

*Катерина
Малахова*

УДК 141.33; УДК 1(091)

ХАСИДИЗМ У РАННІХ ПРАЦЯХ МАРТИНА БУБЕРА: OSTJUDEN ЧИ «СВІТЛО ЗІ СХОДУ»?

Подібно до інших східних культур, що розвивалася в лоні Європі, євреї посідають в історії орієнталізму особливе місце — між Сходом і Заходом. А точніше, з одного боку, їх сприймали як народ Сходу, що живе в Європі, з усіма негативними та позитивними конотаціями такого сприйняття. З іншого боку, наприкінці XIX — на початку XX ст. мода на все східне була поширена серед європейованих освічених євреїв не менше, ніж серед французів чи німців. Відмітною рисою було те, що потяг до Сходу для єврейських інтелектуалів був пов'язаний з пошуками національної ідентичності. Проект «єврейського Просвітництва» (Гаскалі) на цей час приніс свої плоди — з'явилося покоління по-європейськи освічених євреїв, що не асоціювали себе з юдаїзмом, забули іврит, значною мірою зазнали асиміляції.

Численні проекти національного відродження, що виникали на тлі сіоністських ідей, передбачали пошук нового джерела національної ідентичності, не пов'язаного з релігією, і єврейські інтелектуали зверталися до образу євреїв як «народу Сходу».

«Євреї відповідали на антиєврейський орієнталізм кінця XVIII — початку XX століття у три різні способи, — пишуть Айвен Кальмар і Дерек Пенслар. — Перший — принципове його відкидання. Другий — ідеалізація і романтизація Сходу і самих себе як його представників. І третій — позначення традиційних євреїв як “східних” на протигагу до

© К. МАЛАХОВА,
2019

модернізованого єврейства, яке описувалося як «західне» [Orientalism, 2005: р. xvii].

Для єврейських істориків кінця XIX ст. кола Wissenschaft des Judentums (зокрема, Авраама Гейгера і Генріха Греца) виявився прийнятним другим спосіб. Відчуваючи неприязнь до християнської Європи і захоплюючись толерантністю і раціоналізмом арабського світу, а також єврейської сефардської культури, що розвивалася на його тлі, вони, за висловом Джона Ефрона, «прийняли презирливе позначення євреїв як «східних людей» у якості прапора» [Efron, 2004: р. 520].

Для розуміння єврейської культури в контексті орієнталізму XIX — XX ст. є суттєвим ще один факт. Процеси модернізації єврейських спільнот у XVIII ст. розпочалися в Німеччині й поступово просувалися на Схід. Істотною рисою модернізації єврейського соціуму став поділ на європеїзованих, модернізованих євреїв, що мешкали в Німеччині, та традиційних євреїв Східної Європи. З точки зору традиційного єврейського суспільства, просвітницька Європа породжувала безбожників; з погляду «просвітників», на Сході жили неосвічені євреї, далекі від цивілізації та світла розуму. Поступово на Заході склався стереотип «Ostjude» — злиденного, брудного і дикого єврея; цей стереотип відбивався в широкому спектрі уявлень про традиційне єврейство Російської імперії та Австро-Угорщини.

Яку ж роль в позиціонуванні євреїв стосовно «Сходу» відіграє внутрішній розкол на модернізоване та традиційне суспільство? Видатний дослідник єврейської думки Нового часу Пол Мендес-Флор продемонстрував, що негативний образ євреїв як «східного народу» — істотна складова антисемітської риторики кінця XIX ст. — модернізовані євреї переносили на Ostjude: мовляв, безнадійно далекими від європейської раціональності є саме східні євреї, тоді як ми, євреї Заходу, є справжніми європейцями. Чинником ненависті до Ostjude був страх, що навколишнє суспільство сприйматиме цивілізованих євреїв як єдине ціле з їхніми «невиправними» польськими братами.

Схоже, такий поділ був неодмінною складовою будь-якої єврейської стратегії орієнталізму, незалежно від позиції стосовно Сходу. Так, для Г. Греца, який вважав німецьке цивілізоване єврейство «східним» в ідеалізованому сенсі, «східні євреї» втілювали все найгірше, що можна отримати від християнської Європи, від Заходу.

Таким чином на зламі XIX–XX ст. в колі єврейських європеїзованих інтелектуалів Німеччини інтерес до Сходу знаходить вияв у пошуках нової єврейської ідентичності й передбачає як одну зі стратегій осмислення власної культури як східної; при цьому розкол у самому єврействі на «східне» і «західне» значно ускладнює картину.

У 1978 році, з публікацією праці Едварда Саїда «Орієнталізм», дослідження західних концепцій сходу набули нового методологічного і, сказати б, ідеологічного підґрунтя. Попри всю проблематичність основної ідеї Саїда

та джерельної бази цієї праці, явище «орієнталізму» в його розумінні відкриває нову перспективу різних аспектів європейського ставлення до Сходу, зокрема на зламі XIX–XX сторіч. Цікавим інтелектуальним експериментом є застосування його концепції до інтелектуальної історії єврейських спільнот в Європі — спільнот, чия ідентичність побудована на пам'яті про «Святу Землю» на Сході, проте єдиною реальною батьківщиною їх є християнська Європа.

У даному нарисі ми розглянемо в контексті орієнталізму одну з найбільш значних подій єврейського інтелектуального життя початку XX ст. — відкриття для широкої аудиторії хасидизму, єврейського містичного руху, що виник на території України в середині XVIII ст. Це відкриття пов'язане з іменем видатного єврейсько-німецького філософа Мартина Бубера.

У європейській філософії М. Бубер відомий передусім своїм внеском у розвиток філософії діалогу, зробленим у невеликому трактаті «Я і Ти» (1923). Проте над хасидською спадщиною Мартин Бубер працював все життя — від перших антологій хасидських історій і переказів «Історії рабі Нахмана з Брацлава» (1906) та «Легенди про Бааль Шема» (1908) аж до останніх своїх книжок «Хасидизм і сучасна людина» (1958) та «Походження і смисл хасидизму» (1960). Змінюване впродовж цього часу сприйняття хасидизму супроводжує практично всі етапи розвитку філософської думки Бубера. Мірою трансформації філософських концепцій автора хасидизм у його викладі збагачувався новими акцентами.

