / Shmuel Ettinger.* – Jerusalem: Ha-Makhon le-Heker ha-Sifrut Ha-Hasidut, 2001. – P. 49–52.
430. Faierstein M. *The Friday Night Incident in Kotsk: History of a Legend / M. Faierstein // Journal of Jewish Studies.* – 1983. – № 34. – P. 179–189.
431. Faierstein M. *Gershom Scholem and Hasidism / M. Faierstein // Journal of Jewish Studies.* – 1987. – № 38. – P. 221–233.
432. Faierstein M. *Hasidism – The Last Decade in Research / M. Faierstein // Modern Judaism.* – 1991. – № 11. – P. 111–124.
433. Faierstein M. M. *The Literary Legacy of Rabbi Shneur Zalman of Liadi / M. Faierstein // Jewish Book Annual.* – 1994–1995. – № 52. – P. 148–162.
434. Faierstein M. M. *Personal Redemption in Hasidism // Hasidism Reappraised / Morris M. Faierstein.* – London: Littman Library of Jewish Civilization, 1997. – P. 214–225.
435. Faierstein M. *Jewish Mystical Autobiographies: Book of Visions and Book of Secrets / Faierstein M.* – New York: Paulist Press, 1999. – 384 p.
436. Feldman L. H. *Jew and Gentile in the Ancient World: Attitudes and Interactions from Alexander to Justinian / Feldman L. H.* – Princeton: Princeton University Press, 1993. – 679 p.
437. Feldman L. H. *Proselytism by Jews in the Third, Fourth and Fifth Centuries / L. H. Feldman // JSJ.* – 1993. – № 24. – P. 1–55.
438. Fine L. *Kabbalistic texts / Lawrence Fine // Back to the sources.* – New York, 1984. – P. 305–361.
439. Fine L. *The Contemplative Practice of Yehudim in Lurianic Kabbalah / Lawrence Fine // Jewish Spirituality.* – New-York, 1997. – Vol. 2. – P. 64–98.
440. Finkel J. *A link between Hasidism and Hellenistic and Patristic literature/ Finkel J. // Proceedings of the American Academy for Jewish Research.* – 1958. – № XXVII. – P. 19– 44.
441. Finkelstein L. *The Pharisees. The Sociological Background of their Faith/ Finkelstein L.* – Philadelphia: Forstness Press, 1946. – Vol. 1. – 442p.

442. Friedberg H. Toldot ha-dfus ha-ivri be-Polaniya / Friedberg H. – Tel Aviv: Dfus Gutenberg, 1950. – 195 p.
443. Friedman M. Dialogue with Hasidic Tales / Friedman M. – New York: Human Science Press, 1988. – 170 p.
444. Gafni I. Ehudey Babel be-tkufat ha-talmud/ Gafny I. – Jerusalem :Mirkaz zalman shazar,1991– 310 p.
445. Gafni I. The world of the Talmud from the Mishnah to the Arab Conquest // Christianity and Rabbinic Judaism: Edited by Hershel Shanks /Ishayahu Gafni. – Washington: Biblical Archeological Society, 1993. – P. 225–267.
446. Gafni I. Concepts of Periodisation and Causality in Talmudic Literature/I.Gafni // Jewish History. – 1996. –№ 1.– P. 15–40.
447. Glitzenstein A. H. Tomkhey tmimim / Glitzenstein A. H. – Brooklyn, NY, 1969. – 392 p.
448. Glitzenstein A. Sefer ha-toldot Rabbi Shalom Dovber: Admor Rashab / Glitzenstein A. – Kfar Habad: Kehot Publication Society, 1972. –252 p.
449. Goetschel R. Torah li-shma as a Central Concept in the Degel mahaneh Efrayim of Moses Hayyim Ephraim of Sudylkow // Hasidism Reappraised / Roland Goetschel. – London: Littman Library of Jewish Civilization, 1997. – P. 258–268.
450. Goldberg J. The Changes in Attitude of Polish Society towards the Jews in the Eighteenth Century / J. Goldberg // Polin. – 1986. – № 1. – P. 35–48.
451. Goodblatt O. The Monarchic Principle / Goodblatt O. – Tübingen, 1994. – 440 p.
452. Goodman M. Proselytizing in Rabbanic Judaism/ Goodman M.// JJS. – 1989. – №. 40. – P.175–185.
453. Gottlieb E. Mehqarim ha-sifrut ha-qabala / Gottlieb E. – Tel Aviv: Universitet Tel Aviv, 1976. – 600 p.
- Green A. Hasidism: Discovery and Retreat // The Other Side of God: A Polarity in World Religions / Arthur Green. – New York: Anchor Press, 1981. – P. 104–130.

454. Green A. *Tormented Master: A Life of Rabbi Nahman of Bratslav* / Green A. – University of Alabama Press, 1979. – 395 p.
455. Green A. *Teachings of the Hasidic Masters // Back to the Sources* / Arthur Green. – New York, 1984. – P. 361–403.
456. Green A. *Typologies of Leadership and the Hasidic Zaddiq // Jewish Spirituality* / Arthur Green. – New York, 1986–1987. – Vol.2. – P. 127–156.
457. Green A. *The Zaddiq as Axis Mundi in Later Judaism // Jewish Spirituality* / Arthur Green. – New York, 1987. – P. 127–157.
458. Green A. *Devotion and Commandment. The faith of Abragam in the Hasidic Imagination* / Green A. – Hebrew Union College Press, 1989. – 99 p.
459. Green A. *Early Hasidism: Some Old / New Questions // Hasidism Reappraised* / Arthur Green. – London: Littman Library of Jewish Civilization, 1997. – P. 441–447.
460. Green A. *Tipologiya shel manhigut ve-ha-zadik ha-hasidy // Tsadik ve-eda. Hebetim historiyim ve-hevratyim be-heqer ha-hasidut* / Arthur Green. – Jerusalem: Ha-Makhon le-Heker ha-Sifrut Ha-Hasidut, 2001. – P. 422–445.
461. Greenwald Y. *Ha-rav R. Yehonatan Eybeschuetz* / Greenwald Y. – New York, 1954. – 116 p.
462. Gries Z. *Arikhat tsavaat ha-Rivash* / Z. Gries // *Kiryat sefer*. – 1977. – № 52. – P. 187–210.
463. Gries Z. *Mi-mitos le-etos: Kavim li-dmuto shel R. Avraham mi-Kalisk // Uma ve-toldoteyha* / Zeev Gries . – Jerusalem, 1984. – Vol. 2. – P. 117–146.
464. Gries Z. *Hasidism: The Present State of Research and Some Desirable Priorities* / Z. Gries // *Numen*. – 1987. – № 34. – P. 90–213.
465. Gries Z. *Sifrut ha-hanhagot* / Gries Z. – Jerusalem: Mosad Bialik, 1989. – 421 p.
466. Gries Z. *Sefer, sofer, ve-sipur be-reshit ha-hasidut* / Gries Z. – Tel Aviv: Ha-Kibuts Ha-Meuhad, 1992. – 160 p.
467. Gries Z. *Beyn sifrut le-historia: Hakdamot le-diyun ve-iyun be-“Shivhei ha-Besht”* / Z. Gries // *Tura*. – 1994. – № 3. – P. 153–181.

468. Gries Z. Rabbi Yisrael b. Shabtay ha-Magid mi-Kozienice u-ferushav le-Masekhet Avot // Tsadikim va-anshey maase: Mehqarim ba-hasidut Polin / Zeev Gries. – Jerusalem, 1994. – P. 127–167.
469. Gries Z. Kavim le-hitpathuta shel hasidut ad leyameynu // Yad le-ori / Zeev Gries. – Efrat, 1997. – P. 44–55.
470. Gries Z. The Hasidic Managing Editor as an Agent of Culture // Hasidism Reappraised / Zeev Gries. – London: Littman Library of Jewish Civilization, 1997. – P. 141–159.
471. Gries Z. Sefer ke-sohen ha-tarbut / Gries Z. – Jerusalem: Ha-Kibuts Ha-Meuhad, 2011. – 250 p.
472. Grözinger K.-E. The Source Value of the Basic Recensions of Shivhei haBesht // Hasidism Reappraised / Karl-Erich Grözinger. – London: Littman Library of Jewish Civilization, 1997. – P. 354–367.
473. Guenzig J. Die 'Wundermaenner' im juedischen Volke: ihr Leben und Treiben / Guenzig J. – Antwerpen: Deplace, Koch and Co., 1921. – 140 S.
474. Guttman M. The Term «Foreigner». Historically Conidered / M. Guttman // HUCA. – 1926. – Vol. 3. – P. 1–20.
475. Habermann A. Shaarey Habad // Aley ayin: Minhag dvarim li-Shlomo Zalman Schocken / Aryeh Habermann. – Jerusalem, 1948–1952. – P. 293–370.
476. Halberstam H. Leibush of Zanz. Divrei Hayim [Munkacz, 1877] / Halberstam H. – Jerusalem, 1988. – 180 p.
477. Hallamish M. Yahasey tsadik ve-eda be-mishnat R. Shneur Zalman // Hevra ve-historia / Moshe Hallamish. – Jerusalem, 1980. – P. 79–92.
478. Hallamish M. Aspektim ahadim be-sheelat yahasam shel ha-mekubalim le-umot ha-olam // Filosofiya Israelit / Moshe Hallamish. – Tel Aviv, 1983. – P. 49–71.
479. Hallamish M. Nativ la-Tanya / Hallamish M. – Tel Aviv: Papyrus, 1987. – 333 p.

