

И.В. Туров

РОЛЬ РАЗУМА В ДУХОВНОЙ ПРАКТИКЕ РАННЕГО ХАСИДИЗМА

В существующих на сегодняшний день исследованиях хасидизма роль разума в богослужении рассматривалась главным образом в качестве вспомогательного фактора для той или иной мистической техники. Так, в работах М. Идella¹ и Б. Зак² обстоятельно освещен вопрос суждений Бешта и его последователей относительно функции сознания верующего во время медитативной молитвы. Р. Вакс касается данной темы, анализируя практику единения имен Божьих³, а Ц. Койфман – в блестящей работе, посвященной хасидскому учению о служении Создателю в повседневной жизни⁴. Концепция использования разума в качестве основного средства служения Создателю и связанное с ней учение о путях обретения интеллектуального совершенства до сих пор исследовались в научных работах, посвященных лишь одному из направлений в хасидизме, именуемому ХаБаД, славившемуся особым культом мудрости⁵. Исключением из данного правила, да и то с определенными оговорками, следует признать статью Г. Шолема⁶. В ней анализируются мнения последователей Бешта относительно первоисточника человеческого разума. Богослужебная роль интеллекта при этом Шолемом не рассматривается, хотя он и приводит цитаты, затрагивающие эту тему.

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

Суждения о значении разума в раввинских текстах античности и средних веков.

В период Мишны и Талмуда культ мудрости становится одним из центральных положений иудаизма. Мастера толкования Священного Писания и раввинского предания почитались превыше пророков и

священников Иерусалимского храма⁷. Те, кто, согласно мнению наставников, достиг надлежащего уровня понимания Торы, удостоивались чести называться мудрецом (хахам, рабби), что давало право не только по-своему толковать основы вероучения, но также вершить суд и контролировать деятельность общинного руководства⁸. В то время бытовало мнение, что законы, одобренные советом мудрецов, Создатель поддерживает даже в том случае, когда они противоречили его личному мнению⁹. Даже законный брак, заключенный перед Богом много лет назад, учителя Торы могли объявить реально не существующим на том основании, что всякое бракосочетание совершается в соответствии с мнением мудрецов¹⁰. Такое положение вещей создавало благоприятные условия для распространения воззрений, отводящих разуму исключительно важную роль в деле служения Творцу.

В средние века благодаря обстоятельному знакомству еврейской интеллектуальной элиты с произведениями греческих философов данная тенденция получила дальнейшее развитие. Большинство мыслителей того времени пребывало под влиянием либо неоплатоников, либо перипатетиков. Неоплатоники полагали, что из великого непостижимого единого посредством эманации последовательно образуются мировой разум и душа, а уже из нее – все многообразие сущего. Душа человека непосредственно связана со всеми сущностями высшей эманации, что дает потомкам Адама возможность посредством ее созерцания и совершения богоугодных деяний обрести силу и мудрость вселенского разума. Согласно мнению последователей Аристотеля, наиболее совершенными сущностями сотворенного универсума являются обособленные разумы. Низшая ступень в их иерархии принадлежит активному разуму, в котором

пребывают все формы, действующие в материальном мире. Она считалась, в принципе, достижимой для человека. Самый влиятельный еврейский философ средних веков р. Моше Бен Маймон (Маймонид, Рамбам) сделал концепцию активного интеллекта одним из центральных пунктов своего учения. Согласно его воззрениям, интеллектуальное совершенство является необходимым условием обретения дара пророчества¹¹. Благодаря ему праотцы еврейского народа на протяжении всей своей жизни ни на мгновение не утрачивали связь с Создателем¹². Единение с активным разумом является сверхзадачей для всякого верующего, хотя достигнуть его удается немногим избранным. Достижение этого требует от человека изучить основные положения естественных наук, философии и путей трактовки Торы, а также обогатить их собственными творческими разработками¹³. Учение Маймонида, невзирая на сопротивление авторитетных консерваторов, стало популярным в кругах еврейских интеллектуалов Европы, Северной Африки и Ближнего Востока. Оно сыграли существенную роль в деле формирования каббалы¹⁴. Часть последователей этого направления, господствовавшего в средневековой еврейской мистике, признавала верными провозглашенные Рамбамом цели, но при этом существенным образом пересматривала рекомендуемые им средства¹⁵. Наиболее ярким представителем этой группы является р. Авраам Абулафия, активная деятельность которого приходится на 80–90-е годы XIII в. Его произведения содержат многочисленные описания медитативных упражнений, которые заключаются в созерцании и комбинировании букв имен Божьих, а также в произнесении этих имен и молитв в определенном дыхательном ритме, сопровождающемся специальными телодвижениями. Эта духовная практика ведет подвижника к достижению ступени активного интеллекта, обретению пророческого дара и единению с самим Создателем¹⁶. Предлагаемый путь, конечно, не был легким, но, бесспорно, куда мене громоздким и длинным, чем тот, о