Звернення Мартина Бубера до хасидизму має чимало важливих суспільних, політичних та філософських контекстів. Сіоністська діяльність Бубера та проект оновлення єврейства, його літературний доробок і студії з фольклористики, а також неокантіанство і філософія діалогу — ось лише невелике коло істотних для розуміння буберівського хасидизму контекстів, на сьогодні детально вивчених дослідниками. Однак серед досліджень творчого доробку Бубера не надто багато спроб розглянути його творчість у контексті орієнталістської парадигми. Найбільш значною роботою з цього питання є розділ «Хасидизм як орієнтальний міф» у монографії видатного дослідника єврейської думки XX сторіччя Пола Мендес-Флора «Розділені пристрасті: єврейські інтелектуали і досвід Модерну» [Mendes-Flohr, 1991]. Поданий там докладний культурно-біографічний аналіз присвячений «східним» сюжетам, пов'язаним зі зверненням Бубера до хасидської спадщини, а також реакції європейських інтелектуалів на перші буберівські збірки хасидських переказів (показовою є назва першої рецензії на «Історії рабі Нахмана» — «Ex Oriente Lux»).

Розглянемо відкриття Бубером хасидизму як орієнталістський проект. За типологією Кальмара і Пенслара, у ньому поєднані другий і третій типи реакції на орієнталізм — ідеалізація і романтизація Сходу й самих себе як його представників та позначення традиційних євреїв як «східних». Особливу увагу приділимо реабілітації в рамках цього проекту «східного єврея» в очах

європейських інтелектуалів, а також механізм виправдання хасидизму перед лицем критики просвітників та історичної науки кінця XIX ст. Зазначена мета дослідження вимагає обмежитися розглядом раннього періоду роботи Бубера з хасидського спадщиною — до видання трактату «Я і Ти» 1923 року. У зрілий період його творчості сприйняття хасидизму як «релігії Сходу» поступається місцем універсальному, власне філософському його прочитанню. У центрі нашої уваги перебуватимуть чотири тексти: збірка «Історії рабі Нахмана з Брацлава» (1906) і «Легенди про Бааль Шема» (1908), нарис «Мій шлях до хасидизму» (1918), а також есей «Дух Сходу та юдаїзм» (лекція 1912 року, публ. 1916-го).

Перші враження від хасидизму: стереотип Ostjude і просвітницька критика

Звернення філософа до хасидської спадщини має біографічні витоки. Мартин Бубер народився у Відні 1878 року і провів дитинство у Львові. В 1880—1890-х роках, гостюючи в маєтку діда під Чернівцями, а згодом в іншому маєтку поблизу Чорткова, він подеколи відвідував хасидські двори ружинського напрямку в Садагорі та Чорткові. Ці зустрічі справили на нього глибоке враження, Принаймні, так він сам осмислює їх роль у 1918 році, зокрема в есеї «Мій шлях до хасидизму»:

«У дитинстві (в дуже ранньому віці я переїхав з Відня, де народився, в Галичину, і ріс там у бабки і діда) щоліта я гостював у маєтку в Буковині. Тоді батько час від часу брав мене з собою в сусіднє село Садагору. Садагора — резиденція династії “цадиків” (цадик означає “праведний”, “перевірений”, “досконалий”), тобто хасидських рабинів. “Освічені люди” говорили про них як про “ребе-чудотворців”, переконані, що добре обізнані з цим явищем. Але, як це зазвичай трапляється з “освіченими людьми” в таких матеріях, вони мали дуже поверхове знання. Легендарна велич дідів, поза всяким сумнівом, вже була втрачена онуками, багато з яких намагалися зберегти свою владу за допомогою різного роду шахрайства. Проте всі їхні хитрощі не могли затьмарити вроджене сяйво їхнього чола, не могли зруйнувати вроджену високість їхніх постатей; їхнє невипадкове благородство промовляло ясніше, ніж усі їхні вигадки. Звичайно, в сучасних громадах немає тієї високої віри перших хасидів, тієї полум’яної відданості, яка шанує в “цадику” досконалу людину, що в ній безсмертне знаходить своє смертне втілення. Радше нинішні хасиди звертаються до цадика в першу чергу як до посередника, за заступництва якого вони сподіваються задовольнити свої потреби. Однак безвідносно до їхніх низьких бажань, трепет глибокого благоговіння охоплює їх знову і знову, коли ребе стає на мовчазну молитву або тлумачить таємниці Тори в заплутаній промові під час третьої суботньої трапези. Навіть у цих вироджених хасидах все ще продовжує полум’янити, на невідомому підґрунті їхніх душ, слово рабі Еліезера про те, що світ створений заради праведника (цадика) (ВТ Йома, 38б)» [Buber, 1958: р. 51—52].

Відзначимо з-поміж цих дитячих вражень два: амбівалентний образ хасидського цадика-чудотворця, що впав у шахрайство, проте все ще сповнений невідомою величию, а також враження від «трепету глибокого благоговіння» хасидів перед своїм цадиком:

*«Палац ребе, в його показній пишноті, відитовхнув мене. Хасидська мо-
леньня, з її екзальтованими молільниками, здалася мені дивною. Проте коли я
побачив ребе, як він ішов крізь натовп тих, хто очікував на нього, я відчув: “Лідер”.
Коли я побачив хасидів, що танцювали з сувоєм Тори, я зрозумів: “Спільнота”»*
[Buber, 1958: p. 53].

