

И.В. Туров

ВНЕШНИЙ И ВНУТРЕННИЙ МИР КАК ПРОСТРАНСТВО СЛУЖЕНИЯ СОЗДАТЕЛЮ В ВЕРОУЧЕНИИ РАННЕГО ХАСИДИЗМА

ВСЯКОЕ мистическое вероучение в той или иной мере непременно затрагивает вопрос отношений между внутренним миром человека (микрокосмом) и миром внешним (макрокосмом).

Суждения лидеров по данному вопросу играли чрезвычайно важную роль в формировании жизненной позиции их последователей. Быть ли человеку отшельником или, напротив, активным членом общества, усматривать ли в каждом произошедшем событии опасность, исходящую от сил тьмы, или, напротив, – возможность приобщиться к высшему первоисточнику всего сущего, зависит в первую очередь от того, в микро- или макрокосме надлежит искать ему опору.

В поучениях основоположников хасидизма содержится немало высказываний, прямо или косвенно касающихся рассматриваемого нами вопроса. Но исследователи в течение длительного времени не могли прийти к согласию относительно того, как следует трактовать эти высказывания. Два крупнейших исследователя хасидизма первой половины прошлого столетия М. Бубер и Г. Шолем пришли к диаметрально противоположным выводам. М. Бубер неоднократно подчеркивал, что, согласно воззрениям хасидов, окружающий человека материальный мир во всех своих проявлениях является местом встречи человека и Бога, пространством, обеспечивающим осуществление их диалога¹. С точки зрения Шолема, хасиды, напротив, относились к миру внешнему крайне негативно, стремились вернуть его к божественному первоисточнику, чтобы там он исчез навсегда², а средства для достижения этой заветной цели искали в глубинах собственной души³. Не смотря на огромный авторитет профессора Шолема в конце XX – начале XXI века, большинство исследователей отвергло его позицию. Р. Марголин, с определенными оговорками, поддержал выводы Бубера на основании обстоятельного анализа изрече-

ний трех наиболее авторитетных последователей Бешта времен второго поколения⁴. Ц. Койфман отметила факт сосуществования в хасидской доктрине учений об акосмизме и воззрений, признающих реальность окружающего мира⁵. При этом во всех рассмотренных ею произведениях хасидских лидеров отмечается важность внешнего материального пространства как фактора, обеспечивающего синергизм человека и его Создателя. О позитивном отношении хасидов к окружающему их материальному миру писали наиболее авторитетные из ныне живущих исследователей еврейской мистики профессора М. Идель⁶ и Б. Зак⁷.

Все вышеперечисленные исследователи в своих трудах не затрагивали тему различий взглядов на интересующий нас вопрос лидеров хасидов второй половины XVIII и первой половины XIX ст. В настоящем исследовании рассматривается эволюция отношения к внешнему и внутреннему миру как пространству служения Создателю в хасидских проповедях раннего периода и предлагаются некоторые соображения, объясняющие причину произошедших изменений.

В произведениях хасидских авторов материальному миру уделяется существенное внимание и как к объекту созерцания, и как к полю деятельности человека. В рассуждениях лидеров первых трех поколений о взаимодействии с внешним миром доминируют темы процессов, происходящих в микрокосме. В случае созерцательного контакта цадики призывают свою аудиторию вспомнить о том, что наблюдаемая красота людей и вещей, а также все возможные наслаждения мира сего являются лишь прообразом их первоисточника в божестве. Возникшее влечение к производной должно послужить первотолчком для разума, дабы он устремился к ее совершенному началу. Такого рода медитация неизбежно приведет подвижника к вожделенному единению с Создателем.

Именно ей уделяется основное внимание в поучениях наставника.