480. Hallamish M. The Teachings of R. Menahem Mendel of Vitebsk // *Hasidism Reappraised* / Moshe Hallamish. – London: Littman Library of Jewish Civilization, 1997. – P. 268–288.
481. Hallamish M. *Ha-Qabbalah be-tfila be-hlakha u be-minhag* / Hallamish M. – Ramat Gan: Universitet Bar Ilan, 2000. – 686 p.
482. Halperin I. *Ha-aliyot ha-rishonot shel ha-hasidim le-Erets Yisrael* / Halperin I. – Jerusalem: Shoken, 1946. – 80 p.
483. Halperin I. *Yehudim ve-yahadut be-mizrah Eyropa* / Halperin I. – Jerusalem: Hutsat Sfarim, 1968. – 435 p.
484. Halperin I. *Havurot le-torah u-mitsvot ve-ha-tnua ha-hasidit be-hitpashtuta // Yehudim ve-yahadut be-mizrah Eyropa* / Israel Halperin. – Jerusalem, 1969. – P. 313–332.
485. Halperin I. *Levi Yitshak mi-Berdichev u-gzerot ha-malkhut be-yamav // Yehudim ve-yahadut be-mizrah Eyropa* / Israel Halperin. – Jerusalem, 1969. – P. 50-75.
486. Halperin I. *Yahaso shel Rabi Aharon me-Karlin klapey mishtar ha-qehilot // Tsadik ve-eda. Hebetim historiyim ve-hevratiyim be-heqer ha-hasidut* / Israel Halperin. – Jerusalem: Ha-Makhon le-Heker ha-Sifrut Ha-Hasidut, 2001. – P. 153–160.
487. Haran R. *Shivhey ha-Rav–Le-Sheelat aminutam shel igarot hasidim me-Eerez Israel* / R. Haran // *Cathedra*. – 1990. – № 55. – P. 22–58.
488. Haran R. *Le-darkey haatakat igarot Hasidim* / R. Haran // *Tsion*. – 1991. – № 56. – 299–320.
489. Haran R. *R. Avraham mi-Kalisk ve-r.Shneur Zalman mi-Lyady-yadidut she-nifseka // Kolot rabim: sefer ha-zikaron le-Rivka Shaz Uffenheymer* / Raya Haran. – Jerusalem: Hebrew University, 1996. – P. 399–428.
490. Haran R. *Mishnao shel r. Avraham mi-Kalisk: ha-derekh le-dvikut be-nahalatam shel bney ha-aliya* / R. Haran // *Tarbits*. – 1997. – № 10. – P. 517–541.

491. Hasdai Y. Aved ha-Shem be-doram shel avot ha-Hasidut / Y. Hasdai // Tsion. – 1982. – № 47. – P. 253–292.
492. Hasdai Y. The Origins of the Conflict between Hasidim and Mitnagdim // Hasidism: Continuity or Innovation? / Yaacov Hasdai. – Cambridge, MA, and London: Harvard Center for Jewish Studies, 1988. – C. 27–45.
493. Havelock E. A. The Muse Learns to Write / Havelock E. A. – New Haven: Yale University Press, 1986. – 154 p.
494. Heilman S. Synagogue Life: A Study in Symbolic Interaction / Heilman S. – Chicago: University of Chicago Press, 1976. – 321 p.
495. Heilman S. Defenders of the Faith: Inside Ultra-Orthodox Jewry / Heilman S. – Los Angeles: University of California Press, 1999. – 421 p.
496. Heilperin I. Gzerot Woszczylo / I. Heilperin // Tsion. – 1957. – № 22. – P. 56–67.
497. Helmreich W. The World of the Yeshiva: An Intimate Portrait of Orthodox Jewry / Helmreich W. – New Haven: Yale University Press, 1986. – 412 p.
498. Herr M. Historical Significance of the Dialogues between Jewish Sages and Roman Dignitaries / M. Herr // Scripta Hierosolymitana. – 1971. – Vol. XXII. – P. 123–150.
499. Heschel A. R. Pinhas Korez / A. R. Heschel // YIVO Bleter. – 1949. – Bd 23. – P. 1–49.
500. Heschel A. R. Pinhas mi-Koretz ve-ha-Mahid mi-Mezhircz // Sefer Yovel ha-Shloshim le-ha-Dar / Abraham Heschel. – New York, 1952. – P. 279–285.
501. Heschel A. Umbakante dokumentn zu der geshihte fun hasidut / A. Heschel // YIVO Bleter. – 1952. – Bd 36. – P. 113–135.
502. Heschel A. R. Nahman mi-Kosov havero shel ha-Besht // Sefer ha-Yovel li-kvod Zvi Wolfson / Abraham Heschel. – Jerusalem, 1965. – P. 113–141.
503. Heschel A. R. The Circle of the Baal Shem Tov: Studies in Hasidism / Heschel A. R. – Chicago: University of Chicago Press, 1985. – 280 p.
504. Hill M. A Sociology of Religion / Hill M. – London: Heinemann Educational, 1973. – 285 p.

505. Hillel M. Baaley Shem / Hillel M. – Jerusalem: Makhon Bnei Issakhar, 1993. – 384 p.
506. Hilsenrad Z. A. The Baal Shem Tov: His Birth and Early Manhood / Hilsenrad Z. A. – New York: Kehot Publication Society, 1971. – 48 p.
507. Hirsch R. Printing, Selling and Reading, 1450–1550 / Hirsch R. – Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1974. – 165 p.
508. Horodetsky S. R. Nohum mi Chernobil ve-Zaazav / Horodetsky S. – Berdichev: Dfus Sheftil, 1902. – 55 p.
509. Horodetsky S. Oley Tsion / Horodetsky S. – Tel Aviv: Histadrut Tsionit, 1947. – 227 p.
510. Horodetsky S. Ha-hasidut ve-ha-hasidim / Horodetsky S. – Tel Aviv: Devir, 1951. – Vol 2. – 189p.
Horodetsky S. Zihronot / Horodetsky S. – Tel Aviv: Devir, 1957. – 214 p.
511. Hundert G. On the Jewish Community in Poland during the Seventeenth Century: Some Comparative Perspectives / G. Hundert // *Revue des etudes juives*. – 1983. – № 142. – P. 349–372.
512. Hundert G. Some Basic Characteristics of the Jewish Experience in Poland / G. Hundert // *Polin*. – 1986. – № 1. – P. 28–34.
513. Hundert G. The Role of the Jews in Commerce, in Early Modern Poland–Lithuania / G. Hundert // *Journal of European Economic History*. – 1987. – № 16. – P. 245–275.
514. Hundert G. Shkiat yirat kavod bi-qehilot Beyt Yisrael be-Polin—Lita / G. Hundert // *Bar Ilan*. – 1989. – № 24–25. – P. 41–50.
515. Hundert G. The Conditions in Jewish Society in the Polish-Lithuanian Commonwealth in the Middle Decades of the Eighteenth Century // *Hasidism Reappraised* / Gershon Hundert. – London: Littman Library of Jewish Civilization, 1997. – P. 45–51.
516. Hurwitz S. Ha-Hasidut ve-ha-Haskala / Hurwitz S. – Berlin: Tsvi Hirsh Itskovski, 1911. – 72 p.

517. Idel M. Ha-Perush ha-magi ve-ha-teurgy shel ha musika be tekstim yhudim mi-tkufat ha-Renesans ve-ad ha-Hasidut / M. Idel // Yuval. – 1982. – № 4. – P. 33–62.
518. Idel M. Dfusim shel Peilut Goelet bimey ha-beynaim // Messianism and Eschatology / Moshe Idel. – Jerusalem: Shazar Center, 1983. – P. 253–279.
519. Idel M. The Magical and Neoplatonic Interpretations of the Kabbalah in the Renaissance // Jewish Thought in the Sixteenth Century / Moshe Idel. – Cambridge, MA: Harvard Center for Jewish Studies, 1983. – P. 186–242.
520. Idel M. Hitbonenut krikuz be-Kabala ekstatit ve-gilgulega / M. Idel // Daat. – 1985. – № 14. – P. 35–82.
521. Idel M. The Land of Israel in Medieval Kabbala // The Land of Israel: Jewish Perspectives (Studies on Judaizm and Christianity in Antiquity) / Moshe Idel. – Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1986. – P. 170–187.
522. Idel M. Kabbalah: New Perspectives / Idel M. – New Haven: Yale University Press, 1988. – 440 p.
523. Idel M. Studies in Ecstatic Kabbala / Idel M. – Albany, NY: State University of New York Press, 1988. – 200 p.
524. Idel M. The Mystical Experience in Avraham Abulafia / Idel M. – Albany, NY: State University of New York Press, 1988. – 260 p.
525. Idel M. Maimonides and Kabbalah // Studies in Maimonides / Moshe Idel. – Harvard University, Center for Jewish Studies, 1990. – P. 31–81.
526. Idel M. Prakim be-kabala ha-nevuit / Idel M. – Jerusalem: Akademon, 1990. – 214 p.
527. Idel M. Perceptions of the Kabbalah in the Second Half of the Eighteenth Century / M. Idel // Journal of Jewish Thought and Philosophy. – 1991. – № 1. – P. 56–114.
528. Idel M. Al toldot musag ha-zimzum be-Qabbalah u-ve-mehkar / M. Idel // Mehkarey Erushalaim be-Mahshevet Israel. – 1992. – Vol. 10. – P. 59–113.

