

И.В. Туров

К ВОПРОСУ ОБ УЧЕНИИ ХАСИДОВ О МИССИИ ПРАВЕДНИКА (Проповеди р. Авраама Малаха из Фастова)

ВВЕДЕНИЕ

РАББИ Авраам Малах (1740–1776) является одним из наиболее загадочных и малоизученных вероучителей времен раннего хасидизма. Будучи сыном одного из авторитетных лидеров нового религиозного движения (Дов Бера из Межирича), он, в отличие от учеников отца, никогда не выступал с публичными проповедями, не принимал паломников, не посещал синагогальные службы и вообще был далек от какой бы то ни было общественной деятельности. Р. Авраам вел уединенный образ жизни аскета-подвижника, отрицавшего все мирское во имя созерцания мира горнего. Умер он, не достигнув возраста 36 лет. Похоронен в Фастове. Собрание его поучений под названием «Хесед ле Аврагам» («Милость Авраама») было впервые опубликовано в Черновцах в 1851 г. Хасидские предания повествуют о том, что ученики Бешта относились к Аврааму Малаху с величайшим почтением¹, но исследователи высказывали сомнения относительно того, можно ли считать его последователем нового религиозного движения. Ш. Дубнов писал о нем: «Автору («Хесед ле Аврагам») представлялось, что он превосходит новый хасидизм, что он поднялся до вершин знаний каббалы и созерцает тайны мироздания»². Согласно А.Ш. Городецкому, Авраам Малах шел путем, отличным от того, которому следовали Бешт и Магид из Межирича. В то время как последние целиком отвергли аскетизм и поощряли дозволенные законом наслаждения, р. Авраам безмерно усердствовал в изнурении плоти³. А. Рубенштейн в своем комментарии к собранию преданий о жизни Бешта отмечал: «Р. Авраам был каббалистом-приверженцем экстремального аскетизма, далеким от страстей мира сего, что не соответствует пути бештовского хасидизма... Причисление его к лагерю последователей хасидизма представляется сомнительным»⁴. По мнению И. Альфаси, Авраам Малах вернулся к традиции мисти-

ков-подвижников, которая господствовала в обществе до появления учения Бешта. В пользу этого говорят как сведения о его образе жизни, так и то обстоятельство, что в своих поучениях он не опирался на труды классиков-основоположников хасидизма⁵.

Сомнения относительно того, следует ли относить р. Авраама к числу учителей нового хасидизма, представляются вполне обоснованными. Он жил во времена, когда это движение еще только зарождалось. В обществе, в том числе и в хасидских кругах, большим влиянием пользовались аскетические воззрения каббалистов-отшельников, следующих устоявшейся традиции восточноевропейской еврейской мистики. Не было бы ничего удивительного, если бы сын Магида из Межирича предпочел воззрениям отца и его друзей более авторитетное для своего поколения учение. Но анализ высказываний р. Авраама позволяет оспорить данную точку зрения. В настоящей статье предлагается гипотеза, подтверждающая правомерность отнесения Авраама Малаха к числу учителей нового хасидизма.

УЧЕНИЕ АВРААМА МАЛАХА О МИССИИ ЦАДИКА

В поучениях р. Авраама многократно подчеркивается, что смысл служения Господу заключается в преумножении ниспосланных свыше благ для мира дольнего, которые он также называет откровением Царства Божьего. Осуществление этой задачи возможно исключительно благодаря посреднической деятельности цадика. «Откровение Царства Божьего в этом мире происходит двумя путями. Временами это происходит “снизу вверх”, благодаря цадикку, который подчинил все 7 своих качеств Господу, и вследствие этого низошли все блага в этот мир. Временами – “сверху вниз”: невзирая на то, что цадикку в служении своем не удалось достичь многого, Господь, да будет Он благословен, милосердно ниспосылает в мир все возможные