Утім, «брудне село Садагора» і «темний натовп хасидів» справили на юнака переважно гнітюче враження. Аналізуючи його, Бубер пише про свої наступні відвідини хасидської спільноти, у Чорткові:

*«Цього разу я не отримав нічого. Принаймні, мої враження від цього візи-
ту більш бліді та побіжні. /.../. Інтелектуалізм зробив хасидів чужими для
мене; він вкрав у мене моє наївне ототожнення з їхнім життям. Моє мислен-
ня, здавалося мені, робить мене далеким від їхнього світу. Зізнаюся, я ставив-
ся до хасидизму, по суті, не інакше, ніж Грець: я дивився на нього згори вниз із
висот раціональної людини»* [Buber, 1958: p. 53].

Цей фрагмент есея «Мій шлях до хасидизму» детально розкриває кон-
тексти, в яких формувалося ставлення Бубера до хасидизму.

«Освічені люди» — тут, мабуть, коло родини Бубера, належної до вчено-
го просвітницького середовища; свого діда, Шломо Бубера, дослідника тал-
мудичної літератури, Бубер називає «останнім *маскілом*», тобто просвітни-
ком. Дитячі враження Бубера про хасидську спільноту формуються на тлі
зневажливого ставлення таких «освічених людей» до цадиків як до «чудо-
творців». Істотно, що перше враження вочевидь відповідає цьому ставлен-
ню — «темний натовп хасидів», «екзальтовані молільники», «показна пиш-
нота» палацу ребе відповідають характеристикам цадиків як «шахраїв». Проте
Бубер вбачає в них також «вроджену високість» і «невипадкове благород-
ство», а в хасидах — полум'яний «трепет глибокого благоговіння»; цадик,
попри все, є справжнім Лідером, а хасиди — Спільнотою з великою літери.
Текст описує це «вроджене саяво» як збережене від дідів («легендарна велич
дідів», яка «в цих вироджених хасидах все ще продовжує полум'яніти»).
Проте залишається питанням, чи мав Бубер в дитинстві уявлення про «ве-
лич дідів», чи, може, ця трактовка належить уже дорослому авторові — який,
власне, транслював в європейську культуру (а почасти і конструював) міф
про легендарну велич перших поколінь хасидів.

Так чи інакше, Бубер згадує своє дитяче «наївне ототожнення» з хаси-
дизмом, яке згодом змінилося на зверхнє ставлення до нього як типове для
просвітників; і асоціюється автором з позицією Греца.

Все це вказує на дві тенденції, що визначали погляди на хасидизм єврей-
сько-німецьких інтелектуалів кінця XIX ст. Ці тенденції не лише справили
вплив на сприйняття Бубера — філософ певний час їх цілковито поділяв.

Перша з них — критика хасидизму з боку просвітників: як представників «Галицької Гаскали» середини XIX ст., так і засновників академічної юдаїки кола Wissenschaft des Judentums другої половини сторіччя. Критика зовнішньої утилітарності і «приземленості» масового хасидського руху, в якому цадик-лідер виконує насамперед роль чудотворця, що роздає благословення у відповідь на прохання про вдоволення повсякденних потреб, є однією з головних претензій істориків кола Wissenschaft des Judentums до хасидизму. Шимон Дубнов визначив це явище як «цадикізм», маючи на увазі підміну духовного змісту хасидського вчення необмеженою владою цадика над спільнотою.

Наведемо характерну цитату з Генриха Греца, видатного історика, автора багатотомної праці «Історія євреїв з давніх віків до теперішнього часу» (1853–1875), яка містить розділ про хасидський рух:

«У Польщі виникло нове есейство, схоже за формою на давній культ: з омовіннями та лазнями, білим одягом, чудесними ціленнями та пророцькими видіннями. Як і давній рух, воно виникло з понад-благочестя, проте незабаром обернулося проти того, що його породило ... Здається дивним, що в той час, коли Мендельсон оголосив раціональну думку сутністю юдаїзму і заснував поширений орден освічених людей, — було розгорнуто ще один прапор, прибічники якого оголосили грубе марновірство засадничим принципом юдаїзму і створили орден тих, хто прагне чудес» [Graetz, 1956: vol. 5, p. 374–375].

Описуючи хасидизм як марновірство, сектантство і дикість, Грец не шкодує емоційних риторичних оборотів: «Нова секта, дочка темряви, народилася у північній і навіть сьогодні потай продовжує прямувати своїм прихованим шляхом» [Graetz, 1956: vol. 5, p. 375]. Зауважмо, що Бубер застосовує ту ж саму риторику: «темний натовп хасидів». Його зізнання в тому, що він, нехай несвідомо, поділяв погляди Греца («я ставився до хасидизму, по суті, не інакше, ніж Грец: я дивився на нього згори вниз із висот раціональної людини»), не слід недооцінювати. Тож звернення до хасидизму висуває перед Бубером завдання полеміки з Грецом: слід відповісти на критику хасидизму, сформульовану ним і його колегами наприкінці XIX ст.

Другий контекст вражень Бубера від зустрічі з хасидською громадою і другий виклик, що стоїть перед ним, — це стереотип східноєвропейського єврея (Ostjude). Так у Німеччині називали єврейських мігрантів з країн Східної Європи, які розмовляли на ідиш, зберігаючи традиційний єврейський життєвий устрій і вірування. Термін «Ostjude» набув популярності під час масових міграцій Першої світової війни, проте зневажливі прізвиська на кшталт «євреї в капотах», «шнорери», «поляки» тощо можна було почути впродовж усього XIX ст.

Джек Вертгеймер, автор великого дослідження про Ostjuden, так характеризує ставлення єврейських газет до «східних євреїв»:

«Єврейські газети в Німеччині часто публікували повідомлення про розпад і деградацію, властиві євреям Східної Європи. Згідно з цими статтями, євреї Сходу були відсталими і фанатичними; вони загрузли у марновірстві і відсутності

освіти; більшість з них були нездатні до продуктивної праці. Натомість вони міцно трималися за свої відсталі релігійні та соціальні цінності. Якби вони піддалися модернізації та вестернізації й інтегрувалися у довколишнє суспільство, їх становище швидко виправилося б. Малося на увазі, що самі євреї були, принаймні частково, відповідальні за свої нещастя» [Wertheimer, 1987: p. 148].