529. Idel M. Jewish Magic from the Renaissance Period to Early Hasidism // Religion, Science, and Magic: In Concert and In Conflict / Moshe Idel. – Oxford University Press, 1992. – P. 82–117.
530. Idel M. One from a Town, Two from a Clan: The Question of the Diffusion of Lurianic Kabbalah and Sabbateanism: A Re-examination / M. Idel // Jewish History. – 1993. № 7. – P. 79–104.
531. Idel M. Qabbalah: hebetim hadashim / Idel M. – Jerusalem: Shoken, 1993. – 434 p.
532. Idel M. Hasidism: Between Ecstasy and Magic / M. Idel. – New York: State University of New York Press, 1995. – 438 p.
533. Idel M. Universalization and Integration: Two Conceptions of Mystical Union in Jewish Mysticism // Mystical Union in Judaism, Christianity and Islam: An Ecumenical Dialogue / Moshe Idel. – New York: Continuum Publishing, 1996. – P. 27–57.
534. Idel M. Martin Buber and Gershom Scholem on Hasidism: A Critical Appraisal // Hasidism Reappraised / Moshe Idel. – London: Littman Library of Jewish Civilization, 1997. – P. 389–404.
535. Idel M. Messianic Mystics / M. Idel. – New Haven and London: Yale University Press, 1998. – 452 p.
536. Idel M. Some concepts of time and history in kabbalah/Jewish history and Jewish memory: essays in honor of Yosef Haim Erushalmi/Moshe Idel. – Brandeis University Press, 1998. – P. 153–188.
537. Idel M. Ha-khavaya ha-mistit ezel Avraham Abulafia / M. Idel. – Jerusalem: Hotsat Sfarim, 2002. – 198 p.
538. Idel M. Tfila, ekstaza u-mahshavot zarot beolamo ha dati shel ha – Best//yashan mi pney hadash: ed. David Asaf/Moshe Idel. – Jerusalem, 2009. – P. 57–120.
539. Jacobs L. The concept of Hasid in Biblical and Rabbinic Literature / L. Jacobs // The Journal of Jewish Studies. – 1957. – № 8. – P. 143–154.

540. Jacobs L. *Seeker of Unity: The Life and Works of Aharon of Starosselje* / Jacobs L. – London: Valentine Mitchell, 1966. – 168 p.
541. Jacobs L. *Eating as an Act of Worship in Hasidic Thought // Studies in Jewish Religious and Intellectual History: Presented to Alexander Altmann on the Occasion of his Seventieth Birthday* / Louis Jacobs. – Tuscaloosa: University of Alabama Press, 1979. – P. 157–166.
542. Jacobs L. *Jewish Mystical Testimonies* / L. Jacobs. – New York: Schocken Books, 1987. – 270 p.
543. Jacobs L. *The Uplifting of the Sparks in Later Jewish Mysticism // Jewish Spirituality: From the Sixteenth Century Revival to the Present* / Lois Jacobs. – New York: The Crossroad Publishing Company, 1989. – Vol. 2. – P. 99–126.
544. Jacobs L. *Hasidic Prayer* / Jacobs L. – London: Littman Library of Jewish Civilization, 1993. – 350 p.
545. Jacobs L. *Hasidism and the Dogma of the Decline of the Generations // Hasidism Reappraised* / Louis Jacobs. – London: Littman Library of Jewish Civilization, 1997. – P. 208–214.
546. Jacobson Y. *Torat ha-Bria shel R. Shneur Zalman mi-Lyady* / Y. Jacobson // *Eshel Beer Sheva*. – 1976. – № 1. – P. 307–369.
547. Jacobson Y. *Mi-Kabalat ha-Ari ad le-hasidut* / Jacobson Y. – Tel Aviv: *Misrad Ha-Bitakhon*, 1984. – 106 p.
548. Jacobson Y. *Torata shel Hasidut* / Jacobson Y. – Tel Aviv: *Misrad Ha-Bitakhon*, 1985. – 147 p.
- Jacobson Y. *Emet ve-Emuna be-hasidut Gur // Mehkarim be-qabbalah be-filosofiya ehudit u-ve-sifrut ha-musar. Mugashim le-Isaiah Tishby* / Josef Jacobson. – Jerusalem, 1986. – P. 593–616.
549. Jacobson Y. *Ha-nefesh ha-behemit be-torato shel raby Shneur Zalman mi-Lyady // Mussuot: Mehkarim be-sifrut ha-qabbalah u-be-mahshevet Israel*

- mukdashim le-zihro shel professor Efraim Gotlib / Yosef Jacobson. – Jerusalem, 1994. – P. 224–243.
550. Jewish Philosophers / [Ed. Steven T. Katz]. – New York: Bloch Publishing Company, 1975. – 299 p.
551. Jewish society through the ages / [Ed. H. H. Ben-Sasson and S. Ettinger]. – New York: Schocken Books, 1973. – 352 p.
552. Kahana A. Sefer ha-hasidut / Kahana A. – Warsaw [s. n.], 682 [1922]. – 398 p.
553. Kahana D. Hasidim ve-kat Frank / D. Kahana // Ha-Shelah. – 1901. – Vol. 7. – P. 569–571.
554. Katz J. The Concept of Social History and Its Possible Use in Jewish Historical Research / J. Katz // Scripta Hierosolymina. – 1955. – № 3. – P. 292–312.
555. Katz J. Masoret u-mashber / Katz J. – Jerusalem: Mosad Bialik, 1958. – 316 p.
556. Katz J. Beyn Ehadim le-Goim / Katz J. – Jerusalem: Mosad Bialik, 1964. – 197 p.
557. Katz J. Leumiyut yehudit / Katz J. – Jerusalem: Ha-Sifriya Ha-Tsionit, 1979. – 387 p.
558. Katz J. Yahas halakha ve-kabala be dorot she-le-aher hitgalut ha-Zohar / J. Katz // Daat. – 1980. – P. 57–74.
559. Katz J. Tradition and Crisis: Jewish Society at the End of the Middle Ages / .Katz J. – New York: Schocken Books, 1993. – 410 p
560. Katz J. Joseph G. Weiss: A Personal Appraisal // Hasidism Reappraised / Jacob Katz. – London: Littman Library of Jewish Civilization, 1997. – P. 3–10.
561. Katz J. Reshit hitporeruta shel ha-hevra ha-masoratit // Tsadik ve-eda. Hebetim historiyim ve-hevratyim be-heqer ha-hasidut / Jacob Katz. – Jerusalem: Ha-Makhon le-Heker ha-Sifrut Ha-Hasidut, 2001. – P. 33–49.

562. Kepnes S. A Hermeneutic Approach to the Buber-Scholem Controversy / S. Kepnes // *Journal of Jewish Studies*. – 1987. – Vol. 38. – Issue 1. – P. 81–98.
563. Klausner I. Vilna bi-tqufat ha-Gaon / Klausner I. – Jerusalem: Sini, 1942. – 311 p.
564. Koyfman Z. Be-kol darkeha dahu:tfisat ha-elohut ve-ha-avoda be-geshmiut bereshit ha-hasidut/ Koyfman Z. – Jerusalem:Grafit Press, 2009. – 612p.
565. Kranzler G. Williamsburg: A Jewish Community in Transition / Kranzler G. – New York: P. Feldheim, 1961. – 316 p.
566. Kraushar A. Frank ve-Edato / Kraushar A. – Warszawa 1897. – 400 p.
567. Kraushar A. Jacob Frank: The End to the Sabbataian Heresy / Kraushar A. – Lanham: University Press of America, 2001. – 568 p.
568. Lauterbach J. The Attitude of the Jew towards the Non-Jew / J. Lauterbach // *Central Conference of American Rabbis*. – 1921. – Vol. 31. – P.186–233.
569. Lederhendler E. The Road to Modern Jewish Politics: Political Tradition and Political Reconstruction in the Jewish Community of Tsarist Russia / Lederhendler E. – New York: Oxford University Press, 1989. – 256 p.
570. Levin M. Erkhey hevra ve-kalkala ba-ideologia shel tnuat ha-Haskala / Levin M. – Jerusalem, 1975. – 410 p.
571. Levine L. The Rabbinic Class of Roman Palestine in Late Antiquity/ Levine L. – Jerusalem: Yad Izhak Ben Zvi, New York: The Jewish Theological Seminary of America, 1992. – 223p.
572. Levitats I. The Jewish Community in Russia, 1772–1884 / Levitats I. – New York: Columbia University Press, 1943. –320 p.
573. Levy A. Ha-haredim /Aharon Levy . – Jerusalem: Keter, 1988. – 264 p.
574. Lieberman H. Keitsad hoqrim hasidut be-Yisrael? / H. Lieberman // *Bitsaron*. – 1953. – № 27. – P. 165– 173; 1956. – № 34. – P. 114– 120; 1961. – № 43. – P. 154–161.
575. Lieberman H. Ohel Rahel / Lieberman H. – New York: H. Liberman, 1980–1984. – Vol. 1. – 215 p.

576. Lieberman H. Bdiya ve-emet bi-dvar batey ha-dfus ha-hasidiim // Tsadik ve-eda. Hebetim historiyim ve-hevratiyim be-heqer ha-hasidut / Haim Liberman. – Jerusalem: Ha-Makhon le-Heker ha-Sifrut Ha-Hasidut, 2001. – P. 186–210.
577. Lieberman S. How Much Greek in Jewish Palestine // Biblical and Other Studies / Saul Lieberman. – Harvard: Harvard University Press, 1963. – P. 123–141.
578. Liebes Y. Ha-tiqun ha-klali shel R. Nahman mi-Braslav ve-yahaso la Shabtaut / Y. Liebes // Tsion. – 1980. – № 45. – P. 201–245.
579. Liebes Y. Ha-mashiah shel ha-Zohar // Ha-raayon ha-meshihi beYisrael: Yom iyun le-regel mleot shmonim shana le-Gershom Scholem / Yehuda Liebes. – Jerusalem, 1982. – P. 87–236.
580. Liebes Y. Hadashot le-inyan ha-Besht ve-Shabtay Tsvi // Mehqarey Erushalaim be-mahshevet Israel / Yehuda Liebes. – Erushalaim, 1983. – Vol. 2. – P. 564–569.
581. Liebes Y. Yona ben Amitay ke-Mashiah ben Yosef // Mehkarim be-qabbalah be-filosofiya ehudit u-ve-sifrut ha-musar. Mugashim le-Isaiah Tishby / Yehuda Liebes. – Jerusalem: Jerusalem University, 1986. – P. 269–315.
582. Liebes Y. Mysticism and Reality: Towards a Portrait of the Martyr and Kabbalist, R. Samson Ostropoler // Jewish Thought in the Seventeenth Century / Yehuda Liebes. Cambridge: Harvard University Center for Jewish Studies, 1987. – P. 221–257.
583. Liebes Y. Ha-Tiqun ha-klali of R. Nahman of Bratslav and its Sabbatean Links // Studies in Jewish Myth and Jewish Messianism / Yehuda Liebes. – New York: State University of New York Press, 1992. – P. 115–150.
584. Liebes Y. Studies in Jewish Myth and Jewish Messianism / Liebes Y. – Albany: State University of New York Press, 1993. – 226 p.
585. Liebes Y. Studies in the Zohar / Liebes Y. – Albany: State University of New Yourk Press, 1993. – 262 p.
586. Liebes Y. Zohar va-Eros / Y. Liebes // Alpaim . – 1994. – № 9. – P. 67–117.