блага, и когда таким образом открывается Царство Его, “огонь идет перед ним и сжигает врагов его кругом” (Пс. 96:3), и тогда “рассыпаются все творящие грех” (Пс. 92:10). И тогда возносятся ко Господу, да будет Он благословен, все [падшие] искры. Но невозможно для Шехины спуститься ниже десятой ступени (Сука 5а), ибо всякая ступень не может достигнуть иной, чем ближайшая среди вышестоящих, и если достигнет ее, то перестанет существовать. Поэтому откровение происходит при помощи цадика, который пребывает на ступени *эйн* (самоотрицания), ибо нет там разрушения»⁶. Таким образом, Авраам Малах видит лишь два пути ниспослания в этот мир благ Царства Божьего. Либо цадик достигает уровня, позволяющего ему самому ниспосылать их, либо, если никто из цадиков не достиг надлежащей ступени, это делает Господь в силу безмерного милосердия Своего. В этом случае посредничество цадика также является необходимым, поскольку без его помощи мир не сможет соприкоснуться с высшими сущностями и при этом не раствориться в них. Только праведный человек Божий, благодаря специальной духовной практике, о которой подробно будет сказано далее, способен принять и передать дары мира горнего. Согласно первоначальному замыслу, на весь избранный народ возлагалась обязанность посредничества между Творцом и тварью, но ввиду несовершенства простых людей, не способных достичь надлежащего уровня духовности, эта миссия целиком возлагается на цадиков. «“И отобрал Я левитов из среды сыновей Израиля” (Чис. 3:12). ...Ибо надлежит всем сыновьям Израиля возносить искры, пребывающие на нижних ступенях творения, чтобы тем преисполнился мир постижением божественного, но не достигли они надлежащей ступени. Поэтому цадик, содержащий в себе весь Израиль, нарекается левитом. Ибо он прилепляется ко Господу, да будет Он благословен, и совершает сие деяние и возносит Царство... Потому сказано: “И отобрал Я левитов”, т. е. цадиков»⁷. В данном фрагменте цадик сопоставляется с левитами, жреческой кастой библейских времен, которая удостоилась привилегии храмовой службы, первоначально принадлежавшей всему

народу. Свое служение они осуществляют благодаря тому, что душа цадика включает в себя души всех евреев его поколения. Поэтому, возносясь сами, они поднимают вместе с собой всю общину правоверных. Похожие изречения часто встречаются в произведениях вероучителей раннего хасидизма⁸.

Согласно воззрениям р. Авраама Малаха, не только евреи, но также и прочие народы мира получают блага от высших сил исключительно благодаря посредничеству своих праведников. «Цадик – основа мира, ибо когда он молится, то возносит весь мир. Так же и у народов мира. Есть 70 народов мира против 70 душ дома Иакова, от которых они вкушают блага (букв. «сосут»). У каждого из народов есть множество ступеней, и каждая последующая – ближе к святости. И тот, кто более всего прочего народа приблизился к святости, вознося свои качества к святости, возносит тем самым весь свой народ к святости. Но при этом они достигают лишь одну из святых душ, которою они сосут, одну из 70 душ дома Иакова»⁹.

М. Идель в числе наиболее характерных особенностей вероучения раннего хасидизма называет доктрину, в соответствии с которой цадик является каналом, связывающим мир божественный с миром тварным. Цадик, посредством специальных мистических техник, возносится и сливается с божеством, а затем нисходит и одаривает все вокруг приобретенными свыше благами. Авраам Малах возвращается к рассуждениям о подобном служении праведника в подавляющем большинстве своих поучений. В данном вопросе он последователен более всех прочих лидеров раннего хасидизма. Его отец, Дов Бер из Межирича, будучи одним из самых влиятельных последователей Бешта, хотя и любил порассуждать о посреднической миссии цадика, тем не менее время от времени отмечал, что приход в этот мир Божьих благ зависит от организованных совместных действий всей общины верующих. Характерным примером этого может служить высказывание, поясняющее, почему перед тем, как совершилось великое чудо и воды Красного моря расступились, Господь повелел умолкнуть собравшемуся на берегу народу. “Умолкните”, – сказал

Господь, ибо в этот момент Он должен был изменить природу, обратив море в сушу, а евреи молились и тем самым держались за мир речи, который поддерживает жизнь этого тварного мира. Поэтому невозможно было произвести изменение этого мира. И потому сказал Он им: “Умолкните”. И вознеслись буквы речи, обеспечивающие жизнь этого мира до самого “Ветхого днями” (Божьей воли), а там не видать разделения качеств, там нет моря и суши, но все одинаково, ибо это высшая воля. И лишь потом, когда вернулось море к месту своего постоянного пребывания, воспел народ песню»¹⁰. В данном отрывке описывается популярная в хасидской среде мистическая техника воздействия на божество посредством вознесения букв речи. Благодаря осуществлению ее всем народом одновременно стало возможным чудо спасения от преследования войска фараона. Выдающиеся праведники в происходящем особой роли не играли. В поучениях Авраама Малаха чудеса и вообще любые ниспослания благодати в этот мир, а также вознесение избранного народа на приближенные к Создателю уровни мироздания происходят исключительно при посредничестве цадика. В данном вопросе его позиция близка к воззрениям основоположника хасидизма р. Исраэля Баал Шем Това. Показательными в этом отношении являются следующие высказывания: «Глава поколения способен вознести все речения и повествования людей своего поколения, соединив тем самым материальное и духовное»¹¹ и «Человек называется малым миром. Тот соответствует голове, а тот ногам. Тот, кто называется главой поколения, является глазами общины. И когда глава поколения обращает себя в колесницу для пребывания Шехины, от него простирается она ко всем людям его поколения. Поэтому говорят, что дух творения суть от него»¹².