Рассуждая о деяниях человека, хасидские авторы раннего периода, как правило, подчеркивают, что всякому внешнему поступку человека должен предшествовать акт внутренней самоорганизации. Его отсутствие лишает смысла всякое действие, сколь бы правильным и богоугодным оно не казалось с формальной точки зрения. Характерными примерами такого рода воззрений являются следующие высказывания: «Я Бог Бейт Эля» (дома Божьего). Суть притчи, по-видимому такова: «Есть дом, в котором живут, и когда человек облачается в одежды, дом является при этом как бы приготовлением к совершению этого действия. Таким же образом, для обретения святости заповеди необходимо, чтобы был дом, в котором она найдет место для своего пребывания. Дом этот суть осознание себя человеком и обращение сердца его к Создателю Благословенному, дабы выполнить какую-либо из заповедей, пред тем как он совершит само деяние. Дом, в котором пребывает святость заповеди, и соответствует величю или малости (приготовления людей) – то, что они получают при этом»⁸. «Человек, желающий выполнить заповедь в полной мере, должен сначала освятить себя, обретая совершенство духовных качеств. Освободиться от гордыни, зависти, ненависти и тому подобного, присутствующего в его качествах. Ибо в зависимости от совершенства его качеств будет определяться ценность совершаемой им заповеди. Только в случае, если качества его будут совершенны, будет свободна совершаемая заповедь от дурных примесей»⁹.

В ряде случаев учителя хасидизма допускали возможность того, что осуществленное без должной внутренней подготовки действие может обеспечить ниспослание божественных даров верующему, но подобные успехи считались менее значительными по сравнению с теми, которые обретаются посредством внутренних деяний. Характерным примером таких рассуждений является комментарий р. Леви Ицхака из Бердичева к изречению мудрецов, согласно которому избавление произойдет, если отпразднуют две субботы подряд, как подобает. Задавшись вопро-

сом, почему не достаточно соблюсти всего одну субботу, Бердичевский ребе утверждает, что в первый раз Милосердный Господь сам побуждает людей исполнить заповедь, а затем, в награду за энтузиазм, с которым она была выполнена, одаривает их великим разумом. Это, в свою очередь, позволяет повторно выполнить заповедь, пользуясь высшим даром на более высоком уровне.

Рассуждая о значении богоугодных деяний, р. Дов Бер из Межирича отмечает, что благодаря им обеспечивается единение мира мысли, речи и действия и умножается поток божественных благ, нисходящий в этот мир¹⁰. Следовательно, непосредственные контакты человека с материальной вселенной необходимы, в первую очередь, для ее исправления и одухотворения. Что же касается задачи спасения души верующего и обретения ею единения с создателем, то она в учении Магида реализуется посредством специальных медитативных практик, применяющихся во время молитвы, учения торы и размышлений о божестве¹¹. Согласно р. Якову Йосефу из Полонного, 613 заповедей Торы соответствуют аналогичному количеству органов материального тела и составных частей души. Соблюдение предписаний закона служит пищей для органов души. Это, в свою очередь, позволяет им эффективно воздействовать на тело и окружающий его мир¹². Целью этой деятельности является преобразование материи в форму и единение Господа с его Шехиной¹³. В данной концепции душеспасительная функция деяния является куда более значительной, но и в ней основное внимание уделяется преобразованию мира.

Вышеизложенное отношение к деяниям верующих, характерное для раннего периода хасидской истории, претерпело существенные изменения в учении некоторых из лидеров времен четвертого поколения. Показательными в этом отношении являются проповеди р. Цви Элимелиха из Динова (1783–1841)¹⁴. 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 дезеир). И малый лик есть сам человек, приводя-

щий в движение эти милости, возносящий их до уровня *даат* малого лика, и благодаря тому что он движет их (эти милости), они обретают свет от места своего вознесения. Таким образом, мы низводим свет на женское начало»¹⁵. «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»¹⁶. 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 подвижника¹⁷. 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. Согласно его мнению, общение на этом языке остается эффективным даже в том 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»¹⁸. В отличие от ранних учителей, неизменно подчеркивающих бессмысленность деяния без должной внутренней подготовки, рабби из Динова, как видно из вышесказанного, признавал самодостаточную спасительную силу внешнего действия. Согласно его учению, Господь покидает во