587. Liebes Y. *Sod ha-Emuna ha-Shabta'it* / Liebes Y. – Jerusalem: Mosad Bialik, 1995. – 462 p.
588. Liebes Y. *Ha-Hidush be-hasidut al pi r. Boruh mi-Kosov* / E. Liebes // *Daat*. – 2000. – № 45. – P. 75–91.
589. Liebes Y. *Ha-Hidush shel r. Nahman mi-Braslav* / Y. Liebes // *Daat*. – 2010. – № 45. – P. 91–105.
590. Loewenthal N. *Self-Sacrifice of the Zaddik in the Teachings of R. Dov Ber // Jewish History Essays in Honour of Chimen Abramsky* / Naftali Loewenthal. – London: Peter Halban Publisher, LTd, 1989. – P. 457–494.
591. Loewenthal N. *Communicating the Infinite: The Emergence of the Habad School* / Loewenthal N. – Chicago: University of Chicago Press, 1990. – 343 p.
592. Loewenthal N. *Habad Approaches to Contemplative Prayer, 1790–1920 // Hasidism Reappraised* / Naftali Loewenthal. – London: Littman Library of Jewish Civilization, 1997. – P. 288–301.
593. Loewenthal N. *Women and the Dialectic of Spirituality in Hasidism // Within Hasidic Circles, Studies in Hasidism in Memory of Mordecai Wilensky* / Naftali Loewenthal. – Jerusalem: The Bialik Institute, 1999. – P. 7–65.
594. Loewenthal N. *Daughter / Wife of Hasid-Or: 'Hasidic Woman'?* / N. Loewenthal // *Journal of World Union of Jewish Studies*. – 2000. – Vol. 40. – P. 21–28.
595. Lurie I. *Eda ve-Medina: Hasidut habad be-impeririya ha-rusit 1828–1882* / Iliyahu Lurie – Jerusalem, 2006. – 145 p.
596. Mahler R. *Toldot ha-yehudim be-Polin* / Mahler R. – Merhavaya, 1946. – 400 p.
597. Mahler R. *Ha-hasidut ve-ha-Haskala* / Mahler R. – Merhavaya, 1961. – 520 p.
598. Mahler R. *Hasidism and the Jewish Enlightenment: Their Confrontation in Galicia and Poland in the First Half of the Nineteen Century* / Mahler R.,

- Orenstein E., Machlowitz-Klein J. – Philadelphia; Jewish Publication Society, 1985. – 432 p.
599. Maimon E. Brody. Arim ve-Emot be-Israel / Maimon E. – Jerusalem, 1955. – Vol. 6. – 200 p.
600. Maimon J. Toldot ha-Gra / Maimon J. – Jerusalem, 1970. – 250 p.
601. Mandsheyn Y. Ha-Gra ve-helko be-milhamata shel Vilna be-hasidim // Tsadik ve-eda. Hebetim historiyim ve-hevratyiyim be-heqer ha-hasidut / Yehuda Mandsheyn. – Jerusalem, 2001. – P. 297–332.
602. Marcel S. Verus Israel: A Study of the Relations between Christian and Jews in the Roman Empire (AD 135–425) / Marcel S. – Oxford: Oxford University Press, 1986. – 433 p.
603. Margalioth R. Malakhey elyon / Margalioth R. – Jerusalem, 1945. – 400 p.
604. Mark Ts. Dibuk ve-dvekut be-Shivhey ha-Besht: Hearot le-fenomenologiya shel ha-shigaon bereshit ha-Hasidut // Maagaley hasidim / Tsvi Mark. – Jerusalem, 2000. – P. 247–286.
605. Mark Ts. Mistika ve-shigaon be-ezirat r. Nahman mi-Braslav / Mark Ts. – Tel Aviv, 2003. – 430 p.
606. Mark Ts. Hitgalut ve-tikun: be-ktavavav ha-galuim ve-ha-sodiim shel r. Nahman mi-Bratslav / Mark Ts. – Jerusalem: hozaat sfarim magnes, 2011. – 311 p.
607. Markus I. Dat ve-hevra be-mishnat hasidey ashkenaz / Markus I. – Jerusalem, 1987. – 300 p.
608. Matt D. C. Ayin: The Concept of Nothingness in Mystical Judaism // The Problem of Pure Consciousness / David C. Matt. – New York: Oxford University Press, 1990. – P. 121–159.
609. Mayer E. From Suburb to Shtetl: The Jews of Boro Park / Mayer E. – Philadelphia: Temple University Press, 1979. – 196 p.
610. Meijers D. Chassidisme in Israel / Meijers D. – Assen: Van Gorcum, 1979. – 129 p.

611. Meijers D. Differences in Attitudes to Study and Work between Present-day Hasidim and Mitnaggedim: A Sociological View // *Hasidism Reappraised* / Daniel Meijers. – London: Littman Library of Jewish Civilization, 1997. – P. 427–441.
612. Morgenstern A. Meshihiut ve-eshuv Erez-Israel be-mahazit ha-rishona shel ha-mea 19 / Morgenstern A. – Jerusalem, 1985. – 478 p.
613. Nadav M. Kehilat Pinsk-Karlin: beyn hasidut ve hitnagdut / M. Nadav // *Tsion*. – 1969. – № 34. – P.98–108.
614. Nadav M. Pinsk: Sefer Edut ve-Zikaron. Toldot Kehillat Pinsk-Karlin, 1506–1880 / Nadav M. – Tel Aviv, 1973. – P.45-80.
615. Nadav M. Kehilot Pinsk-Karlin beyn hasidut le-hitnagdut // *Tsadik ve-eda. Hebetim historiyyim ve-hevratyyim be-heqer ha-hasidut* / Mordekhai Nadav. – Jerusalem: Ha-Makhon le-Heker ha-Sifrut Ha-Hasidut, 2001. – P. 332–343.
616. Neusner J. *Mashiah in Context*/ Neusner J. – Philadelphia: Fortress Press, 1984. – 259 p.
617. Nigal G. *Manhig ve-eda* / Nigal G. – Jerusalem, 1962. –300 p.
618. Nigal G. *Al meqorot ha-dvequt be-sifrut reshit ha-hasidut* / G. Nigal // *Kiryat sefer*. – 1971. – № 46. – P. 343–348.
619. Nigal G. *Moro verabo shel R. Yisrael Baal Shem Tov* / G. Nigal // *Sinai*. – 1972. – № 71. – P. 150–159.
620. Nigal G. *Torot baal ha-toldot* / Nigal G. – Jerusalem, 1974. –350 p.
621. Nigal G. *Al R. Aharon Shmuel Ha-kohen: Mi-talmidey ha-Magid mi-Mezhirech* / G. Nigal // *Sinai*. – 1976. – № 78. – P. 245–262.
622. Nigal G. *Maqor rishoni le-sifrut ha-sipurim ha-hasidit: Al sefer “Keter shem tov” u-meqorotav* / G. Nigal // *Sinai*. – 1976. – № 79. – P. 132–146.
623. Nigal G. *Ha-siporet ha-hasidit: Toldoteiha ve-noseyha* / Nigal G. – Jerusalem: Ha-Makhon le-Heker ha-Sifrut Ha-Hasidut, 1981. – P.25–66.
624. Nigal G. *Sipurey dibuk be-sifrut Yisrael* / Nigal G. – Jerusalem, 1983. – 280 p.

625. Nigal G. Sipurey Michael Levi Rodkinson / Nigal G. – Jerusalem, 1989. – 200 p.
626. Nigal G. Magic, Mysticism and Hasidism: The Supernatural in Jewish Thought / Nigal G. – Northvale and London: Jason Aronson Inc., 1994. – 289 p.
627. Nigal G. Melakthey ha-Sipur ha-hasidy / Nigal G. – Jerusalem, 1995. – 327 p.
628. Nigal G. Dmut ha-Bes"t ve-haguto / G. Nigal // Sinai. – 1997. – № 120. – P. 150–160.
629. Nigal G. New Light on the Hasidic Tale and its Sources // Hasidism Reappraised / Gegaliah Nigal. – London: Littman Library of Jewish Civilization, 1997. – P. 345–354.
630. Nigal G. Mehkarim be-hasidut / Nigal G. – Jerusalem, 1999. – Vol. 1. – 350 p.
631. Ong W. Orality and Literacy: The Technologizing of the Word / Ong W. – New York and London: Methuen, 1987. – 201 p.
632. Ortner N. Rabbi Tsvi Elimelekh mi-Dinov / Ortner N. – Bney Brak, 1972. – 500 p.
633. Padaya H. Ha-Baal Shem Tov, R. Yakov Yosef mi-Polona ve-ha-Magid mi-Mezhirich-kavey yasod le-gisha tipologit datit / H. Padaya // Daat. – 2000. – № 45. – P. 25–75.
634. Padaya H. Le-Hitpathuto shel ha-degem hevraty-daty-kalkaly be-hasidut: ha-pidyon, ha-hevra ve-ha-aliya le-regel // Tsadik ve-eda. Hebetim historiyim ve-hevratyiyim be-heqer ha-hasidut / Haim Padaya. – Jerusalem: Ha-Makhon le-Heker ha-Sifrut Ha-Hasidut, 2001. – P. 343–398.
635. Patai R. The Jewish Mind / Patai R. – New York: Wayne State University Press, 1977. – 624 p.
636. Pechter M. The Concept of Devekut in the Homiletical Ethical Writings of Sixteenth Century Safed // Studies in Medieval Jewish History and Literature / Mordekhai Pechter. – Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1984. Vol. 2. – P. 171–230.