Примечательно, что Бешт, как и р. Авраам Малах, не относит к числу мистических практик, чудотворно возвышающих души потомков Иакова, публичную проповедь. Свои упования он связывает в первую очередь с исключительными возможностями избранного человека Божия обеспечить всеобщее спасение собственными силами¹³. В то же время сын Магида из Межирича и р. Исраэль Баал Шем

Тов по-разному относились к вопросу об участии праведника в коллективной молитве. Бешт, согласно преданиям, возглавлял собрания молящихся в праздники, и именно благодаря этому не один раз ему удавалось отменить неблагоприятные для евреев решения небесного суда¹⁴. В собрании поучений р. Исраэля «Кетер Шем Тов» отмечается, что восторженная молитва небольшой группы подвижников в синагоге пробуждает экстаз в душах всех прочих присутствующих¹⁵. Что касается р. Авраама, то, согласно хасидским рассказам, он, как правило, не посещал синагогальную службу, а в изложении своего вероучения он не уделяет сколько-нибудь существенного внимания вопросу о важности участия цадика в коллективной молитве.

Продолжая сопоставление воззрений двух выдающихся вероучителей, следует вспомнить отрывок из послания Бешта, повествующий о его беседе с царем 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 сверстники мои достичь моей ступени и уровня моего. Они смогут посредством их (выученных имен) возносить душу подобно мне, они сумеют учиться и будут такими, как я»¹⁶. М. Идель предлагает переводить словосочетание *бней гили* (букв. *сверстники*) как *современники* и полагает, что Бешту были не чужды стремления посредством магической силы святых имен приобщить всех к совершаемым им элитарным духовным практикам¹⁷. Если согласиться с подобной трактовкой, то следует признать и то, что р. Исраэль, в принципе, допускал возможность обретения его духовного уровня и сверхъестественных способностей всеми

единоверцами, хотя царь мессия и запретил ему открыть эту тайну людям.

В поучениях р. Авраама Малаха цадик неизменно выступает в роли посредника между Богом и народом. Это высокое служение праведник осуществляет благодаря своему исключительному духовному совершенству. Нигде в рассуждениях р. Авраама нет и намек на возможность передать такие способности человека Божьего всему поколению магическим путем или же посредством поучений и наставлений. Во введении к своему сочинению р. Авраам говорит о наделении человека той или иной природой в зависимости от его заслуг «в воплощении души или в первом ее воплощении в этом или высшем мире»¹⁸. Такой подход исключает возможность обретения людьми равной ступени служения Создателю, поскольку склонности и способности человека оказываются зависимыми от тайной истории предыдущих воплощений его души. В данном случае позиция р. Авраама близка той, которую проповедовал один из ближайших учеников Бешта р. Яков Йосеф из Полонного. Согласно его воззрениям, человечество подразделяется на людей материи и людей формы. У каждой из этих групп есть свой путь служения. Им должно научиться понимать друг друга и помогать друг другу в осуществлении возложенной на них миссии, но разница между ними, по крайней мере в этом мире, не упразднится¹⁹. Отец р. Авраама, Дов Бер из Межирича, считал, что души людей нисходят в этот мир с разных уровней божественного мира. Каждый из этих уровней подразделяется на множество ступеней. Высшей (из достижимых для человека) является ступень Моисея. Посредством работы над собой всякий человек может подняться до ступени Моисея своего духовного уровня, но не более того²⁰. Соответственно, стать цадиком высшего уровня изначально дано не многим.

Таким образом, на основании вышесказанного следует заключить, что суждения Авраама Малаха о миссии цадика были близки той совокупности концепций, которая сформировалась в кругу основоположников хасидизма. При этом из всего множества предлагаемых идей он отбирал наиболее элитарные. Подобно Бешту, он

был склонен преувеличивать роль индивидуального служения цадика и не считал необходимым открывать простонародью тайный смысл Торы. Подобно своему отцу и р. Якову Йосефу, он даже теоретически не допускал мысли о достижении всей общиной уровня, позволяющего ей осуществлять все те духовные практики, которыми владеет цадик.