Важливою складовою зневаги до східноєвропейських євреїв було презирливе ставлення до Сходу. Позначення Східної Європи (причому переважно українських земель) як «Напів-Азії» (Halbasien) увійшло у вжиток після того, як у 1879 році популярний австрійський письменник єврейського походження Карл-Еміль Францоз видав дорожні нотатки своєї мандрівки до Галичини та Буковини під назвою «З Напів-Азії» (див.: [Францоз, 2010: с. 2]). Про узвичаєне застосування цього терміна до Ostjuden свідчить характерний приклад: впливовий єврейсько-німецький щотижневик «Allgemeine Zeitung des Judentums» закликає своїх читачів більш помірковано ставитися до польських євреїв:

«Для нас польські євреї — уродженці Напів-Азії, навіть ті, хто ніколи не бачив Польщі. Ми ставимося до них, як іспанські євреї колись ставилися до німецьких ... Почасти навіть так, як до нас ставляться антисеміти» [Wertheimer, 1987: p. 144].

Неважко помітити, що образ «східного єврея» в німецькому єврейському суспільстві в загальних рисах укладається в орієнталістський стереотип ставлення до Сходу, описаний Едвардом Саїдом. Ostjuden мислять як людей, які:

- позбавлені цивілізації й дотримуються архаїчного способу життя;
- не володіють цивілізованою мовою: розмовляють на «жаргоні» (ідиш);
- мають інше мислення: їм недоступне світло розуму, його місце посідають екзотичні й таємничі «фанатичні забобони»;
- потребують європеїзації й модернізації, навіть насильної.

Майже всі дослідники відзначають, що одним з мотивів звернення Бубера до хасидизму стала доконечна потреба подолати цей стереотип. До цього спонукала насамперед, суспільна діяльність Бубера в рамках «культурного сіонізму». Формування нації, вважав він, є передовсім завданням культури, а не політики; єврейство ХХ сторіччя на порозі створення власної держави потребує нових засад ідентичності, спільних як для асимільованих, так і для традиційних євреїв. Відтак розкол на «західних» та «східних» всередині одної нації є прикрою недоречністю і архаїзмом. Окрім того, завдання «оновити єврейство» на нових культурних засадах передбачало «реєдукацію» — специфічну освітню програму, яка ознайомила б покоління сучасників з попереднім єврейським літературним надбанням у формах, адекватних сучасності. Складання численних антологій єврейської традиційної літератури — справа, якій Бубер присвятив значну частину життя, — було актуальним для єврейських інтелектуалів того часу: згадаймо «Антологію агади» Х.Н. Бяліка. Але це передбачало, зокрема, реабілітацію єврейської літератури Східної Європи.

Діяльність Бубера 1900-х рр. яскраво про це свідчить: 1902 року Бубер разом з Хаїмом Вейцманом стає співзасновником видавництва «Jüdischer Verlag», одним із завдань якого було подання західній аудиторії позитивного портрету східноєвропейського єврейства. Методологія Е. Саїда дає змогу повніше осмислити цю діяльність. Можна припустити, що тут перед нами той самий процес, який, згідно із Саїдом, є характерним для орієнталізму кінця ХІХ — початку ХХ століття: поява нового погляду на Схід і позитивна переоцінка останнього, що її Саїд слідом за Едгаром Кіне іменує «Східним ренесансом».

Звернімо принагідно увагу на те, що і критика хасидизму з боку *Wissenschaft des Judentums*, і стереотип *Ostjude* мають певне спільне джерело — антихасидські памфлети і антихасидську сатиру просвітників середини ХІХ ст. В описі хасидизму Г. Греца, М. Йост та інші історики кола *Wissenschaft des Judentums* спираються практично повністю на маскільську антихасидську літературу — в першу чергу на класиків Галицької Гаскалі на кшталт Йозефа Перля та й на раніших авторів, що походять з литовських кіл, як-от Ізраель Лебель (що писав і німецькою). Антихасидська риторика просвітників стає і складовим елементом цькування *Ostjuden* наприкінці ХІХ ст. Вертгеймер, між іншим, наводить показовий приклад:

«Один автор з „Allgemeine Zeitung des Judentums“ почав статтю з висловлення жалу щодо того, “як низько євреї були зведені хасидизмом”. Прихильники цього руху призвичаїлися до містики і забобонів, як наркомани до опію. Їхні лідери, “ребе-чудотворці”, піднесені на престол і живуть як деспоти. Ці шарлатани претендують на всезнання і годуються з наївності та примітивних страхів своїх послідовників. Хасидські рабини — це “священики пільми”, які заохочують східних євреїв до “мракобісного і фанатичного існування”» [Wertheimer, 1987: p. 148].

Підіб'ємо підсумки:

— стереотип *Ostjude* відповідає характерному ставленню до Сходу взагалі в рамках орієнталізму;

— одним із його джерел є образ хасида в антихасидській літературі Гаскалі і, як наслідок, в літературі академічної єврейської історії кола *Wissenschaft des Judentums*;

— розглянуте під цим кутом зору, завдання Бубера реабілітувати (а) хасидизм перед лицем критичних закидів Греца та його послідовників і (б) *Ostjuden* перед лицем свого покоління постає як одне єдине завдання перетворення негативного образу «східного єврея» на джерело «світла зі Сходу».

«Історії рабі Нахмана з Брацлава» (1906) та «Легенди про Бааль Шема» (1908)

Про те, що Бубер в ранній період перебував під впливом згаданих стереотипів, свідчать його фрагментарні відгуки про хасидизм у ранніх есеях: наприклад, у «Jüdische Renaissance» 1901 року він називає хасидизм «болісним явищем» (цит. за: [Urban, 2008: p. 104]). Однак з

1904 року Бубер починає свій проект переосмислення хасидизму. Розглянемо під цим кутом зору перші дві великі його праці, присвячені хасидизму: «Історії рабі Нахмана з Брацлава» і «Легенди про Бааль-Шема».