637. Pechter M. Iqvot hashpaato shel sefer “Reshit hokhma” le-R. Eliyahu de Vidas be-kitvey R. Yaaqov Yosef mi-Polonoye // Mehkarim be-Qabbalah, be filosofiya ehudit u-ve sifrut ha-musar ve ha-haut musagim le Ishayahu Tishby / Mordekhai Pechter. – Jerusalem, 1986. – P. 569–591.
638. Pechter M. Reshit zmiat shel sifrut ha-musar ha-kabalit be-zfat be-mea shesh-esre // Tarbut ve-historiya / Mordekhai Pechter. – Jerusalem, 1987. – P. 77–94.
639. Pechter M. Le-Birur ha-musagim kthanut ve-gadlut be-kabalat ha-Ary kreka le-havanatam be-mahshava ha-hasidit // Mehkarey erushalaim be mahshevet Israel / Mordekhai Pechter. – Jerusalem, 1992. – P. 171–210.
640. Pechter M. Mizfonot Zfat: Mehkarim u-mekorot le-toldot zfat ve-hahameha ba-mea ha-16 / Pechter M. – Jerusalem, 1994. – 200 p.
641. Petuchowski J. Understanding Jewish prayer/ Petuchowski J. –New-York : Ktav Pub. House, 1972. –175 p.
642. Piekarz M. Bi-yemey tsmihat ha-hasidut: Megamot raayoniut be-sifrey drush u-musar / Piekarz M. – Jerusalem, 1978. – 465 p.
643. Piekarz M. Ha-raayon ha-meshihi bi-yemei tsmihat ha-hasidut // Ha-raayon ha-meshihi be-Yisrael: Yom iyun le-regel mlot shmonim shana le-Gershon Scholem / Mendel Pierkaz. – Jerusalem, 1982. – P. 237–253.
644. Piekarz M. Hasidut Polin: Megamot raayoniyot beyn shtey ha-milhamot u-vigzerot 1940–1945 / Pierkaz M. – Jerusalem: Mosad Bialik, 1990. – 440 p.
645. Piekarz M. “Al ma ibda galut sfarad”-keleqakh klapey ha-haskala bemizrah oyropa: ha-hasidut be eyney r. Zvi Elimeleh mi-Dinov / M. Pierkaz // Daat. – 1992. –№ 28. – P. 87–115.
646. Piekarz M. Beyn ideologiya le-meziut: Anava, Ayn Bituli mi-Meziut ve-Devekut be-mahshavtam shel roshey ha-Hasidut / Pierkaz M. – Jerusalem, 1994. – 316 p.
647. Piekarz M. Hasidut Braslav / Pierkaz M. – Jerusalem: Mosad Bialik, 1995. – 285 p.

648. Piekarz M. Hasidism as a Socio-religious Movement on the Evidence of Devekut // *Hasidism Reappraised* / Mendel Piekarz. – London: Littman Library of Jewish Civilization, 1997. – P. 225–251.
649. Piekarz M. *Hasidut Polin: Beyn Shtey Milhamot u-ve-Gzerot 1939– 1945* / Piekarz M. – Jerusalem: Mosad Bialik, 1997. – 474 p.
650. Piekarz M. *Hanhaga Hasidit. Samhut ve-emunat zadikim be-aspaklariyat sifruta shel ha-hasidut* / Piekarz M. – Jerusalem, 1999. – 384 p.
651. Piekarz M. *Maniey ha-mahlokot ha-rishonot al hasidut // Be-maagaley ha-hasidut* / Mendel Piekarz. – Jerusalem, 2000. – P. 3–20.
652. Piekarz M. *Ha-hasidut: tnea hevratit – datit be-rey “ha-dvekut” // Tsadik ve-eda. Hebetim historiyim ve-hevratiyim be-heqer ha-hasidut* / Mendel Piekarz. Jerusalem: Ha-Makhon le-Heker ha-Sifrut Ha-Hasidut, 2001. – P. 445–463.
653. Petrovsky-Shtern Y. *Hasidei De’ar’a and Hasidey Dekokhavaya’*: Two Trends in Modern Jewish Historiography / Y. Petrovsky-Shtern // *AJS Review*. – 2008. – Vol. 32. – № 1. – P. 141–167.
654. Poll S. *The Hasidic Community of Williamsburg: A Study in the Sociology of Religion* / Poll S. – New York: Schocken Books, 1969. – 308 p.
655. Porton G. *Goyim: Gentiles and Israelites in Mishnah–Tosefta* / Porton G. – Atlanta: Scholar Press for Brown University, 1988. – 372 p.
656. Rabinowicz T. *The Encyclopedia of Hasidism* / Rabinowicz T. – Northvale, New Jersey, London: Jason Aronson, 1996. – 583 p.
657. Rabinowicz T. *Chassidic Rebbes: From the Baal Shem Tov to Modern Times* / Rabinowicz T. – Southfield: Targum, 1989. – 378 p.
658. Rabinowicz Z. *Rabbi Yaaqov Yitshak mi-Pshisha: Ha-Yehudi ha-Qadosh* / Rabinowitz Z. – Piotrkow, 1932. – 180 p.
659. Rabinowicz Z. *Rabbi Simha Bunem mi-Pshisha* / Rabinowicz Z. – Tel Aviv, 1944. – 220 p.
660. Rabinowitsch Z. *Min ha-geniza ha-stolinait* / Z. Rabinowitsch // *Tsion*. – 1940. – № 5. – P. 126–132.

661. Rabinowitsch Z. Ha-Hasidut ha-litait / Rabinowitsch Z. – Jerusalem: Mosad Bialik, 1961. –192 p.
662. Rafael Y. Al Hasidut ve-hasidim / Rafael Y. – Jerusalem: Mosad Harav Kook, 1991. –407 p.
663. Rapoport-Albert A. On Women in Hasidism: S. A. Horodecky and the Maid of Ludmir Tradition // Jewish History: Essays in Honour of Chimen Abramsky / Ada Rapoport-Albert. – London: Halban, 1988. – P. 495–529.
664. Rapoport-Albert A. God and the Zaddik as the Two Focal Points of Hasidic Worship // Essential Papers on Hasidism / Ada Rapoport-Albert. – New York: New York University Press, 1991. – P. 296–325.
665. Rapoport-Albert A. Hagiography with Footnotes: Edifying Tales and the Writing of History in Hasidism // Essays in Jewish Historiography / Ada Rapoport-Albert. – Atlanta: Scholars Press, 1991. – P. 119–159.
666. Rapoport-Albert A. Hasidism after 1772: Structural Continuity and Change // Hasidism Reappraised / Ada Rapoport-Albert. – London: Littman Library of Jewish Civilization, 1997. – P. 76–141.
667. Rapoport-Albert A. Al ha-nashim be-hasidut: Sh.A. Horodetskiy u-masoret ha-betula mi-Ludmir // Tsadik ve-eda. Hebetim historiyim ve-hevratyiyim be-heqer ha-hasidut / Ada Rapoport-Albert. – Jerusalem: Ha-Makhon le-Heker ha-Sifrut Ha-Hasidut, 2001. – P. 496–529.
668. Rapoport-Albert A. Al maamad ha-nashim be Shabtaut // Ha-Halom u-Shvaro. Ha-tnua ha shabtaut ve-shluhoteha: Meshihiut, Shabtaut u-Frankizm / Ada Rapoport-Albert. – Jerusalem, 2001. – P. 143–329.
669. Rapoport-Albert A. Ha-tnua ha-hasidit aharey shnat 1772: retsef mivney u-tmura // Tsadik ve-eda. Hebetim historiyim ve-hevratyiyim be-heqer ha-hasidut / Ada Rapoport-Albert. – Jerusalem: Ha-Makhon le-Heker ha-Sifrut Ha-Hasidut, 2001. – P. 210–273.
670. Ravitskiy A. Ha-Tora ha-antropologit shel ha-nes be-filosofiya ha-ehudit bimey ha beyneim / A. Ravitsliy // Mehkarey Erushalaim be-mahshevet Israel. – 1983. – Vol. 2. – P. 323–361.

671. Ravitsky A. "To the Utmost of Human Capacity": Maimonid on the Days of Messiah // Perspectives on Maimonides / Aviezer Ravitsky. – Tel Aviv: Tel Aviv University Press, 2008. – P. 221–257.
672. Rehtman A. Yidishe etnografiya un folklore/ Rehtman A.– Buenos Ayres, 1958. – 250 p.
673. Reiner E. Hon, maamad hevraty ve-talmud Tora: ha-kloyz be-hevra ha ehudit be-mizrah Evropa be-meot 17–18 / E. Reiner // Tsion. – 1993. – № 58. – P. 287–328.
674. Rosman M. Ha-Yahas beyn ha-hoher ha ehudy ve-ha-azil ha-Polany: ha zad ha sheny // Ha-yehudim ba-kalkala / Moshe Rosman. – Jerusalem, 1985. – P. 237–243.
675. Rosman M. The LORDS' JEWS: Magnate-Jewish Relations in the Polish-Lithuanian Commonwealth during the 18-th Century / Rosman M. – Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1990. – 255 p.
676. Rosman M. Miedzyboz and Rabbi Israel Baal Shem Tov // Essential Papers on Hasidism / Moshe Rosman. – New York: New York University Press, 1991. – P. 209–226.
677. Rosman M. Founder of Hasidism: A Quest for the Historical Baal Shem Tov / Rosman M. – Berkeley: University of California Press, 1996. – 270 p.
678. Rosman M. Social Conflicts in Miedzyboz in the Generation of the Besht // Hasidism Reappraised / Moshe Rosman. – London: Littman Library of Jewish Studies, 1997. – P. 51–63.
679. Rosman M. Ha-Besht mehadesh ha-hasidut / Rosman M. – Jerusalem: Merkaz Zalman Shazar Le-Toldot Israel, 1999. – 286 p.
680. Rosman M. Medzhibozh ve-Rabi Israel Baal Shem Tov // Tsadik ve-eda. Hebetim historiyim ve-hevratyiyim be-heqer ha-hasidut / Moshe Rosman. – Jerusalem: Ha-Makhon le-Heker ha-Sifrut Ha-Hasidut, 2001. – P. 106–119.
681. Rubin I. Satmar: An Island in the City / Rubin I. – Chicago: Quadrangle Books, 1972. – 272 p.