котором говорил Рамбам. Среди мистиков, близких по своим воззрениям к Абулафии, бытовало также мнение, что стремление верующего обрести единение с Господом посредством своего разума вызывает ответное движение высшего разума навстречу человеческому¹⁷.

Многие каббалисты, в отличие от тех, о которых мы говорили ранее, решительно отвергали учение Маймонида, считали его вредным и даже еретическим¹⁸. В своих объяснениях существующего миропорядка и обосновании смысла соблюдения многочисленных заповедей иудаизма они стремились избежать прямых философских аллюзий. Свои суждения они излагали загадочным символическим языком, во многом схожим с тем, которым пользовались повествователи мифов¹⁹. Тем не менее исследователи отмечают существенное влияние на этих мистиков идей неоплатоников, а также, в меньшей степени, перипатетиков²⁰. Наиболее авторитетным произведением данного направления принято считать Сефер Зогар (Книга Сияния). В этом произведении заметное внимание уделяется коммуникации человека с высшими сфирот хохма (мудрость) и бина (разумение), образующими высший Божественный разум. Бина, согласно одному из высказываний, состоит из семи частей, соответствующих семи органам головы человека. Подобный изоморфизм делает принципиально возможной непосредственную связь между земным и небесным интеллектами. В то же время 7 следующих в иерархическом порядке вслед за биной – соответствуют 7 основным частям человеческого тела²¹. Такой порядок вещей позволяет человеку благодаря сочетанию добрых деяний, речений и помыслов поддерживать гармонию в божественной плероме, в чем и состоит высший смысл служения Создателю. Недостатки в деятельности хотя бы одного из вышеназванных элементов нанесут тяжкий удар по всей системе. Эти суждения были подробнейшим образом разъяснены и философски истолкованы в трудах выдающегося мистика XVI ст. р. Моше Кордоверо²². Во многом

благодаря известности и авторитетности его произведений они получили широкое распространение в текстах ведущих раввинских дидактиков Восточной Европы XVI–XVII вв.²³ Интересно отметить, что, согласно мнению Кордоверо, Адам должен был служить Господу одними лишь помыслами и только грехопадение вынудило сочетать их с деяниями и речениями²⁴. Младший современник р. Моше Кордоверо, р. Исаак Лурия, создал учение, существенным образом усложнившее описание плеромы. Одним из важнейших событий динамической жизни божества он и его последователи считали процессы нисхождения и ухода высших мозгов (сфирот хохма и бина). Когда они нисходят, в проявленном божестве устанавливается гармония силы и разума. Это состояние называется величием (гадлут). В случае разрыва наступает состояние малости (ктанут), чреватое бедствиями для сотворенного мира²⁵. Существование гармонии в плероме зависит главным образом от человека. Для выполнения своей исключительно важной миссии ему необходимо в момент декламации молитв и надлежащих священных текстов четко осознавать, какие сущности плеромы кроются за произнесенными словами. Если при этом правоторный всем своим существом устремлен к цели восстановления гармонии в божестве, то его желание осуществится²⁶. Но успеха добьется лишь тот, кто достиг совершенства в деяниях, помыслах и душевной чистоте. Такое идеальное состояние не может поддерживаться даже лучшими из лучших в течение всей жизни. Счастливые моменты его обретения называются гадлутом и сопровождаются нисхождением *мозгов*, высшего разума, проистекающего от сфирот хохма и бина. Человеческий гадлут, таким образом, изоморфен идеальному положению вещей в плероме.

До сих пор в нашем обзоре речь шла о метафизическом обосновании богослужебных актов, совершаемых посредством разума или при его активном участии. В его завершение следует сказать несколько слов о магическом аспекте деяний такого рода.