В завершении настоящего раздела хотелось бы сказать несколько слов о том фрагменте поучений р. Авраама, на основании которого Ш. Дубнов и А.Ш. Городецкий пришли к выводу о существенном расхождении между поучениями р. Авраама и хасидизмом Бешта. В нем речь идет об известном рассказе из книги пророка Самуила, повествующем о том, как царь Саул помиловал плененного царя амалекийцев, что вызвало страшный гнев пророка. В раввинской и мистической литературе было принято изображать Саула великим праведником, который в силу тех или иных недостатков не был способен исполнить надлежащим образом миссию царя. В частности, Авраам Малах писал о нем: «Есть цадик возвышенный, который не может руководить («легангиг») своим поколением, и поколение не может терпеть его. Ибо он статью своею и уровнем своим превышает всего народа, ибо разумение его столь велико, что поколение не может его терпеть. Он близок высшей мудрости и не может снизойти до низшей ступени, чтобы вознести свое поколение»²¹. Дубнов полагал, что в данном случае автор рассуждает о себе самом. Именно вследствие подобных воззрений Авраам Малах никогда не занимался делами общины и вел уединенную жизнь мистика-подвижника²². Он сознательно отверг путь цадика-лидера, которого придерживались прочие учителя хасидизма. Но внимательное прочтение текста позволяет усомниться в подобных выводах. Отрывку, посвященному деяниям царя Саула, предшествует упомянутое выше рассуждение о борьбе между Мордехаем и Аманом. В нем, в частности, говорится о стремлении Амана вознести Мордехая в высшие сферы, чтобы он растворился в божестве и перестал существовать. «Чтобы он перестал быть собою там, сохрани Господи, и не было бы никого, кто бы мог возглавлять («легангиг») поколение, ибо

вознесся бы он на такую высь, где бы престал он быть собою. Вследствие этого появилась бы возможность того, что пребывающие на нижних ступенях впадут в грех и не будет никого, кто бы мог их привести к исправлению». «Но узнал Мордехай обо всем, что произошло» (Эсф. 4:1). И убеждал он себя от этого Торою и молитвою до тех пор, пока не привел он избавление. Привел он его в ночь, которая суть великое изгнание («галут»). Привел он откровение первопричины, что есть имя великое первопричины самой. Привел его во тьму галута и сокрушил галут»²³. Таким образом, отказ цадика от руководства поколением, даже в том случае, когда это происходит вследствие его восхождения в высшие слои мира горнего, р. Авраам рассматривает как великое бедствие. Важно отметить, что, как следует из данного отрывка, это руководство осуществляется не посредством контактов праведника с общиной, а путем его духовной практики: изучения Торы, молитв, деяний, совершаемых с помощью тайных имен Божьих. Именно благодаря этому Мордехай смог сокрушить силы тьмы и спасти свое поколение. В данном контексте глагол *легангиг* (букв. *руководить*) обращается в специфический термин, обозначающий заботу праведника о народе посредством сокрытых от глаз простого человека мистических деяний. Такое отношение к миссии человека Божьего, как уже отмечалось, было близко воззрениям р. Исраэля Баал Шем Това. Завершая рассуждения о Мордехае, Авраам Малах отмечает, что Моисей «достиг более высокой ступени не так, чтобы стать недоступным («нитбател») и не быть в состоянии руководить («легангиг») поколением, Боже упаси, но таким образом, что он привел поколение на ступень столь высокую, что, даже если сам он будет на еще более высокой, все равно сможет руководить («легангиг») поколением»²⁴. Далее р. Авраам переходит к рассуждениям о царе Сауле. Неспособность последнего руководить («легангиг») поколением он также осуждает. В данном случае сын Магида из Межирича предупреждает праведных об опасности другого рода. Если Мордехаю угрожал полный разрыв со своим поколением, то Саул попал в беду, пытаясь исправить этот мир посредством недопус-

тимой к применению в нынешние времена духовной практики, а именно – вознесения искр света плененных силами зла, исключительно посредством милосердия. «Но воистину это не так. Ибо как необходимо качество милосердие, так же необходимо и качество жестокость. И Создатель повелел быть милосердным в отношении того, что требует милосердия, и жестоким в отношении того, что требует жестокости»²⁵.

Ошибка Саула объясняется тем, что он взошел на ту высокую ступень мироздания, где уже отсутствует качество суда и пребывает одно милосердие в чистом виде. «Взошел он на ступень великую, так что не могло поколение выдерживать его, взошел на ступень милосердия, которое суть наследие без границ»²⁶. Согласно р. Аврааму, ступень, на которую поднялся Саул, была ступенью царя мессии, и действовать так, как он действовал во времена, предшествующие избавлению, недопустимо²⁷. Таким образом, отождествление р. Авраама с праведником, уподобляемым царю Саулу, едва ли представляется оправданным. Данный вывод подтверждает и все последующее содержание сочинения сына Великого Магида, посвященное главным образом изложению пути служения Господу посредством всех основных душевных качеств. Рассмотрению этого материала будет посвящен следующий раздел настоящего исследования.