У свої двадцять шість, 1904 року, Бубер, за його визнанням, на п'ять років полишає сіоністську діяльність і занурюється у вивчення хасидської літератури. Істотний контекст цієї роботи — те, що з 1899-го Бубер захоплюється містицизмом, спочатку німецьким, а згодом і східним. Морис Фридман, автор класичної інтелектуальної біографії Бубера «Мартин Бубер. Життя в діалозі» пише:

«Розвиток думки Бубера від ранніх есеїв 1900-х рр. до оформлення його зрілої філософії у 1922-му слід розуміти як поступовий рух від раннього періоду містицизму через проміжний період екзистенціалізму до фінального періоду розвитку діалогічної філософії» [Friedman, 1956: p. 27].

У 1904 році Бубер захищає у Віденському університеті дисертацію «Про історію проблеми індивідуалізації: Микола Кузанський і Яків Бьоме». В цей же час він вивчає індуїзм і буддизм; пізніше до цього долучається інтерес до даосизму. Найвідомішим його твором цього періоду є антологія «Ekstatische Konfessionen» (див.: [Buber, 1984]; англ. переклад: [Ecstatic Confessions, 1996]). Її назву звичайно перекладають як «Екстатичні конфесії», хоча точніше було б сказати «екстатичні сповіді» або «сповіді про екстаз». Це вельми докладна, хоча і дещо сумбурна добірка містичних текстів східних і західних авторів¹.

Ключовою проблемою, що цікавила Бубера в процесі роботи над «Екстатичними сповідями», є взаємини індивідуального Я та зовнішнього світу, з одного боку, і Абсолюту — з іншого: присутність невимовного у внутрішньому досвіді. Екстатичний стан — взаємодія з Безоднею в безпосередньому внутрішньому досвіді — є ключем до раннього буберівського розуміння містицизму. Цікавість до цієї проблематики є фоном ранніх робіт Бубера про хасидизм.

У 1906 році виходить друком перша хасидська антологія, укладена Мартином Бубером, «Історії рабі Нахмана з Брацлава» (див.: [Buber, 1920]; англ. переклад: [Buber, 1956]). Антологія містить два вступні нариси — «Єврейський містицизм» і біографічний есей «Рабі Нахман з Брацлава»², а

¹ Ось неповний перелік його праць: збірка притч Чжуан-Цзи (Reden und Gleichnisse des Tschuang-Tse. Leipzig: Insel-Verlag, 1914) — редагування і передмова; збірка китайських історій про любов і про духів (Chinesischen Geister- und Liebesgeschichten. Frankfurt am Main: Rutten and Loening, 1911); антологія кельтських висловів (Die vier Zweige des Mabinogi. Leipzig: Insel-Verlag, 1914), а також переклад «Калевали» (Kalewala. Munich: Georg Muller, 1914).

² Рабі Нахман з Брацлава (1772-1810) - видатний хасидський автор, глибокий і парадоксальний мислитель, містик, вчитель і казкар. Його спадщину складають два томи проповідей, частково записаних учнями (перша і друга збірки «Лікутей Могаран»), а також ряд інших повчальних трактатів. Поряд з цими творами традиційних для хасидизму жанрів, він є автором кількох сотень притч і кількох десятків казок, записаних учнями (що частково увійшли до збірки «Сіпурей маасійот»).

також низку висловів рабі Нахмана та вільні перекази шести його казок зі збірки «Казкові історії» («Сіпурей маасійот»).

Для нашого розгляду найважливішим у цій збірці є перший вступний нарис, написаний за рік до видання книги, 1905 року, — «Єврейський містицизм». За висловом Боаза Гаса, ця невеличка стаття (зокрема й формулювання, обране для назви) буквально «сконструювала власний суб'єкт»: перші академічні дослідження єврейської містики, в тому числі класична праця Гершома Шолема «Основні течії єврейської містики», в деталях дотримувалися програми, запропонованої Бубером в цьому нарисі (див.: [Huss, s.a.]).

Єврейська містика, пише він, — «чудова квітка стародавнього древа», що живиться перськими, пізньогрецькими і навіть альбігойськими джерелами; вона являє собою один з найвищих проявів екстатичної мудрості. Історична доля євреїв наклала на них глибокий відбиток: «... поневіряння і мучеництво знову і знову вкидали їхні душі у трепет відчаю, з якого час від часу виринала блискавка екстазу». Однак важкі історичні умови та «відчуття того, що їхній біль занадто великий, аби знайти вираження», не дозволяли єврейським містикам відкрито сповідувати свій містичний досвід; його ховали під «запозиченим і наносним». Так, пише Бубер, виникали твори на кшталт «Зогара»: «... серед громіздких спекуляцій знову і знову миготять проблиски безмовних глибин душі». На ранніх етапах кабала була таємним вченням, долею небагатьох; трагедія вигнання з Іспанії надала містичному вченню нового імпульсу, що породив масові месіанські рухи і вчення Іцхака Лурії. Після краху цього вчення, втіленням чого стала скандальна постать Шабтая Цві, саме хасидизмові судилося оновити єврейський містицизм — запропонувати новий погляд на екстатичний досвід, за якого він є сумісним з реальним життям і живе його радістю. Саме в цьому тексті з'являється знаменне формулювання Бубера: «хасидизм — це кабала, що стала етосом» [Buber, 1956: p. 4–10].

Ми бачимо, що першим кроком Бубера на шляху «реабілітації» хасидизму є конструювання самого суб'єкта, всередині якого хасидизм набуває неминущої цінності — єврейського містицизму. Хасидизм взагалі (й конкретно, на цьому етапі — рабі Нахман) постає останнім його автентичним носієм («напевне, останній єврейський містик», — каже про рабі Нахмана Бубер).