Согласно воззрениям многих арабских еврейских мыслителей средних веков, единение с высшим Божественным разумом позволяет совершать любые чудеса в этом мире, поскольку этот разум управляет движением форм, принимаемых материей²⁷. Характерным примером высказываний такого рода являются следующие поучения Йосефа ибн Каспии: «Разум человека способен воздействовать на все, существующее в природе. У нас нет сомнений в том, что Моше (Моисей), учитель наш, достиг этой высшей цели. Это доказывают деяния его. Ибо он действовал посредством ветра, и вообще первоэлементы воздуха и воды действовали в соответствии с его желанием»²⁸, «Целью разума человеческого, достигнутой Моисеем, учителем нашим, является совершенство души пророка... ибо Моисей совершал посредством 4-х [первоэлементов] по желанию своему дела, невозможные для обычного человека»²⁹.

Все перечисленные выше суждения о роли разума в богослужении содержались в произведениях хорошо известных основоположникам хасидизма³⁰. Перейдем к рассмотрению вопроса о том, каким образом они развивали данную тему в своем учении.

Суждения основоположников хасидизма о цели обретения совершенного разума

Наиболее многочисленны в раннехасидских произведениях призывы непрестанно помышлять о Создателе на всех путях своих и во всех делах своих. Даже пред отходом ко сну надлежит подумать о том, что «идут мозги мои к Господу, да будет Он благословен, и обретут силу для служения Ему»³¹. В такого рода наставлениях речь идет не только о средстве, обеспечивающем служение Господу надлежащим образом, но также и о цели такого служения. Только истинно верующий человек способен на протяжении всей своей жизни строго придерживаться этого правила. Он сам своим существованием радуется Владыку Небесного, подобно любящему сыну, веселящему сердце отца своего. Такого рода наставления были многочисленны в средневековой дидактической литературе и в восточноевропейской раввинской письмен-

ности XVI–XVIII вв.³² В них самих по себе не было ничего специфически хасидского. Несравнимо больший интерес для нашего исследования представляет их рассмотрение не в качестве цели, а в качестве средства, к которому мы обратимся в дальнейшем.

Характерными для хасидских поучений являются призывы к духовным достижениям, которые заключаются либо в переживании определенного мистического опыта, либо в обретении неких сверхъестественных возможностей. Рассуждения о разуме не были в данном отношении исключением. «Принять иго царствия небесного – означает служить Господу Благословенному сердцем пламенным и мозгами, близкими тем, которые соответствуют ступени пророчества при совлечении материального покрова»³³. Достижение состояния совершенной отрешенности от собственной телесности и окружающего материального мира рассматривалось раннехасидскими авторами в качестве одного из необходимых условий богоугодного служения. В приведенном высказывании р. Леви Ицхака из Бердичева оно увязывается с обретением разума, подобного пророческому. Данная тема играет важную роль в учении упомянутого нами раннесредневекового мистика Авраама Абулафии, рукописи произведений которого были известны в кругах еврейской интеллектуальной элиты Восточной Европы XVIII в. Абулафия неустанно утверждал, что верующие, живущие в постбиблейские времена, могут достичь ступени пророчества и что служение Господу пророков превосходит всякое другое. Путеводителем для пророка во всех его деяниях служит совершенный разум³⁴. Как уже отмечалось выше, Абулафия считал, что посредством разума человек способен обрести мистическое единство с Создателем. Круг хасидских авторов, к которому принадлежал Бердичевский ребе, по всей видимости, придерживался сходных воззрений. Это, в частности, подтверждает следующее высказывание его учителя р. Дов Бера Магида из Межирича: „«Кто подобен народу твоему Израилю, народу одному» (Цар. 1. 7:23). Когда они [евреи] прилепляются к Нему [Господу] Благословенному, образуют

таким образом совершенное единство, ибо восходят выше всякого числа и число само оказывается в их руках... В их руках время, с которым они могут делать что хотят, ибо они превыше времени. Он прилеплен к нам, но мы собственными силами препятствуем проявлению этого. Об этом сказано: «Возвратитесь ко Мне, и Я возвращусь к вам» (Малах. 3:7). Он Благословенный пребывает в мысли. Поэтому, когда человек думает о глупостях, Господь отвергает его. «И не мог Моисей войти в скинию» (Исх. 26:33) – разум не может пребывать в человеке. «Ибо пребывало на нем облако» – ибо тьма пребывает в нем»³⁵. М. Идель полагает, что в данном изречении речь идет о высшей форме единения между Богом и человеком *unio mistika*, а не о простом установлении связи между двумя отдельными сущностями³⁶. Достигается оно посредством разума, который может быть утрачен вследствие неверного образа мысли.