ДУХОВНАЯ ПРАКТИКА Р. АВРААМА МАЛАХА

Р. Авраам Малах учил, что исходящие из наивысшего первоисточника сущности, конституирующие проявленное божество («сфирот»), представляют собой иерархию обособленных разумов. Такого рода учение бытовало у средневековых мистиков²⁸. Его придерживался близкий к хасидским кругам мистик и философ р. Борух из Косова²⁹, оказавший, судя по всему, заметное влияние на р. Дов Бера из Межирича³⁰. Высшие сфирот р. Авраам называет мыслящими («маскилим»), а низшие 7 сфирот – разумами («схалим») или качествами («миддот»). Ниже мира божественного располагается мир ангельский, являющийся иерархией сущностей, соединяющих в себе разум и комбинацию речений. Они неподвижны, поскольку при

сближении ангелов вышестоящий разум поглощает нижестоящий. То же самое происходит и с духовными элементами, образующими их тела³¹. В отличие от ангелов, цадики способны возноситься в высшие миры, поскольку это вознесение происходит в их микрокосме, т.е. в разумах и комбинациях речений, образующих их души, в то время как тела продолжают пребывать в материальном мире. «Чем более постигают они [цадики] величие Его, тем более любовь воспламеняется в них, также страх и стыд перед Ним возрастают несравненно более, чем прежде. Вследствие этого они возносятся на более высокую ступень во внутренности своей: в разумах своих и в сочетании речений, но не во внешности своей и в сосудах своих, которые суть четыре материальные основы их из мира грубого и телесного, в который они облечены. Четыре основы материи их и тело их, которое из четырех основ этого мира, не исчезают [вследствие мистической практики], и они остаются в тех же четырех основах и том же теле, в котором были до обретения великого постижения»³². Следует отметить, что подобная локализация мистической практики в микрокосме (интериоризация) была одной из характерных черт вероучения раннего хасидизма³³. Странствия цадика в божественном мире, согласно воззрениям р. Авраама, ограничиваются главным образом уровнями, на которых располагаются 7 нижних сфирот. Следующая за ними по возрастающей сфира *Бина* («разумение») остается недостижимой, хотя наиболее выдающиеся праведники приближались к ней и до полного постижения им не доставало лишь малости³⁴. Попытки цадики подняться выше чреватых их полным разрывом с миром дольним, 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 названия³⁵. Согласно Аврааму Малаху, микрокосм представляет собой сочетание постигаемых сущностей мира божества и соответствующих им сущностей, конституирующих душу человека³⁶. 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 экстагической молитвы, либо посредством смирения верующего перед Создателем, т.е. признания 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 7 миддот, а иногда о 6³⁷, опираясь на традиционное представление каббалистов о том, что Малхут олицетворяет страх Божий, господство которого над вышестоящими сфирот является первостепенной задачей духовной практики³⁸. Подчинение миддот цадиком было необходимым условием для осуществления возложенной на него миссии посредничества между Создателем и творением³⁹. 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 7 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. 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»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*⁴¹. Он также говорит о том, что праведник выполняет миссию посредника, обращаясь в *гейолий*, т.е. первичную точку, праматерию, лишённую каких бы то ни было собственных свойств⁴². 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 и 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: “7 раз падет цадик и встанет” (Пр. 24:16). Понимать это следует так: во всех своих 7 качествах (миддот) падет цадик и вновь встанет. Все это ради того, чтобы вознести их»⁴³.

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 преумножение Божьей милости в тварном мире. В пропо-

ведимой 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. «Цадик 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»⁴⁴.

Пламенное самозабвенное оглашение священных текстов ведет к столь важному в хасидском вероучении единению мира речи с миром мысли. «Посредством оглашения слов Торы и молитвы со страхом и любовью, в пламенном экстазе происходит откровение мысли в речи. Вследствие этого они возносятся»⁴⁵. Вознесение становится возможным благодаря структурному сходству между речью и мыслью. «Точно так же, как существуют комбинации («церуфим») [букв]⁴⁶ в материальной речи, существуют комбинации в мысли. Во всякой из миддот есть комбинации. И хотя мудрость и разумение (Хохма и Бина) превыше миддот и комбинации эти к ним не относятся, во всяком случае есть там комбинации тонкие и сияющие, которых разуму постичь не дано»⁴⁷. Согласно воззрениям р. Авраама, мир миддот и всех возможных связанных с ними комбинаций порождается семью нижними сфирот⁴⁸. Вышестоящие сущности, конституирующие мир божественного разума, пребывают в совершенном единстве, не позволяющем вычленивать посредством суждения или интеллектуального созерцания какие-либо составляющие комбинации. Тем не менее на уровне, недоступном разуму, данные комбинации присутствуют. Существование взаимосвязанных сущностей на всех ступенях мироздания позволяет посредством вознесения миддот в молитвенном экстазе достичь в конечном счете их непостижимых первоисточников, пребывающих в божественной мудрости. 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 7 святых качеств (миддот). Цадик посредством смирения всех миддот перед Господом возносит к Нему все те миддот, которые пребывают на нижайших ступенях мироздания»⁴⁹.