время новгородней синагогальной службы престол суда и нисходит на престол милосердия по причине того, что евреи соблюдают предписание закона, смысл которого является непостижимым для разума (трубят в шофар). «Поскольку сыны Израиля исполняют законы, обоснование которых для них непостижимо, они удостоиваются спасения, обоснование причин дарования которого для них непостижимо»¹⁹. Совершение жертвоприношений, предписанных законами о новолетии, по мнению Цви Элимелеха, свидетельствует о принятии евреями ига Торы. Вследствие этого Господь заключает, 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 во время пребывания в синагоге и в гостях, тогда 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 существовании²⁰.

Оставаясь 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] проверяет 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»²¹. 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, поддерживающий коммуникацию на уровне более высоком, чем какой бы то ни было другой язык. 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»²². 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». 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 сопоставляются с внешними деяниями человека и проявлениями состояния его души, то и внимания к миру действий, как наиболее эффективному посреднику между Создателем и его творением, уделяется несравнимо больше, 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 внутридусевого 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 поддет на них пниут, 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»²³. 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 желательно большое количество экземпляров одного и того же вида (много пар часлов, много лошадей и т.д.). Пользуясь всей этой роскошью, цадик облегчает участь душ простых людей, привязанных к подобным вещам²⁴.

Бесспорно, р. Цви Элимелех и р. Исраэль из Ружина представляли собой два противоположных полюса хасидского мира первой половины XIX в. Один из них – мистик и подвижник, посвятивший жизнь постижению Торы, отличающийся во всем здоровой умеренностью, преданный традиционным ценностям²⁵. Другой погряз в роскоши, не отличался усердием

в учебе, был склонен подражать образу жизни европейской аристократии²⁶. Но обоих объединяет определенное сходство в отношении к миру вещей и внешних действий. Этот мир занимает в их учениях одно из наиболее важных мест, является главной ареной борьбы за спасение праведных душ и восстановление вселенской гармонии. При этом процессы, происходящие в микрокосме в момент совершения внешнего действия, либо вовсе не упоминаются, либо им уделяется несравнимо меньшее внимание, чем в высказываниях учителей раннего хасидизма. 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 интересуются различиями мировоззрения хасидов в ранний и средний периоды их истории.

Естественным образом возникает вопрос о причинах пересмотра некоторыми авторитетными учителями хасидизма концепций, бывших столь популярными в предшествующих поколениях. Одно из возможных объяснений заключается в том, что к началу XIX века хасидизм становится массовым движением, охватывающим все слои еврейского населения тех регионов, где он был распространен. Это, в свою очередь, давало 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. Но значения данного фактора не стоит преувеличивать. Некоторые влиятельные течения в хасидизме, такие, например, как Хабад, Камарно и Гур-Кальвария, остались в интересующем нас вопросе верными идеалам классиков-

основоположников, что, тем не менее, не отвратило от них многочисленных последователей.

Существенную роль в формировании идеологии хасидов первой половины XIX века играло усиливающееся в еврейском обществе влияние европейского просвещения (*гаскала*). Это побуждало цадиков более чем когда-либо превозносить традиционный образ жизни и провозглашать наимельчайшие его детали душеспасительными и самоценными. Но, если р. Цви Элимелех был одним из непримиримых врагов *гаскалы*, защитником еврейского мира от тлетворного влияния извне²⁷, то отношение Исраэля из Ружина к просветителям было не лишено доброжелательности²⁸, а образ жизни его и его близких был вызовом традиции, осуждаемым многими галицийскими цадиками, в том числе и диновским рабби²⁹.

Среди факторов, объясняющих причины успешного распространения в хасидской среде концепций, отличных от поучений классиков-основоположников, наиболее существенным было само устройство общества последователей Бешта. 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, невзирая на всевозможные различия в интерпретациях, все же удавалось сохранить. Но в каждом последующем поколении, по мере распространения хасидизма, сохранить сходство воззрений становилось все труднее. Кроме того, авторитетность цадика классического периода хасидской истории в немалой мере определялась 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, игра-

вшее ранее подчиненную, второстепенную роль, обретает в их проповедях первостепенное значение. Интериоризацию заменяет экстериоризация. Во многом логика происходящего схожа с логикой научных революций академического мира.