В приведенном высказывании, кроме всего прочего, говорится о власти надлежащим образом мыслящего человека над временем, что свидетельствует о серьезном интересе Магида из Межирича не только к теософскому, но также и к магическому аспекту деяний разума. Характерным примером того, сколь радикальные воззрения относительно магических возможностей интеллекта бытовали в окружении р. Дов Бера, является следующее высказывание р. Леви Ицхака из Бердичева: «Тому, кто служит Господу Благословенному посредством мозгов великих (мохин де-гадлут), повинуются все миры, и он низводит *шефу* во все миры. И когда Господь, да будет Он благословен, поставляет нечто, он [человек тот] в состоянии отменить это постановление, изменить решение высшего суда, заменить мучение на благоволение...»³⁷ И если, Боже упаси, кому-либо придет в голову сказать, что Господь, да будет Он благословен, как бы страдает от того, что Его победили, знай, что все наоборот. Ему это доставляет великую радость. Как сказано у мудрецов наших: „Что сделал Господь, узнав об этом? Улыбнулся и сказал: «Победили меня дети мои»»^{38,39}.

Признавая власть разума над всем сущим, раннехасидские авторы естественным образом признавали также и то, что человек с его помощью способен решать все свои насущные жизненные проблемы мистическим образом, невзирая на неблагоприятные обстоятельства, порожденные неумолимыми законами природы. «До того как Израиллю была дарована Тора, они пребывали под властью созвездий. Но после дарования Торы нет больше созвездия у Израиля. Ибо благодаря Торе освободились евреи от власти звезд. Ибо Тора – это мудрость, а «Мудрость откуда происходит (мэйин тимца)» (Иов 28:12). Следовательно, мудрость происходит из места, называемого *эйн* (ничто). Следовательно, тот, кто прилепляется к Торе, притягивает блага, исходящие из места, называемого эйн. И оттуда низошли все блага и дары для Израиля, там претерпели изменения все пути природы, и там сотворены были все чудеса, благодаря которым, например, наступило Красное море. Вышесказанное касается и обеспечения человека всем необходимым. Если он прилепится к эйн, изменится его злая судьба на добрую и благословенную. Также преобразится и жизнь его, ибо сказано в Писании: «Мудрость оживляет того, кто владеет ей» (Экл. 7:12). Она есть как бы сочетание трех в одном. Ибо порождение детей происходит посредством мозгов. Жизнь осуществляется посредством мозгов, поскольку, как было выше сказано, «Мудрость оживляет того, кто владеет ей». Также и пропитание осуществляется посредством мозга, ибо размышляет человек о торговых делах своих, озабоченный своей прибылью, что порождает добрые плоды и дарует прибыль»⁴⁰.

Автор данного высказывания, р. Эфраим Судилковский, обращается к широко распространенной в теософской каббале концепции о возникновении мудрости (сфира хохма) из вышестоящей сфиры корона (ктер), именуемой также нет / ничто (эйн). Последняя называется так в силу того, что она является посредником между сокрытым, апофатическим божеством (эйн-соф) и божеством атрибутируемым, в той или

иной мере открытым для творения, являющим себя в виде древа сфирот⁴¹. Достигая уровня первоисточника мудрости, человек с ее помощью получает власть над творением. Соположение Торы с мудростью существовало в раввинской письменности с давних времен. Но, ставя между ними знак равенства, толкователи Закона Божьего, как правило, делали акцент на одном из двух ключевых слов. В данном случае выделенной является мудрость. В качестве ее производной выступает разум мира сего, ответственный за три основных составляющих благополучного человеческого существования: жизненную силу (здоровье, долголетие), рождение детей и успех в делах. Обретение мудрости идеально замыкает круг бытия верующего. Он угоден Богу благодаря единению с Торой и достигает всех возможных жизненных успехов как естественным, так и, в случае необходимости, сверхъестественным способом.