Саме побудована Бубером концепція розвитку єврейського містицизму, а головне, ідея про те, що висоти містичного духу породжені глибинами відчаю, — це те, що дало змогу зробити найважливіший хід у виправданні «східного єврейства»:

«І знову Польща виявила свою творчу силу, а найбільше — степові рівнини України. У Польщі існувала потужна єврейська спільнота, яка ще й зміцнилася через чуже, презирливе оточення; тут вперше після іспанського розквіту розгорнула свою життєдіяльність і свої цінності бідна і тендітна, проте незалежна культура. Якщо, таким чином, передумови для духовної діяльності були в цілому дані, все ж містичне вчення могло раптово виникнути тільки на території України. Тут, після козацьких антиєврейських погромів Хмельницького,

панувало відчуття глибокої невпевненості та відчаю, подібне до того, яке відродило наново кабалу після вигнання з Іспанії. Крім того, тутешні євреї — здебільшого сільські жителі, обмежені в знаннях, але щирі у вірі та сильні у своїй мрії про Бога» [Buber, 1956: p. 11].

«Відчуття глибокої невпевненості і відчаю» польських євреїв, їхня «бідність» і «обмеженість в знаннях» у рамках цієї концепції є вже не стигмою, але причиною сплеску саме на цій території останньої хвилі єврейського містицизму, сплеску, який можна порівняти тільки із золотим віком єврейської містики в Іспанії, що породив «Зогар».

Таким чином, у своїй найпершій публікації, присвяченій хасидизму, в 1906 році Бубер вивертає навиворіт стереотип про «східних євреїв», перетворюючи їхній відчай, бідність і брак знань на платформу для останнього перегону єврейського містичного духу.

Паралеллю до даного тексту є аналогічна передмова до наступної збірки — «Легенди про Бааль Шема», яка вийшла друком 1908 року. Як і в разі «Єврейського містицизму», передмову написано за рік до виходу збірки — 1907-го.

Цього разу Бубер репрезентує читачеві дещо інший матеріал — не авторські казки хасидського мислителя, а колекцію хасидських історій та легенд, зібраних з різноманітних джерел — від агіографічних хасидських оповідей різних періодів до записаного Бубером і його колегами фольклорного матеріалу. Ці кілька поетичних сторінок також містять деякі класичні буберівські формулювання, зокрема, тут виникає (здається, вперше) формула «хасидизм як міф про Я і Ти». У цій передмові хасидизм постає як найяскравіший етап розвитку єврейського міфу.

Неважко помітити, що «міф» у цьому тексті займає таке саме місце, яке в попередньому посідав «єврейський містицизм» — місце традиції, спадком якої виявляється хасидизм. Можливо, це зумовлено відмінністю в жанрах, оскільки в даній збірці хасидизм репрезентує жанр історій-*маасіот*, або легенд, як їх називає Бубер.

«Моя оповідь стоїть на ґрунті єврейського міфу, і небеса єврейського міфу простягаються над нею /.../ Євреї — народ, що ніколи не припиняв створювати міф. У стародавні часи виник потік міфотворчої сили, який пролився в хасидизм. Єврейська релігія в усі часи відчувала загрозу цього потоку, однак саме з нього єврейська релігійність черпала життєву силу в усі часи /.../ Історія єврейської релігії — у величезній мірі історія її боротьби з міфом. /.../ Чим довше тривало Вигнання і чим суворішим воно було, тим необхіднішим ставало збереження релігії заради збереження нації і тим сильнішою ставала позиція закону. Міф був змушений тікати. Він втік у кабалу і в народну сагу» [Buber, 2002: p. XI–XII].

Порівняння цієї передмови з передмовою 1905 року демонструє ще одну характерну відмінність. Якщо в «Єврейському містицизмі» кабалістична традиція приховується, йде в підпілля через трагічні умови життя єврейського народу, то в передмові до «Легенд» з'являється мотив «боротьби

юдаїзму з містицизмом/міфом»: опозиція міфу і закону, *галахи*. Це дозволяє об'єднати два цікаві для Бубера жанри: як містична література, так і хасидська історія-легенда виявляються притулком «міфу».

Утім, у цьому тексті, як і в попередньому, втіленням найвищого розвитку міфу — тепер як в образі містики, так і у вигляді легенди — постає хасидизм. І знову це виявляється можливим в «темній» Східній Європі:

«Зненацька, серед сільських євреїв Польщі та Малоросії, виник рух, в якому міф очистив і підняв себе, — хасидизм. У ньому містицизм і сага злилися в єдиний потік. Містицизм став надбанням народу, і в той же час увібрив у себе всю оповідну велич саги. На темному, жалюгідному Сході, серед простих невчених селян зійшло на трон дитя тисячі років» [Buber, 2002: р. xii].

Найважливіша ж відмінність від тексту 1905 року полягає у ролі оповідача. Якщо в «Єврейському містицизмі» оповідач описує традицію перервану, фінальним пунктом якої є герой книги, то в передмові до «Легенд» оповідач сам виявляється джерелом її поновлення:

«Я отримав їх (легенди. — К.М.), та розповів їх наново. Я не переписав їх, подібно до літературного твору; я не обробив їх, як фольклорний матеріал. Я розповів їх наново, як той, хто народився пізніше. Я несу в собі кров і дух тих, хто створив ці легенди, і від моєї крові і духу вони оновилися. Я стою в ланцюжку оповідачів, ланкою серед ланок; я розповідаю знову старі історії, і якщо вони звучать по-новому, — це через те, що нове вже було приховане в них, коли їх розповідали вперше» [Buber, 2002: р. x].