682. Rubinstein A. Shevah mi-Shivhey ha-Besht / A. Rubinshtein // Tarbits. – 1966. № 35. – P. 174–191.
683. Rubinstein A. Beyn Hasidut le-Shabtaut / A. Rubinstein // Sefer ha-shana shel univrsitat Bar Ilan. – 1967. – Vol. 4–5. – P. 324–339.
684. Rubinstein A. Igeret ha-Besht le-R. Gershom mi-Kutov / A. Rubinshtein // Sinai. – 1970. – № 67. – P. 120–139.
685. Rubinstein A. Al rabo shel ha-Besht ve-al ha-ktavim she-me-hem lamad he-Besht / A. Rubinshtein // Tarbiz. – 1979. – № 48. – P. 146–158.
686. Rubinstein A. Sipurey ha-hitgalut be-sefer “Shivhey ha-Besht” / A. Rubinshtein // Aley sefer. – 1979. – № 6–7. – P. 184–186.
687. Rubinstein A. Hearot le-sefer “Shivhey ha-Besht” / A. Rubinshtin // Sinai. – 1980. – № 86. – P. 62–71.
688. Rutgers L. Attitudes to Judaism in the Greco-Roman Period/ Rutgers L. // JQR . –1995. – № 85. – P. 360–394.
689. Sack B. Galut Yisrael ve-galut ha-Shkhina be-«Or yakar» le-R. Moshe Qordovero / B. Sack // Mehqerey Yerushalayim be-mahshevet Yisrael. – 1981–1982. – № 1. – P. 157–178.
690. Sack B. Ha-Tfila be-Mishnato shel r.Moshe Qordovero / B. Sack // Daat. – 1982. – № 9. – P. 5–12.
691. Sack B. Ve-Od le-gilguleha shel ha-emra: “Kudsha Barih Hu orayta ve-Israel kula had” / B. Sack // Kiryat Sefer. – 1982. – № 57. – P. 179–184.
692. Sack B. Ha-adam kemara ve-raayon ha-arevut ha-hadadit / B. Sack // Daat. – 1984. – № 12. – P. 37–45.
693. Sack B. Shloshet zmaney geula be-«Or yakar» le-R. Moshe Qordovero // Meshihiyut ve-eskhatologia / Bracha Sack. – Jerusalem, 1984. – P. 281–292.
694. Sack B. Ha-Klipa zoreh kdusha // Mehkarim be-qabalah be-filosofiya ehudit u-ve-sifrut ha-musar ve-ha-hagut ha-musagim le-Ishayahu Tishby / Bracha Sack. – Jerusalem, 1986. – P. 191–206.
695. Sack B. Iyun be-hashpaat r.Moshe Qordovero al ha-hasidut / B. Sack // Eshel Beer Sheva. – 1986. – № 3. – P. 229–246.

696. Sack B. The influence of Cordovero on Seventeenth-Century Jewish Thought // Jewish Thought in the Seventeenth Century / Bracha Sack. – Cambridge: Harvard University Center for Jewish Studies, 1987. – P. 365–379.
697. Sack B. Torat ha-zimzum shel r. Moshe Qordovero / B. Sack // Tarbits. – 1989. – № 58. – P. 207–237.
698. Sack B. Iyun be-Torato shel Hoze mi-Lublin // Tsadiqim ve-anshey maase: Mehqarim ba-hasidut Polin / Bracha Sack. – Jerusalem, 1994. – P. 219–240.
699. Sack B. Be-Shaarey ha-qabbalah shel R. Moshe Kordovero / Sack B. – Jerusalem, 1995. – 386 p.
700. Sack B. The Influence of Reshit hokhmah on the Teachings of the Maggid of Mezhirech // Hasidism Reappraised / Bracha Sack. – London: Littman Library of Jewish Civilization, 1997. – P. 251–258.
701. Sack B. “Makorot ha-shlemut: Mahshava , dibur u maase” / B. Sack // Daat. – 2003. – № 50–52. – P. 221–242.
702. Safran B. Maharal and Early Hasidism // Hasidism: Continuity or Innovation? / Bezalel Safran. – Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1988. – P. 47–144.
703. Salmon J. R. Naphtali Tsvi of Ropczyce ('the Ropshitzer') as a Hasidic Leader // Hasidism Reappraised / Joseph R. Salmon. – London: Littman Library of Jewish Studies, 1997. – P. 321–345.
704. Schaefer G. The Hebrew Humanism of Martin Buber / Schraeder G. – Detroit: Wayne State University Press, 1975. – 503 p.
705. Schatz-Uffenheimer R. Adam noneah elokim ve-olam be-mishnat Buber al Hasidut / R. Schatz-Uffenheimer // Molad. – 1960. – №149–150. – P. 596–609.
706. Schatz-Uffenheimer R. Le-mahuto shel ha-tsadik ba-hasidut / R. Schatz-Uffenheimer // Molad. – 1960. – Vol. 18. – № 144–145. – P. 365–378.
707. Schatz-Uffenheimer R. Antispiritualizm ba-hasidut / R. Schatz-Uffenheimer // Molad. – 1962. – Vol. 20. – № 171. – P. 513–528.

708. Schatz-Uffenheimer R. *Autonomia shel ha-ruah ve-torat Moshe* / R. Schatz-Uffenheimer // *Molad*. – 1963. – Vol. 21. – № 183–184. – P. 554–561.
709. Schatz-Uffenheimer R. *Contemplative Prayer in Hasidism* // *Studies in Mysticism and Religion Presented to Gershom G. Scholem on His Seventieth Birthday by Pupils, Colleagues and Friends* / Rivka Schatz-Uffenheimer. – Jerusalem: Hebrew University Press, 1967. – P. 209–226.
710. Schatz-Uffenheimer R. *Ha-hasidut ke-mistika* / Schatz-Uffenheimer R. – Jerusalem, 1980. – 360 p.
711. Schatz-Uffenheimer R. *Hasidism as Mysticism: quietistic elements in eighteenth century hasidic thought* / Schatz-Uffenheimer R. – Princeton: Princeton University Press, 1993. – 398 p.
712. Schechter S. *Mehkarim be-yagdut. Studies in Judaizm* / Schechter S. – Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1908. – 362 p.
713. Schipper I. *Żydzi krolestwa Polskiego w dobie powstania listopadowego* / Schipper I. – Warszawa: F. Hoesick, 1932. – 217 s.
714. Schipper I. R. *Yisrael Baal Shem Tov u-dmuto ba-sifrut ha-hasidit ha-qduma* / I.R. Schipper // *Ha-doar*. – 1960. – № 39. – P. 525–532.
715. Schipper I. *Przyczynki do dzijow chasydyzmu w Polsce* / Schipper I. [Intro. and notes by Zbigniew Targielski]. – Warszawa: Wydaw. Naukowe PWN, 1992. – 137 s.
716. Spiegel Y. *Toldot ha-yehudim be-Rusia ha-Karpatit* / Spiegel Y., Alfasi I. – Tel Aviv, 1997. – 300 p.
717. Schneerson Yosef Itshak. *Avot ha-hasidut* // *Ha-tamim* / Schneerson Yosef Itshak. – Kfar Habad, 1975. – 310 p.
718. Schochet J. *The Great Maggid: Life and Teachings of Rabbi Dov Ber of Mezhirech. Volume 1* / Schochet J. – Brooklyn, N.Y.: Kehot Publication Society, 1974. – 261 p.
719. Schochet J. *Mystical Concepts in Chassidism: An Introduction to Kabbalistic Concepts and Doctrines* / Schochet J. – Brooklyn, N.Y.: Kehot Publication Society, 1988. – 176 p.

720. Scholem G. Baruhiya rosh ha-shabtaim be Saloniki / G. Scholem // Tsion. – 1941. – № 4. – P. 119–147, 181–201.
721. Scholem G. Ha-Navi ha-shabtay heshel Zoref r. Adam Baal Shem / G. Scholem // Tsion. – 1941. – № 6. – P. 85–100; 1942. – № 7. – P. 28.
722. Scholem G. Shtey ha-eduyot ha-rishonot al havurot hasidim ve-ha-Besht / G. Scholem // Tarbiz. – 1950. – № 20. – P. 228–240.
723. Scholem G. Major Trends in Jewish Mysticism / G. Scholem. – New York: Schocken Books, 1954. – 456 p.
724. Scholem G. Ha-pulmus al ha-hasidut u-manhigeiha be-sefer “Nezed ha-dema” / G. Scholem // Tsion. – 1955. – № 20. – P. 73–81.
725. Scholem G. Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism, and Talmudic Tradition / Scholem G. – New York: Jewish Theological Seminary of America, 1960. – 126 p.
726. Scholem G. On the Kabbalah and its Symbolism / Scholem G. – London: Routledge and Kegan Paul, 1965. – 216 p.
727. Scholem G. Devekut, or Communion with God // The Messianic Idea in Judaism / Gershom Scholem. – New York: Schocken Books, 1971. – P. 203–227.
728. Scholem G. Martin Buber's Interpretation of Hasidism // The Messianic Idea in Judaism / Gershom Scholem. – New York: Schocken Books, 1971. – P. 227–251.
729. Scholem G. Redemption through Sin // The Messianic Idea in Judaism / Gershom Scholem. – New York: Schocken Books, 1971. – P. 78–142.
730. Scholem G. The Neutralization of the Messianic Element in Early Hasidism // The Messianic Idea in Judaism / Gershom Scholem. – New York: Schocken Books, 1971. – P. 176–203.
731. Scholem G. Sabbatay Sevi: The Mystical Messiah (1626–1676) / Scholem G. [Trans. R.J. Z. Werblowsky]. – Princeton: Princeton University Press, 1973. – 103 p.