Помимо обретения творением благодати Божьей вследствие деяний праведного, в поучениях р. Авраама, как уже отмечалось выше, речь шла также о ниспослании людям даров небесных незаслуженно, благодаря высшему милосердию. Но и в этом случае он подчеркивал, что посредником при передаче этих благ выступает цадик, смиривший свои миддот⁵⁰.

Нетрудно заметить, что указанные выше суждения Авраама Малаха соответствуют основным положениям вероучения хасидов. Напомним в качестве примера некоторые из основных положений учения его отца Дов Бера Магида 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 человека⁵¹. Моисей удостоился столь высокого призвания в силу того, что он был скромнее всех прочих людей⁵². Обожения удостоится тот из людей, кто будет в глазах своих как бы вовсе не существующим⁵³. 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 Богом⁵⁴. В данном случае подвижник

поначалу любит свои душевными качествами и не спешит отречься от них, как постоянно советует р. Авраам Малах. Магид уверял своих последователей, что обожение может быть достигнуто путем обретения совершенства какого-либо из своих духовных качеств (миддот). Авраам добился успеха благодаря своему милосердию, Исаак – справедливости и т.д.⁵⁵ 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.

Во многом схожи воззрения р. Авраама и р. Дов Бера на экстатическую молитву. Магид призывал верующих все свои силы влагать в буквы произносимых священных текстов. Благодаря этому их души достигнут наивысших ступеней мира горнего⁵⁶. При этом каждая из произносимых букв является чертогом, в котором совершается суд над человеком. Если он будет признан недостойным, то его низвергнут посредством ниспослания мыслей, отвлекающих его от надлежащей сосредоточенности⁵⁷. Таким образом, самоотречение, аналогичное тому, которое, согласно р. Аврааму, формулируется как покорение миддот, является обязательной препосылкой осуществления медитативной молитвы. В то же время, в отличие от своего сына, р. Дов Бер считал возможным преодолеть это препятствие путем размышления о первоисточнике отвлекающих мыслей. Если человека соблазняют женской красотой, ему должно вспомнить о высшем источнике красоты, наслаждение от созерцания которого превосходит все то, что мог бы предложить ему мир дольний. Если в него вселился недостойный страх перед сотворенным, то следует преисполниться страха Божьего и осознать, что выглядеть недостойным в глазах Создателя – это то единственное, чего следует бояться. Благодаря такого рода деяниям разума недостойные мысли возносятся к своему первоисточнику и освящаются⁵⁸.

Наряду с молитвой, в качестве практики, обеспечивающей восхождение души в мир горний, Магид из Межирича рекомендовал интеллектуальное созерцание. Непрестанное сосредоточение на по-

мыслях о божественной плероме позволяет человеку, преодолевая ступень за ступенью, вознестись к первоисточнику всего сущего. Р. Авраам, как уже отмечалось, отвергал путь чистого интеллектуального созерцания, опасаясь полного поглощения низшего разума высшим, что, в свою очередь, сделает невозможным возвращение подвижника в мир дольний.

На основании вышесказанного можно заключить, что расхождения между учениями Авраама Малаха и школы р. Дов Бера были не столько принципиальными, сколько системными. Духовная практика, рекомендуемая р. Авраамом, содержалась в учении его отца как частный случай. Магид из Межирича стремился предложить верующим широкий путь, предполагающий 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 не смущало. Авраам Малах, напротив, создавал стройное, последовательное учение. Покорение миддот было его незыблемой основой. Баланс между интеллектуальной и эмоциональной составляющей служения был установлен раз и навсегда. Посредничество между Создателем и творением возлагалось исключительно на цадика – человека, подчинившего свои склонности воле Господа. Не лишне в данном контексте вспомнить о том, что Авраам Малах обучал тайнам Торы основоположника ХаБаДа р. Шнеура Залмана из Ляд⁵⁹. Последний, как известно, прославился

стройностью и последовательностью своего учения, в отличие от прочих лидеров раннего хасидизма. Правда, основой доктрины р. Шнеура Залмана было интеллектуальное созерцание, но в общеметодологическом отношении он был достойным учеником своего учителя.