На основании всего вышесказанного следует сделать вывод, что в суждениях, оценивающих значение совершенного разума в деле богослужения, хасиды опирались на широкий спектр концепций, содержащихся в средневековых мистических и философских произведениях, а также классических текстах периода Мишны и Талмуда. Согласно их воззрениям, благодаря совершенному интеллекту человек обретает милость в глазах Создателя, достигает мистического единения с Ним и удостоивается магической власти над всем сущим. Каждое из этих достижений провозглашается целью первостепенной важности в том или ином корпусе еврейских религиозных текстов прежних времен, но последователи Бешта в данном случае стремятся избежать явно выраженных предпочтений. Они стараются по возможности охватить весь известный им материал по данной теме. Наиболее метко, по нашему мнению, отношение хасидов к роли разума выражено в высказывании р. Менахема Мендела из Витебска: «Человек – это малый храм, а мысль и мозг это святая святых»⁴². Святая святых храма является тем местом, где разнообразные благочестивые

устремления служить Господу обретают свою высшую реализацию. Ту же самую роль играет и разум.

Учение основоположников хасидизма о путях обретения совершенного разума

«Да будет помысел человеческий в выси, в высшем мире. И да прилепится он там, и да уверится он, что достиг желания своего. Великое правило этого помысла состоит в том, что к нему надлежит обращаться вставая с постели и ходить с ним весь день. И не допуская иных помыслов вначале войти в мир деяния, затем воспарить помыслом выше и выше – в мир ангелов и колесниц, затем в мир творения, и так продолжать до тех пор, пока не ощутишь мыслью, что воспарил очень высоко – в мир эманации. Это суть то состояние, которое Зогар называет помыслом без деяния. Остерегайся, чтобы твой высокий помысел, пребывающий в высших мирах, не опускался ниже в падении своем... Сотвори подобие ограды, чтобы не опускался он. И тогда, когда он [человек] прилепился с такою силой, ибо пришла ему мысль вознестись в высшие миры, удостаивается он благословения, и подобно тому как обычный человек ходит из комнаты в комнату, так он путешествует помыслами по высшим мирам. Необходимо, чтобы не было в доме том [где он предаётся созерцанию] ни одного человека. Ибо, когда он желает осуществить прилепление, даже щелчок птиц может прекратить это и также помысел другого может прекратить это»⁴³.

Приведенное поучение Магида из Межирича описывает медитативную технику вознесения человека в мир горний посредством помыслов. В тексте упоминается широко распространенная в средневековых мистических произведениях концепция 4-х уровней мироздания: мира деяния – материального космоса, мира формирования – средоточия ангелов, мира творения, где находится престол славы Божьей, и мира эманации – места пребывания сфирот. Но не следует забывать, что в произведениях Магида часто упоминается иная схема, согласно которой сущее под-

разделяется на три мира: мир мысли, мир речи и мир действия. Миром мысли он называет сферу бина, представляющую развернутый структурированный Божественный разум⁴⁴. Именно ее он называет также и мозгами⁴⁵. С учетом этой терминологии проникновение мыслью в высшие миры должно означать, кроме всего прочего, приобщение к Божественному разуму. А свободное перемещение там, подобно человеку, гуляющему по комнатам, подразумевает обретение мудрости. Правомерность этой интерпретации приведенного отрывка подтверждает тот факт, что в другом месте р. Дов Бер призывает своих последователей возносить свои помыслы к сфере бина, хотя при этом не описывает техники, с помощью которой этот результат может быть достигнут⁴⁶.

Существенную роль в деле обретения верующим совершенного разума играет, по мнению основоположников хасидизма, изучение сакральных текстов, сопровождающееся пояснениями наставников. «Раввин, обучающий ученика и объясняющий ему, во имя того, чтобы ученик мог выдержать и постичь широкий разум раввина, сжимает свой широкий разум в такие речения, которые ученик в состоянии выдержать... Подобное деяние называется крушением. В результате этого у ученика родится новый разум, которого у него не было раньше»⁴⁷. «Когда слушает человек слова Торы, буквы, выходящие из уст говорящего, делают отпечаток в его мозгу, так что и после того, как удалится [слово проповедника] от него, тем не менее, остается отпечаток в его мозгу. Благодаря этому он способен принять новое слово. Удаление от него первого влечет за собой возможность принять второе. Это подобно наполненному сосуду. Если есть желание наполнить его во второй раз, вначале необходимо его опустошить. Также отпечаток, который остался, является сосудом, способным принять новое слово, ибо, если бы не оставалось отпечатка, не мог бы он принимать более. Ибо посредством отпечатка, образовавшегося ранее, очищается мозг, чтобы принять еще разума»⁴⁸. Оба приве-