¹ Buber M. *The Origin and Meaning of Hasidism*. New York, 1960; Buber M. *Hasidism*. New York, 1948; Buber M. *Be-Pardes ha-hasidut*. Jerusalem, 2001.

² Scholem G. *Martin Buber's Interpretation of Hasidism* // *The Messianic Idea in Judaism*. New York, 1971. С. 227–251.

³ Scholem G. *Devekut, or Communion with God* // *The Messianic Idea in Judaism*. New York, 1971. С. 203–227.

⁴ 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.

⁵ Koyfman Z. *Beyn emanaziya le hitnahagut datit: avoda be geshmiut bereshit ha-hasidut. Avoda le-shem qabalat tor* Ph.D. Hebrew University of Jerusalem, 2004

⁶ Idel M. *Jewish Magic from the Renaissance Period to Early Hasidism* // *Religion, Science, and Magic*. New York, 1989. С. 116–117.

⁷ Sack B. *Iyun be-Torato shel Hoze mi-Lublin*//*Tsadiqim ve-anshey maase: Mehqarim ba-hasidut* Polin. Jerusalem, 1994. С. 219–240.

⁸ Levi Itshaq mi-Berdichev. *Qdushat Levi. Parashat ve-eze*

⁹ *Elimelekh mi-Lyzhansk. Noam Elimelekh. Likutey Shoshana.*

¹⁰ Margolin R. *Ha-pnimat hayey ha-dat ve-ha-makhshava be-doroteha ha-rishonim shel ha-hasidut*. С. 245–259.

¹¹ Koyfman Z. *Beyn emanaziya le hitnahagut datit*. С. 304–312. Idel M. *Hasidism, Between Ecstasy and Magic*. New York, 1995. С. 152–154, 180–181. Margolin R. *Ha-pnimat hayey ha-dat ve-ha-makhshava be-doroteha ha-rishonim shel ha-hasidut*. С. 306–312.

¹² *Yaaqov Yosef mi-Polonoye. Toldot Yaaqov Yosef*. Jerusalem, 1973. С. 1.

¹³ Там же. С. 1, 134–136.

¹⁴ О р. Цви Элимелехе из Диинова см.: Ortner N. *Rabbi Tsvi Elimelekh mi-Dinov. Vnei Braq*, 1972. Т.2.

¹⁵ *Tsvi Elimelekh mi-Dynow. Bney Yisakhar*. New-York, 1975. С. 36b.

¹⁶ Там же. С. 35a.

¹⁷ Margolin R. *Ha-pnimat hayey ha-dat ve-ha-makhshava be-doroteha ha-rishonim shel ha-hasidut*. С.275–355.

¹⁸ *Tsvi Elimelekh mi-Dynow. Bney Yisakhar*. 9b.

¹⁹ Там же. С. 9a.

²⁰ Там же. С. 30b.

²¹ Там же. С. 10b.

²² Там же. С. 3a.

²³ Assaf D. *Derekh ha-malkhut: R. Israel mi Ruzhin*. Jerusalem, 2001. С. 315.

²⁴ Там же. С. 325–331.

²⁵ Ortner N. *Rabbi Tsvi Elimelekh mi-Dinov*. Т. 1. С. 232–264.

²⁶ Assaf D. *Derekh ha-malkhut*. С. 31–35.

²⁷ Piekarz M. “Al ma ibda galut sfarad”-keleqakh klapey ha-haskala bemizrah oyropa: ha-hasidut be eyney r. Zvi Elimeleh mi-Dinov // *Daat*. 1992. № 28. С. 87–115.

²⁸ Assaf D. *Derekh ha-malkhut*. С. 285–290.

²⁹ Ortner N. *Rabbi Tsvi Elimelekh mi-Dinov*. Т. 1. С. 293.