В завершение хотелось бы сказать несколько слов об особом образе жизни Авраама Малаха, столь отличном от того, который вели прочие лидеры раннего хасидизма. Избранная им духовная практика, в соответствии с которой первоосновой и основным инструментом мистического воздействия на мир являлось полное отречение от собственных душевных качеств, ощущение себя абсолютным нулем, требовала максимального отдаления от мирской суеты. Но цели такого отдаления были классически хасидскими – низведение в мир дольний потока Божьих милостей и вознесение душ верующих к их первоисточнику посредством деяний цадика. При этом Авраам Малах не уделял существенного внимания таким традиционным целям мистиков старой закалки, как умерщвление плоти во спасение души или сосредоточение всех своих усилий на восстановлении гармонии в божественной плероме. Р. Авраам жил во времена, когда хасидизм лишь начинал превращаться в массовое движение, когда, по словам Гершома Шолема, он «вызвал к жизни такое обилие самобытных религиозных типов, что, насколько мы можем судить, оно превзошло в своем богатстве даже жатву классического периода Цфата»⁶⁰. Учитывая все это, Авраама Малаха правильнее будет признать одним из наиболее своеобразных учителей раннего хасидизма, пути служения которого в качестве образца для подражания не получили заметного распространения, а не человеком, который отверг воззрения последователей Бешта и остался верен идеалам традиционного восточноевропейского аскетизма.

¹ Horodetsky S. Ha-hasidut ve-ha-hasidim. Berlin, 1922. T. 2. С. 56. Alfasi I. Entsiklopedia la-hasidut. Ishim. Jerusalem, 1986. С. 32. Assaf D. Derekh ha-malkhut: R. Israel mi Ruzhin. Jerusalem, 2001. С. 51. Прим. 6.

² Dubnov S. Toldot ha-hasidut. Tel-Aviv, 1960. С. 214.

³ Horodetsky S. Ha-hasidut ve-ha-hasidim. С. 53.

⁴ Shivhey ha-Besht. Magad Avraham Rubinshteyn. Jerusalem, 1991. С. 139. Прим. 1.

⁵ Alfasi I. Entsiklopedia la-hasidut. С. 33–34.

⁶ Там же. С. 29, 40.

⁷ Там же. С. 71.

⁸ См. об этом Green A. The Zaddiq as Axis Mundi in Later Judaism // Jewish Spirituality. New-York, 1987. С. 127–157. Idel M. Hasidism, Between Ecstasy and Magic. New York, 1995. С. 189–209. Etkes I. Hasidut breshita. Tel-Aviv, 1991. С. 74–75. DRESNER S. The Zaddik. New York, 1960. С. 113–141. Rapoport-Albert A. God and the Zaddik as the Two Focal Points of Hasidic Worship. С. 305–311. Weiss J. Mehqarim ha-hasidut Braslav. С. 104–106. Etkes I. Ha-Zadik : zikat gomlin beyn dfus hevrat le-meshna reayonit. С. 293–297. Tishby I., DAN J. Torat ha-hasidut ve-sifruta. С. 781–782. Nigal G. Mehkarim be-hasidut. Т. 1. С. 36–40. и др.

⁹ Hesed le-Avraham. С. 87.

¹⁰ Dov Ber mi-Mezhircz. Magid dvarav le-Yaaqov [Korets, 1784] / ed. R Schats-Uffenheimer. Jerusalem, 1976. С. 192.

¹¹ Keter shem tov. Bruklin, 1987. С. 3а.

¹² Yakov Yosef mi-Polonnoe. Toldot Yakov Yosef. Korzetz, 1780. С. 88b

¹³ См. об этом: Etkes I. Ha-Zadik : Zikat gomlin beyn dfus hevrat le-meshna reayonit // Be-Maagal-ey hasidim. Jerusalem, 2000. С. 290–292. О проповеди Бештом своего учения лишь ограниченному кругу посвященных см.: Heschel A. The Circle of the Baal Shem Tov: Studies in Hasidism. Chicago, 1985. Etkes I. Hasidut breshita. Tel-Aviv, 1991. С. 49–57. Etkes I. Baal Shem. Ha-Besht- Magiya, Mistika, Gangaga. С. 178–216. Rapoport-Albert A. Hasidism after 1772: Structural Continuity and Change // Hassidism reappraised. London, Portland, Oregon, 1997. С. 80–94.