денные высказывания отсылают нас к произведениям цфатских каббалистов XVI в., пользующихся авторитетом в хасидских кругах. В первом используется терминология, характерная для школы р. Исака Лурии. Согласно его учению, создание мира сопровождалось самосокращением божества, освобождающего таким образом пространство для всего того, что будет сотворено. В образовавшуюся таким образом бездну устремились лучи Божественного света, которые, согласно замыслу, должны были сосредоточиться в специально созданных для этого сосудах. Но сосуды не выдержали светового потока, и произошло крушение, в результате чего в мире появилось зло. Р. Дов Бер, как видно из сказанного, переводит данный сюжет в позитивное русло. Сжатый разум учителя проникает в интеллект ученика посредством речи и сокрушает его, порождая тем самым новый, более совершенный. Следует отметить, что в рассуждении, предшествующем процитированному отрывку, Магид из Межирича рассматривает драматические события, предшествующие возникновению универсума, также в позитивном свете⁴⁹.

Второе приведенное нами высказывание, принадлежащее ученику р. Дов Бера р. Менахему Нохуму из Чернобыля, опирается на концепцию, играющую важную роль в учении цфатского каббалиста р. Моше Кордоверо. В соответствии с ней звуки, исходящие из уст достойных верующих, достигают плеромы и создают в ней отпечаток. Этот отпечаток в дальнейшем обеспечивает связь между человеком и божеством. Р. Менахем Нохум, подобно прочим хасидским авторам⁵⁰, применяет данную концепцию для объяснения интеллектуального роста ученика, слушающего наставления своего учителя.

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

Приобщение ученика к интеллекту мудреца происходит, по мнению хасидов, не только путем непосредственного общения между ними, но также посредством чтения сакральных текстов, в которых упоминаются знатоки Торы прежних времен. «Человек учит Талмуд и проходит место, где сказано: «Сказал р. Шимон». Слово «Шимон» есть жизненная сила этого тана⁵¹, и также имя каждого человека есть жизненная сила этого человека, а имя Гавае (тетраграматон) оживляет и связывает жизненную силу с мозгами. Закон, который говорит [мудрец], есть разум его, то есть мозги. Выходит, что когда учишься со страхом и любовью, то связываешь себя с р. Шимоном и учишься у него»⁵².

Приведенные нами высказывания, касающиеся усовершенствования интеллекта, в процессе обучения выявляют тенденцию, господствующую в учении основоположников хасидизма. Интеллектуальные достижения связываются с разнообразными факторами мистического характера, но при этом, как правило, игнорируются такие естественные механизмы, как здоровое рассуждение, способность к убедительной аргументации, напряжение ума и т.д. Именно такие методы самоусовершенствования превозносились почитателями Рамбама, а также сторонниками традиционного раввинизма. Видимо, в этих разногласиях кроется одна из существенных причин враждебного отношения к хасидам авторитетных раввинов. Многочисленные обвинения последователей Бешта в том, что они перестали учить Тору и не уважают ученых, как показывают современные исследования, не соответствуют действительности⁵³. Но бесспорным является тот факт, что хасиды расходились с преобладающим в то время в еврейском обществе мнением относительно путей обретения мудрости, что не могло не вызвать раздражения поборников традиции.

Основоположники хасидизма неоднократно подчеркивали в своих проповедях, что разум может быть дарован человеку Богом в награду за угодные ему деяния. Такого рода поучения, в отличие от рассмотренных нами ранее, убеждали верующих, что