За незвичним способом передання тексту, що став «візитівкою» Бубера, — не перевидання і не переклад, а саме переказ, — стоїть специфічний герменевтичний підхід (про герменевтику Бубера та її зв'язок із сіонізмом див.: [Urban, 2008: р. 16–28]), вироблений автором у рамках програми «культурного сіонізму». Переказуючи тексти своїх антологій наново у спосіб, адекватний сприйняттю сучасників, Бубер підкреслює можливість участі, своєю чергою, і своїх читачів у подальшому «оновленні» тексту. Цей підхід дуже близький до традиційної єврейської герменевтики мідраша, яка розглядає читача як співавтора. Однак ще ближчий він до власне хасидського способу побутування історій про цадиків. Про це Бубер напише в передмові до набагато пізнішої збірки «Хасидські перекази» 1947 року:

«Один з найбільш життєвих аспектів хасидського руху полягає в тому, що хасиди розповідають один одному історії про своїх духовних лідерів, “цадиків” ... Чудо, коли про нього розповідають, набуває нової сили; сила, що діяла колись, перебуває тепер у живому слові, продовжує діяти — діяти від покоління до покоління» [Бубер, 1997: с. 18].

У цьому Бубер з перших слів позначає себе як носія традиції, представлені читачеві, як хасидського оповідача, «ланка поміж ланок» — на відміну від «Єврейського містицизму», де рабі Нахман виявляється «останнім містиком», завершенням традиції. Це свідчить про сформовану Бубером на цей час концепцію хасидизму як джерела оновлення сучасного йому єврейського

народу. У фіналі передмови до «Легенд» автор пише: «Хасидське вчення — декларація відродження. Відродження юдаїзму неможливе, якщо воно не несе в собі елементів хасидизму» [Buber, 2002: р. xii–xiii].

* * *

Два невеликі тексти, передмови до двох перших хасидських антологій, укладених Мартином Бубером, ясно демонструють його стратегію реабілітації «східного єврея».

У передмові до «Історій рабі Нахмана» Бубер конструює рамки традиції, вінцем якої виявляється хасидизм, — традиції єврейського містицизму. Істотним елементом цієї традиції виявляється залежність містичного досвіду від історичних катастроф і породженого ними «почуття невпевненості та відчаю». У цьому контексті «темність» і «злиденність» східноєвропейських євреїв обертається на чинник, що спровокував розквіт містичного вчення саме на території України. В передмові до «Легенди про Бааль-Шема» до цієї концепції додається нова ідея — причетність до хасидської традиції постає як умова «відродження» чи «відновлення» юдаїзму, частина загальної програми відновлення єврейства. Так у цих ранніх творах Бубера знаходить вияв стратегія ототожнення себе з переосмисленим, «виправданим» Сходом.

Аналіз «Історій рабі Нахмана» та «Легенди про Бааль-Шема» показав, що завдання перетворити негативний образ «східного єврея» на джерело «світла зі Сходу» у цих творах було частково виконано: Східна Європа постає в них джерелом містичного одкровення і оновлення. Однак наскільки при цьому вона залишається Сходом? Іншими словами, чи мислить Бубер хасидизм як східне вчення?

Наступна частина цього нариса буде присвячена аналізу терміну «Дух Сходу» в есеї Бубера циклу «Промови про юдаїзм» та його зв'язку з хасидизмом — течією, яка представлена в есеї «Дух Сходу та юдаїзм» як найбільш яскраве втілення духу Сходу.

ДЖЕРЕЛА / REFERENCES

- Buber, M. (2012). *I and Thou. The Way Of Man: According to the Teaching of Hasidism*. [In Ukrainian] Kyiv: Duh i Litera. [= Бубер 2012]
- Franzoz, K.E. (2010). *Ucrainica. Culturological Essays*. [In Ukrainian] Chernivtsi: Knyhy-XXI. [= Француз 2010]
- Buber, M. (1995). *Two Types of Faith*. [In Russian] Moscow: Respublica. [= Бубер 1995]
- Buber, M. (2008). *The Way Of Man: According to the Teaching of Hasidism*. [In Russian] In: M. Buber, *Tales of the Hasidim: The Early Masters* (pp. 357-372). [In Russian] Moscow: Mosty Kultury; Jerusalem: Makhanaim. [= Бубер 2008]
- Buber, M. (2008). *Tales of the Hasidim: The Early Masters*. [In Russian] Moscow: Mosty Kultury; Jerusalem: Makhanaim. [= Бубер 2008]
- Buber, M. (2009). *Tales of the Hasidim: The Later Masters*. [In Russian] Moscow: Mosty Kultury; Jerusalem: Makhanaim. [= Бубер 2009]
- Buber, M. (1997) *Tales of the Hasidim*. [In Russian] Moscow: Respublica. [= Бубер 1997]