732. Scholem G. *Kabbalah / Gershom Scholem*. – Jerusalem: Keter Publishing House, 1974. – 495 p.
733. Scholem G. *Mehkarim u-mekorot le-toldot ha-shabtaut ve-gilguleha / Scholem G.* – Jerusalem, 1974. – 300 p.
734. Scholem G. *Ha-Bilti Muda u -Musag “kadmud ha-sehel” be-sifrut ha-hasidit // Dvarim be-go / Gershom Scholem*. – Tel Aviv, 1975. – P. 351–360.
735. Scholem G. *Perusho shel Martin Buber la-hasidut // Dvarim be-go / Gershom Scholem*. – Tel Aviv, 1975. – P. 361–382.
736. Scholem G. *Ha-shkhina // Pirkei yesod be-havanat ha-qabala u-smaleihu / Gershom Scholem*. – Jerusalem, 1976. – P. 259–308.
737. Scholem G. *Ha-tsadiq // Pirkei yesod be-havanat ha-qabala u-smaleiha / Gershom Scholem*. – Jerusalem, 1976. – P. 213–258.
738. Scholem G. *Hasidut ha-shlav ha-aharon // Prakim be-torat ha-hasidut u-ve-toldoteha / Gershom Scholem*. – Jerusalem, 1978. – P. 31–52.
739. Scholem G. *Origins of the Kabbalah / Scholem G.* – Princeton: Princeton University Press, 1987. – 487 p.
740. Scholem G. *The Mystical Shape of the Godhead: Basic Concepts in the Kabbalah / Scholem G.* – New York: Schochen Books, 1991. – 336 p.
741. Scholem G. *Dmuto ha-historit shel Rabi Israel Baal Shem Tov // Tsadik ve-eda. Hebetim historiyim ve-hevratyim be-heqer ha-hasidut / Gershom Scholem*. – Jerusalem: Ha-Makhon le-Heker ha-Sifrut Ha-Hasidut, 2001. – P. 66–93.
742. Shachar Y. *Biqoret ha-hevra ve-hanhagat ha-tsibur be-sifrut ha-musar ve-haderush be-Polin bamea ha-18/. Shachar Y.* – Jerusalem, 1992. – 250 p.
743. Shaffir W. *Life in a Religious Community: The Lubavitcher Chassidim in Montreal / Shaffir W.* – Toronto: Holt, Rinehart and Winston of Canada, 1974. – 244 p.
744. Sharot S. *Messianism, Mysticism and Magic: A Sociological Analysis of Jewish Religious Movements / Sharot S.* – Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press, 1982. – 316 p.

745. Sherwin B. L. *Mystical Theology and Social Dissent: The Life and Works of Judah Loewe of Prague* / Sherwin B. L. – London, Toronto: Associated University Presses, 1982. – 253 p.
746. Shmeruk Ch. *Yitzhak Schiper's Study of Hasidism in Poland // Hasidism reappraised* / Chone Shmeruk. – London: Littman Library of Jewish Civilization, 1997. – P. 404–415.
747. Shmeruk H. *Ha-hasidut ve-iskey ha-hakhirut* / H. Shmeruk // *Tsion*. – 1970. – № 35. – P. 182–192.
748. Shmeruk H. *Sifrut yidish be-Polin* / Shmeruk H. – Jerusalem: Hotsaat sefarim al shem Y. L. Magnes, ha-Universitah ha-Ivri, 1981. – 293 p.
749. Shmeruk H. *Mashmauta ha-hevratit shel ha-shhita ha-hasidit // Tsadik ve-eda. Hebetim historiyim ve-hevratiyim be-heqer ha-hasidut* / Hone Shmeruk. – Jerusalem: Ha-Makhon le-Heker ha-Sifrut Ha-Hasidut, 2001. – P. 160–186.
750. Shohet A. *Al Simha be-Hasidut* / A. Shohet // *Tsion*. – 1951. – № 16. – P. 30–43.
751. Shohet A. *Ha-zadik be-torat ha-hasidut // Sefer Yaakov Gil* / Abraham Shohet. – Jerusalem, 1979. – P. 299–306.
752. Stampfer Sh. *Le-Korot mahloket ha-sakinim ha-melutashim // Mehkarey Hasidut* / Shmuel Stampfer. – Jerusalem, 1999. – P. 197–210.
753. Stiman-Katz H. *Reshitan shel aliyot hasidim* / Stiman-Katz H. – Jerusalem: Yad Itshak Ben Tzvi, 1986. – 138 p.
754. Strack H.L. *Introduction to the Talmud and Midrash*/H.L. Strack, G.Stemberger. –Cambridge:Tyndale House,1982. – 472 p.
755. *Studies in Mysticism and Religion presented to Gershom Scholem* / [Eds. E.E. Erbach, R.J. Zwi Werblowsky, Ch. Wirszubski]. – Jerusalem: Hebrew University Press, 1967. – 248 p.
756. Tamar D. *Mehkarim be-toldot ha-yehudim be-Erez Israel u be-Italiya* / Tamar D. – Jerusalem: Reuven Mas, 1970. – 180 p.
757. Teitelbaum M. *Ha-Rav mi-Liadi u-mifleget Habad* / Teitelbaum M. – Jerusalem, 1970. – 245 p.

758. Tishby I. *Netivey emuna u-minut* / Tishby I. – Ramat Gan, 1964. – 260 p.
759. Tishby I. *Haraayon ha-meshihi ve-ha-megamot ha-meshihiyot bi-tsmihat ha-hasidut* / I. Tishby // *Tsion*. – 1967. – № 32. – P. 1–46.
760. Tishby I. *Darkey ha-pzatom shel kitvey qabbalah le-Ramhal be-Polin u-ve-Lita* / I. Tishby // *Kiryat sefer*. – 1970. – № 45. – P. 127–155.
761. Tishby I. *Mishnat ha-zohar* / Tishby I. – Jerusalem: Mosad Bialik, 1971. – Vol. 1. – 513 p.
762. Tishby I. *Mishnat ha-zohar* / Tishby I. – Jerusalem: Mosad Bialik, 1971. – Vol. 2. – 775 p.
763. Tishby I. *Ekvot R. Moses Hayim Luzzatto be-Mishnat ha-Hasidut* / I. Tishby // *Tsion*. – 1978. – № 43. – P. 201–234.
764. Tishby I. *Torat ha-ra ve-ha-klipa be-qabbalat Ary* / Tishby I. – Jerusalem, 1992. – 220 p.
765. Tishby I., Dan J. *Torat ha-hasidut ve-sifruta* / I. Tishby, J. Dan // *Hebrew Encyclopaedia*. – 1965. – Vol. XVII. – P. 770–822.
766. *Tsadikim ve-anshey maase* / [Eds. Elijor R., Bartal I., Shmeruk C.]. – Jerusalem: Mosad Bialik, 1994. – 397 p.
767. Turov I. *Hasidism and Christianity of the Eastern Territory of the Polish-Lithuanian Commonwealth: Possible of Contacts and mutual Influences* / I. Turov // *Kabbalah: Journal for the study of Jewish Mystical Texts*. – 2004. – Vol. 10. – P. 73–105.
768. Twersky I. *Maimonides on Eretz Israel: Halakhic, Philosophic, and Historical Perspectives* // *Perspectives on Maimonides* / Isadore Twersky [ed. Joel Kraemer]. – Tel Aviv University press, 2008. – P.257 – 293.
769. Urbach E. *Halakhah and History* // *Jews, Greeks and Christians: Essay in Honor of W.D.Davies*/ Ephraim Urbach. Leiden: Brill, 1976. C. 110-130.
770. Urbach E. *The Sages: Their Concepts and Beliefs* / Urbach E. – Jerusalem: Magnes Press, 1979. – 689 p.

771. Urbach E. Self-Isolation or Self-Affirmation in Judaism in the First three centuries: Theory and Practice // Jewish and Christian Self-Definition / Ephraim Urbach. – Philadelphia: SCM Press, 1981. – Vol. 2. – P. 269–298.
772. Urbach E. Haza"l: Emunot ve-deot / Urbach E. – Jerusalem: Magnes Press, 1986. – 714 p.
773. Waks R. Ehud be-dibur ezel ha-Besht u-mamshikhey darko / R. Waks // Daat. – 2010. – № 59. – P. 143–164.
774. Walden A. Shem ha-gdolim he-hadash / Walden A. – Warszawa: F. Baumritter, 1864. – 115 p.
775. Ware K. The Spiritual father in Orthodox Christianity // K. Culligan. Spiritual direction / Kallistos Ware. – New York: Living Flame Press, 1983. – P. 20–21.
776. Weinryb B. The Jews of Poland / Weinryb B. – Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1973. – 424 p.
777. Wienryb B. Reappraisal in Jewish History // Salo Wittmayer Baron Jubilee Volume on Occasion of His Eightieth Birthday / B. Wienryb. – Jerusalem: American Academy for Jewish Research, 1975. – Vol. 2. – P. 939–974.
778. Weiss J. Maagley siah: Leqet sihot ve-hanhagot shel R. Nahman mi-Braslav / Weiss J. – Tel Aviv, 1947. – 200p.
779. Weiss J. Reshit tsmihata shel ha-derekh ha-hasidit / J. Weiss // Tsion. – 1951. – № 16. – P. 46–105.
780. Weiss J. «Ha-qushiya» be-torat R. Nahman mi-Braslav // Aley ayin: Minhat dvarim li-Shlomo Salman Schocken / Joseph Weiss. – Jerusalem, 1952. – P. 245–291.
781. Weiss J. Torat ha-determinism ha-dati le R. Mordekhai Yosef Leiner me-Izbica // Sefer yovel le-Yitshak Ber / Joseph Weiss. – Jerusalem, 1961. – P. 447–453.
782. Weiss J. Talmud tora be-reshit ha-Hasidut / J. Weiss // Ha-Doar. – 1965. – № 44. – P. 615–617.