вожделенная цель может быть достигнута как бы сама собой, посредством действий, предназначенных, на первый взгляд, для достижения иной цели. Чаще всего речь об этом заходит в рассуждениях о смысле заповедей Священного Закона. «Всякий разум и мозги проистекают от жизненной силы Господа, да будет Он благословен, ибо Он изливает разум и жизненную силу на человека, дабы тот служил ему... В будние дни нисходящие жизненные силы сжаты и умалены, сокрыты во многих одеяниях. Но в субботу нисходящие жизненные силы велики и неограниченны, безо всяких сжатий. Они [жизненные силы] называются мозгами, ибо они суть мозги... Тогда не присуще мозгам никакое сжатие и стеснение. Одна только ширь. Поэтому говорят: «Тот, кто соблюдает три субботние трапезы, будет спасен от трех наказаний». Суть в том, что 3 трапезы – это три мозга⁵⁴, нисходящие на человека каждый в его время вместе с его трапезой»⁵⁵. «Когда человек выполняет заповедь во второй раз, он совершает ее с великим разумом. Но когда он совершает ее в первый раз, нет у него того великого разума, который есть во второй раз. Ибо заповедь, совершенная в первый раз, пробуждает гордость Творца [радующегося совершенству своих творений], и в силу этого Творец ниспосылает ему разум, больший прежнего. В этом смысл сказанного в Талмуде: «Если бы Израиль дважды исполнил заповедь соблюдения субботы, он уже обрел бы избавление». Именно две субботы нужно соблюдать, ибо в первую субботу все еще нет великого разума. Каков же тогда смысл первого соблюдения? Ибо пробуждается гордость Творца и он ниспосылает великий разум (сехель гадоль)»⁵⁶. «Тот, кто служит Творцу потому, что Он ниспосылает ему милости свои и шефу великую, тот обладает малыми мозгами (мохин де-ктанут). Он служит Творцу малым разумом (ктанут га-сехель). При выходе из Египта, когда узрели [евреи] чудеса и дела дивные, которые сделал для них Господь, да будет Он благословен, поразивший Египет десятью казнями, и все чудеса на море, служили они Ему в малом разуме. Об этом

сказано: «На море явился Он им в образе Юноши»⁵⁷ – в малом разуме. Но в момент дарования Торы, когда, стоя у горы Синай, они очистились от скверны, утратило для них всякое значение служение Творцу во имя удовольствий мира сего. Стали тогда они служить Творцу, да будет Он благословен, главным образом потому, что Он хозяин и владыка. Это суть великие мозги (мохин де гадлут), ибо служили они Господу Благословенному в разуме великом. Об этом сказано: „А при даровании Торы явился Он им в образе старца, у которого есть великий разум»⁵⁸.

О том, сколь высокой ступени единения разума человека с Создателем может добиться верующий посредством богоугодных деяний, повествуется в поучении, приведенном в самом начале первого опубликованного собрания изречений р. Дов Бера из Межирича «Магид дварав ле Яков» (Он возвестил слово свое Иакову): «Господь наслаждался деяниями цадигов и ограничил себя ограничением, называемым мудрость... Этим поясняется сказанное в Писании: «Глаза Господа обращены к праведникам» (Пс. 34:16)». Пояснить это возможно таким образом. Сын, совершающий младенческие деяния свои, вовлекает разум отца в эти деяния. Также цадики создают для Господа как бы образ разума своего, в результате чего он думает то, что они думают. Если они думают о любви, приводят они Господа в мир любви. В Зогаре сказано: «Царь⁵⁹ заключен в футлярах (регитим)» – в футлярах (регитей) мозгов... Пребывание Господа определяется тем, о чем он [цадик] думает. Глаз называется разумом, а разум в руках у цадигов»⁶⁰. Приведенный нами отрывок тематически связан с рассмотренными ранее высказываниями и в то же время существенным образом расходится с ними. До сих пор в рассуждениях о деяниях праведников речь шла о возможности человека обрести, таким образом, совершенный разум. Их авторы пользуются выражениями «великий разум» (сехель гадоль) или «величие мозгов» (мохин де гадлут), которые в произведениях каббалистов обозначают состояние