- Said, E.W. (2006). *Orientalism: Western Conceptions of the Orient*. [In Russian] S.l.: Russkii Mir. [= Саид 2006].
- Sokuler, Z. (2008). *Hermann Cohen and the Philosophy of Dialogue*. [In Russian] Moscow: Progress-Traditsia. [= Сокулер 2008]
- Buber, M. (1918). *Mein Weg zum Chassidismus*. Frankfurt am Main: Rutten and Loening.
- Buber, M. (1920). *Drei Reden über das Judentum*. Frankfurt am Main: Rutten and Loening.
- Buber, M. (1920). *Die Geschichten des Rabbi Nachman*. Leipzig: Oskar Brandstetter.
- Buber, M. (1948). *Hasidism*. New York: Philosophical Library.
- Buber, M. (1956). *The Tales of Rabbi Nachman* (transl. by M. Friedman). New York: Indiana University Press.
- Buber, M. (1958). *Hasidism and Modern Man*. New York: Horizon Press.
- Buber, M. (1958). My way to Hasidism. In: M. Buber, *Hasidism and Modern Man* (pp. 45-70). New York: Horizon Press.
- Buber, M. (1960). *The Way of Man According To The Teachings of Hasidism*. Wallingfort: Pendle Hill Publications.
- Buber, M. (1984). *Ekstatische Konfessionen. Gesammelt*. Heidelberg: Lambert Schneider.
- Buber, M. (1996). The Spirit of the Orient and Judaism. In: M. Buber, *On Judaism*. (pp. 56-77). New York: Schocken Books.
- Buber, M. (2002). *The Legend of Baal-Shem. Translated from the German by M. Friedman*. London, New York: Routledge.
- Buber, M. (2002). The Life of the Hasidim. In: M. Buber, *The Legend of Baal-Shem. Translated from the German by M. Friedman* (pp. 3-37). London, New York: Routledge.
- Ecstatic Confessions. The Heart of Mysticism. Collected by Martin Buber* (1996) (ed. by P. Mendes-Flohr, transl. by E. Cameron). S.l.: Syracuse University Press.
- Efron, J. (2004). From Mitteleuropa to the Middle East: Orientalism through a Jewish Lens. *The Jewish Quarterly Review*, 94 (3), 490-520.
- Friedman, M. (1956). *Martin Buber. The Life of Dialogue*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Friedman, M. (1991). *Encounter on the Narrow Ridge: A Life of Martin Buber*. New York: Paragon House.
- Graetz, H. (1956). *History of the Jews* (Vol. 5). Philadelphia: The Jewish Publication Society of America.
- Hollander, D. (2006). Buber, Cohen, Rosenzweig and the Politics of Cultural Affirmation. *Jewish Studies Quarterly*, 13, 87-103.
- Huss, B. (s.a.). *Martin Buber's Introduction to The Tales of Rabbi Nachman and the Early 20th Century Construction of Jewish Mysticism*. Retrieved from: <http://hsf.bgu.ac.il/cjt/files/electures/Buber2.htm>
- Mendes-Flohr, P. (1991). *Divided passions: Jewish intellectuals and the experience of Modernity*. Detroit: Wayne State University Press.
- Orientalism and the Jews* (2005). Waltham: Brandeis University Press.
- Rotenstreich, N. (2009). *Immediacy and Its Limits. A Study in Martin Buber's Thought* (2009). S.l.: Harwood Academic Publishers.
- Urban, M. (2008). *Aesthetics of Renewal. Martin Buber's Early Representation of Hasidism as Kulturkritik*. Chicago, London: University of Chicago Press.
- Wertheimer, J. (1987). *Unwelcome strangers. East European Jews in Imperial Germany*. New York: Oxford University Press.

Одержано / Received 15.11.2019

Катерина Малахова

**ХАСИДИЗМ У РАННІХ ПРАЦЯХ МАРТИНА БУБЕРА:
OSTJUDEN ЧИ «СВІТЛО ЗІ СХОДУ»?**

Статтю присвячено розгляду містичного вчення хасидизму в ранній творчості Мартина Бубера (до видання «Я і Ти» 1923 року) в контексті концепції орієнталізму Е. Саїда. Аналіз ґрунтується на зверненні М. Бубера до хасидських джерел у 1900–1910-х роках (зокрема, у його перших двох збірках «Раббі Нахман Брацлавський» та «Легенда про Бааль-Шема»). Два чинники дають підстави досліджувати хасидизм у ранніх творах Бубера в контексті орієнталізму: захоплення європейських єврейських інтелектуалів Сходом за доби fin de siècle, а також наявний в модернізованому єврейському суспільстві негативний стереотип традиційного східноєвропейського єврея (Ostjude, «східний єврей»). У статті показано, що цей стереотип тісно пов'язаний з критикою хасидизму з боку представників єврейського Просвітництва — Гаскали. Поворот Бубера до хасидизму, що відбувся в середині 1900-х років, був пов'язаний з його інтересом до східного містицизму та його соціальною діяльністю в рамках «культурного сіонізму». Подолання стереотипу «Ostjude» виявилось важливою частиною культурної програми Бубера. Бубер реконструює єврейський містицизм як цілісний феномен, предмет академічного дослідження. На думку Бубера, найяскравішим проявом цього феномену є східноєвропейський містичний рух хасидизму. Саме з Ostjuden пов'язане джерело мудрості хасидів, що в нарисах циклу «йудаїзму» постає як справжнє «світло зі Сходу».

Ключові слова: хасидизм, орієнталізм, М. Бубер, Гаскала, Ostjuden

Kateryna Malakhova

**HASIDISM IN THE EARLY WORKS OF MARTIN BUBER:
OSTJUDEN OR “LIGHT FROM THE ORIENT”?**

The article analyses mystical teaching of Hasidism in the early works of Martin Buber (before publication of “I and Thou” in 1923) in the context of the concept of Orientalism by E. Said. Analysis is based on the M. Buber’s appeal to Hasidic sources in the 1900s-1910s (in particular, in his first two collections, “Rabbi Nachman of Bratslav” and “The Legend of Baal Shem”). Two factors allow examining Hasidism in the early Buber’s writings in the context of Orientalism: a growing interest in the Orient in the circles of European Jewish intellectuals during late 19th cent, as well as the negative stereotype of traditional East European Jew (Ostjuden, “an Eastern Jew”) present in the modernized Jewish society. The article demonstrates that this stereotype is closely related to the criticism of Hasidism by representatives of the Jewish Enlightenment (Haskalah). The Buber’s turn towards Hasidism took place in mid-1900s. It was connected with Buber’s interest in Oriental mysticism, and with his social activities as “cultural Zionist”. Overcoming the “Ostjude” stereotype turned out to be an essential part of Buber’s cultural program. Buber reconstructs Jewish mysticism as an integral phenomenon, the subject of academic study. According to Buber, the most striking manifestation of this phenomenon is the Eastern-European mystical movement of Hasidism. It is from Ostjuden that the source of Hasidic wisdom is linked, which in the essays of the cycle of “Judaism” is a true “light from the East.”

Keywords: Hasidism, Orientalism, M. Buber, Haskalah, Ostjuden

Малахова, Катерина — кандидат філософських наук, молодший науковий співробітник Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України, старший викладач Магістерської програми з юдаїки НАУКМА.

Malakhova, Kateryna — candidate of sciences in philosophy, jr. research fellow, H.S. Skovoroda Institute of Philosophy, NAS of Ukraine, Master in Jewish Studies Program (senior lecturer), National University of “Kyiv-Mohyla Academy”.