783. Weiss J. Talmud tora le-shitat R. Yisrael Besht // Sefer ha-yovel tiferet Yisrael likhvod R. Israel Brodie / Joseph Weiss. – London, 1967. – P. 151–169.
784. Weiss J. Hasidut shel mistika va-hasidut shel emuna // Mehqarim ha-hasidut Braslav / Joseph Weiss [Ed. M. Piekartz]. – Jerusalem, 1974. – P. 87–95.
785. Weiss J. Koah ha-moshekh shel ha-gvul // Mehqarim ha-hasidut Braslav / Joseph Weiss [Ed. M. Piekartz]. – Jerusalem, 1974. – P. 20–55
786. Weiss J. Mehqarim ha-hasidut Braslav / Weiss J. – Jerusalem, 1974. – 200 p.
787. Weiss J. R. Avraham Kalisker's Concept of Communion with G-d and Men // Studies in Eastern European Jewish Mysticism / Joseph Weiss. – Oxford: Oxford University Press, 1997. – P. 155–169.
788. Weiss J. Some Notes on the Social Background of Early Hasidism // God's voice from the void / Joseph Weiss. – Albany: State University of New York Press, 1997. – P. 3–26.
789. Weiss J. A Studies in Eastern European Jewish Mysticism / Joseph W. – Oxford: Oxford University Press, 1997. – 272 p.
790. Weiss J. Havurat penometriqanim qedem hasidut // Tsadik ve-eda. Hebetim historiyim ve-hevratyim be-heqer ha-hasidut / Joseph Weiss. – Jerusalem Ha-Makhon le-Heker ha-Sifrut Ha-Hasidut, 2001. – P. 93–106.
791. Werblowsky R. Some Psychological Aspects of Kabbalah / R. Werblowsky // Harvest. – 1956. – Vol. 3. – P. 1–20.
792. Werblowsky Z. Christianity // Encyclopedia Judaica / Zwi Werblowsky. – Jerusalem: Keter Publishing House, 1972. – P. 506–515.
793. Werblowsky Z. Mysticism and Messianism: The case of Hasidism // Man And His Salvation: Studies in Memory of S. G. F. Brandon / Zwi Werblowsky. Manchester: Manchester University Press, 1973. – P. 305–314.
794. Werblowsky Z. Joseph Karo: Lawyer and Mystic/ Werblowsky Z. – Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1977. – 297 p.

795. Werblowsky Z. Al toldot ha datot ve-al ha-fenomenologiya shel ha-dat / Z. Werblowsky // Mehkarey Yerushalayim be-mahshevet Yisrael. – 1996. – № 13. – P. 285–292.
796. Wershubskiy H. Ha-Mekubal ha-shabtai r.Moshe David mi-Podheyz / H. Wershubskiy // Tsion. – 1942. – № 7. – P. 73–93.
797. Wertheim A. Halakhot va-halikhhot ba-hasidut / Wertheim A. – Jerusalem: Mosad Harav Kook, 1960. – 236 p.
798. Wilensky S. Joseph Weiss: Letters to Ora // Hasidism Reappraised / Sarah Wilensky. – London: Littman Library of Jewish Civilization, 1997. – P. 10–45.
799. Wolfson E. The Book of the Pomegranate: Moses de Lean's Sefer Ha-Rimmon / Wolfson E. – Atlanta: Scholars Press, 1988. – 536 p.
800. Wolfson E. Through a Speculum That Shines: Vision and Imagination in Medieval Jewish Mysticism / Wolfson E. – Princeton: Princeton University Press, 1994. – 462 p.
801. Wolfson E. Walking as a Sacred Duty: Theological Transformation of Social Reality in Early Hasidism // Hasidism Reappraised / Elliot Wolfson. – London: Littman Library of Jewish Civilization, 1997. – P. 180–208.
802. Wolfson E. Ontology, Alterety and Ethics in Kabbalistic Antropology / E. Wolfson // Exemplaria. – 2000. – Vol. 12. – № 1. – P. 131–155.
803. Wolfson E. Language, Eros, Being: Kabbalistic Hermeneutics and Polemic Imagination / Wolfson E. – New York: Fordham University Press, 2010. – 750 p.
804. Wolfson Tz. Ha-Mahshava ha egudit bi-mey ha-beynaim/ Wolfson Tz. – Jerusalem: Mosad Byalik, 1978. – 340 p.
805. Yaari A. Igrot Erets Yisrael / Yaari A. – Tel Aviv: Hahistadrut Hatsionit, 1943. – 576 p.
806. Yaari A. Shtey mahadurot yesod shel Shivhey ha-Besht / A. Yaari // Kiryat sefer. – 1964. – № 39. – P. 249– 272, 394–440, 552–562.

Диссертации и авторефераты

807. Ackerman A. The Philosophic Sermons of R. Zerahia Halevi Saladin: A dissertation for the degree of doctor of philosophy submitted to the senate of the Hebrew University / A. Ackerman. – Jerusalem, 2000. – 340 p.
808. Altshuler M. Mishnato shel R. Meshulam Feybush Heller u mkomo be-reshit tnuat ha-hasidut: Hibur le-shem kabalat ha-toar doktor le pilosofiya / M Altshuler. – Jerusalem, 1995. – 300 p.
809. Eliaach J. Jewish Hasidim, Russian Sectarians Non-Conformists in the Ukraine, 1700–1760: A Dissirtation Submitted to the Graduate Faculty in History / Y. Eliaach. – New York: The City University of New York, 1973. – 290 p.
810. Garb J. Ha- Koah be-kavana be-kabbala: Hibur le shem kabalat toar dokktor le- filosofiya / J. Garb. – Jerusalem, 2000. – 400 p.
811. Hallamish M. Mishnato ha-iunit shel Rabbi Shneur Zalman mi-Liady: Meqorotav ba-qabala ve-yahaso le-reshit ha-hasidut: Ph. D. Thesis / M. Hallamish. – Jerusalem: Hebrew University, 1976. – 415 p.
812. Hasdai Y. Reshit darko Hasidim ve-Mitnagdim le-or sifrut ha-drush: Hibur le-shem kabalat ha-toar doktor le pilosofiya / Y. Hasdai. – Jerusalem, 1984. – 350 p.
813. Hundert G. Security and Dependance: Perspectives on Seventeenth-Century Polish–Jewish Society Gained Through a Study of Jewish Merchants in Little Poland: Ph. D. Dissertation / G. Hundert. – New York: Columbia University, 1978. – 350 p.
814. Idel M. Kitvey raby Avraham Abulafiya u mishnato: Ph. D. Thesis / M. Idel. – Jerusale: Hebrew University, 1976. – 1200 p.
815. Karlinsky N. Igerot ha-hasidim mi-Eretz Israel: text ve-kontext, ha-araha me-hadash: MA Thesis / N. Karlinsky. – Jerusalem: Ha-Universita Ha-Ivrit, 1989. – 320 p.

816. Koyfman Z. *Beyn emanaziya le hitnahagut datit: Avoda be geshmiut bereshit ha-hasidut: Avoda le-shem qabalat tor* Ph. D. / Z. Koyfman. – Jerusalem: Hebrew University, 2009. – 370 p.
817. Krassen M. *Devekut and Faith in Zaddiqim: The religious Tracts of Meshulam Feibush Heller of Zbartazh: Ph. D. Thesis* / M. Krassen. – Philadelphia: University of Pennsylvania, 1990. – 340 p.
818. Liebes E. *Ahava ve-ezira be-haguto shel r. Boruh mi-Kosov: Avoda le-shem qabalat tor* Ph. D. / Yehuda Liebes. – Jerusalem: Hebrew University, 1997. – 390 p.
819. Loewenthal N. *The Concept of “Msirat Nefesh” in the Teachings of R. Dov Ber of Lubavitch: Doctoral Dissertation* / N. Loewenthal. – London: University of London, 1981. – 320 p.
820. Margolin R. *Ha-pnimat hayey ha-dat ve-ha-makhshava be-doroteha harishonim shel ha-hasidut: meqoroteyha u-basiseyha ha-epistemologiyim: Avoda le-shem qabalat tor* Ph. D. / R. Margolin. – Jerusalem: Hebrew University, 1999. – 400 p.
821. Mark Ts. *Shigaon ve-daat be ezirat R. Nahman mi-Braslav: Hibur le-shem kabalat ha-toar doktor le-pilosofiya* / Ts. Mark. – Jerusalem, 2000. – 400 p.
822. Rodensky P. *Hasidism in the Age of Reform: A Biography of Rabbi Duvid Ben Mordkhe Twersky of Tal'noye: Submitted in Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree of Doctor of Philosophy in Jewish History. The Graduate School of The Jewish Theological Seminary of America* / P. Rodensky. – New York, 2001. – 235 p.
823. G. Sagiv. *Hasidut Chernobil :Toldot ve –torateha: Hibur le shem kabalat toar dokktor le- filosofiya /S.Gadi– Jerusalem, 2009. –454p.*
824. Yasander T. *Studien zum Beshtschen Hasidismus in seiner religionsgeschichtlichen Sonderart. Uppsala Universitets Arsskrift* / T. Yasander. – Uppsala, 1933. – 431 p.