¹⁴ Etkes I. Baal Shem. Ha-Besht- Magiya, Mistika, Gangaga. С. 115–117. Etkes I. Hasidut breshita. С. 34.

¹⁵ Keter shem tov. С. 106а.

¹⁶ Sefer Shivhey ga- Besht // Magadurat B. Minz. Tel-Aviv, 1961. С. 168.

¹⁷ Idel M. Messianic Mystics. New Haven and London, 1998. С. 213–221.

¹⁸ Hesed le-Avraham. С. 16.

¹⁹ Dresner S. The Zaddik. New York, 1960. С. 113–141. Rapoport-Albert A. God and the Zaddik as the Two Focal Points of Hasidic Worship. С. 305–311. Weiss J. Mehqarim ha-hasidut Braslav. С. 104–106. Etkes I. Ha-Zadik: zikat gomlin beyn dfus hevrat le-meshna reayonit. С. 293–297. Tishby I., DAN J. Torat ha-hasidut ve-sifruta. С. 781–782. Nigal G. Mehkarim be-hasidut. Т.1. С. 36–40.

²⁰ Dov Ber mi-Mezhircz. Or ha-emet. Bney-Brak, 1967. С. 165.

²¹ Hesed le-Avraham. С. 22.

²² Dubnov S. Toldot ha-hasidut. С. 213.

²³ Hesed le-Avraham. С. 21.

²⁴ Там же. С. 22.

²⁵ Там же.

²⁶ Там же. С. 23. Следует отметить, что схожее объяснение причин поступка Саула содержится в почтениях Магида из Межирича. См. Dov Ber mi-Mezhircz. С. 74.

²⁷ Hesed le-Avraham. С. 23.

²⁸ Idel M. Kabbalah: hebetim hadashim. С. 65–67. Blumenthal D. Understanding Jewish Mysticism. New York, 1982. Т.2. С. 25–27.

²⁹ Liebes E. Ahava ve-ezira be-haguto shel r. Boruh mi-Kosov. Avoda le-shem qabalat tor Ph.D. Hebrew University of Jerusalem, 1997. С. 63–66.

³⁰ Там же. С. 19, 48. Liebes E. Ha-Hidush be-hasidut al py r. Boruh mi-Kosov // Daat. 2000. №45. С. 75–91.

³¹ Hesed le-Avraham. С. 19–20.

³² Там же.

³³ Idel M. Kabbalah: hebetim hadashim. С. 111. Margolin R. Ha-pnimat hayey ha-dat ve-ha-makhshava be-doroteha ha-rishonim shel ha-hasidut: meqoroteyha u-basiseyha ha-epistemologiyim. Avoda le-shem qabalat tor Ph.D. Hebrew University of Jerusalem, 1999. С. 218–270, 287–346.

³⁴ Hesed le-Avraham.

³⁵ Там же. С. 17–19.

³⁶ Там же. С. 66.

³⁷ Там же. С. 50, 77.

- ³⁸ Там же. С. 80.
³⁹ Там же. С. 39.
⁴⁰ Там же. С. 40.
⁴¹ Hesed le-Avraham. С. 61, 67.
⁴² Там же. С. 61,63
⁴³ Там же. С. 47.
⁴⁴ Там же. С. 46. См также 28, 42.
⁴⁵ Там же.
⁴⁶ Там же. С. 85, 86.
⁴⁷ Там же. С. 46.
⁴⁸ Там же. С. 17-19, 26, 28, 40.
⁴⁹ Там же. С. 27.
⁵⁰ Там же. С. 78.
⁵¹ Dov Ber mi-Mezhirech. С. 94.
⁵² Там же. С. 156.
⁵³ Там же. С. 102.
⁵⁴ Там же. С. 6.
⁵⁵ Там же. С. 52.
⁵⁶ Dov Ber mi-Mezhirech. Magid dvarav le-Yaaqov. С. 85–86.
⁵⁷ Idel M. Hasidism, Between Ecstasy and Magic. С. 162–163.
⁵⁸ Jacobs L. Hasidic Prayer. С. 104–120.
⁵⁹ Rodkinson M. Toldot amudey habad. Kenigsberg, 1876. С. 17. Heelman. Beyt Raby. Berdichev, 1902. С. 4, 10, 22, 123. Horodetsky S. Ha-hasidut ve-ha-hasidim. С. 50. Glitsensteyn A. Sefer toldot-R. Duvber ha-rav ha- maggid mi-Mezhirich. Kfar habad, 1976. С. 65.
⁶⁰ Шолем Г. Основные течения в еврейской мистике. Ерусалим, 1993. Т. 2. С. 176.