единения человеческого и Божественного разума. Достигнув его, верующий обретает виденье истинного положения вещей, присущее предвечной мудрости. Что же касается последнего фрагмента, то он отображает обратную ситуацию. Божественный разум погружается в человеческий и следует во всем его предназначениям. При этом речь не идет об обретении верующим некоего мистического озарения или ощущения причастности к высшей мудрости. Ситуация, при которой он продолжает мыслить и воспринимать мир так, как будто бы ничего не произошло, не исключена. Таким образом, хотя, на первый взгляд, та же самая цель достигнута тем же самым средством, сакральная векторность в данном случае иная. Теперь не человек вознесся к Богу, но Бог снизошел к человеку. Нетрудно заметить, что данное высказывание касается не только темы богоугодных деяний, но также и рассмотренной нами ранее темы обращения всех своих помыслов к Создателю. Этот призыв предшествует приведенной цитате. В ней самой латентно присутствует объяснение исключительной важности поддержания надлежащего умонастроения. В то же время нет достаточно веских оснований полагать, что изложенные в данном высказывании Магида идеи свидетельствуют о том, что он и его ученики не рассматривали возможности обретения человеком состояния интеллектуального просветления и что все рассмотренные ранее изречения следует непременно перетолковать в свете этого нового виденья. Скорее, следует отметить эклектичность подхода основоположников хасидизма к интересующему нас вопросу. Они позволяли себе сочетать в своем учении то, что иные, более строгие, мистические школы считали несовместимым.

Наш обзор воззрений основоположников хасидизма относительно роли разума в деле служения Господу был бы неполон, если бы не затронули тему бессознательного в их учении. Существенное внимание данной проблеме уделяет Магид из Межирича. В своих проповедях он неоднократно упоминает *кадмут га-сехель* (начало разу-

ма), сокрытое от человека и непостижимое для него. «Мысль постижима для самого человека, но для других она непостижима. Но кадмут га-сехель непостижим также и для человека»⁶¹. «У мысли должен быть кадмут га-сехель, который приводит мысль к мышлению о чем-либо. Мыслящий не может постичь его [кадмут га-сехель], ибо он хохма, а понимаем мы посредством бины»⁶². Мысль содержится в буквах, которые суть сосуды ее, но хохма превыше букв, и нет сосудов, способных ее выдерживать»⁶³. «Когда у человека некое положение вещей вызывает затруднение, он начинает думать о нем. Вследствие этого в его сознании происходит подобие внезапной вспышки молнии и внезапно возникает некое решение. Это приходит к нему из начала разума (кадмут га-сехель), которое суть хохма»⁶⁴. «Когда приходит мудрость в разум человека, она приходит из мира мысли. Но кто приводит эту мысль в разум, остается сокрытым и никоим образом непознаваемым. Это кетер, называемый ничто и называемый также кадмут га-сехель»⁶⁵. Приведенные⁶⁶ изречения свидетельствуют о том, что Магид из Межирича сам не определился окончательно, откуда берется кадмут га-сехель. В качестве своего источника он называет то высшую мудрость, то наиболее приближенную к Божественной бесконечности сфиру кетер. Но тот факт, что высшие слои плеромы непредсказуемо вторгаются в человеческое сознание и направляют его определенным образом, является бесспорным. В некоторых высказываниях такого рода сокрытый первоисточник разума рассматривается в контексте служения человека Создателю. «Когда приходит цадику одна из 7 мыслей из первоисточника разума (кадмут га-сехель), он прилепляется к ней и снимает ее... ибо в силах Израиля привести все к мудрости (хохма), которая есть корень Израиля»⁶⁷. «Да мыслит человек себя инструментом в руках мастера. Ибо, когда мастер бьет молотом по камню, у молота нет страстного желания ударить по камню, иначе он бы ушел от мастера. Потому то, что ниспосылает кадмут га-сехель в бину, так поступает [человек], и

все органы его только инструментъ»⁶⁸. В данных высказываниях рассматриваются две диаметрально противоположные ситуации воздействия первоисточника разума на человека. В первом случае речь идет о проникновении в сознание одного из 7 фундаментальных помыслов, каждый из которых связан с определенным днем творения. Сам по себе он связан с неким материально-чувственным соблазном. Верующему надлежит вычленив в нем богоугодную первооснову и вознести к корню всякой мудрости, предварительно освободив его от недостойной оболочки запретного наслаждения. Эта ситуация требует от человека активного действия и разумения, каким образом направлять свои усилия. Во втором случае, напротив, благой мысли, нежданно пришедшей из непостижимых глубин сознания, надлежит полностью подчиниться, ощутив себя подобием инструмента в руках мастера. Таким образом может осуществиться любая мистическая практика, ориентированная на служение Создателю посредством разума, из числа тех, которые мы упоминали ранее. Человек устремляет все свои помыслы к Богу и обретает единение с ним, посредством медитации возносится в высшие слои плеромы, где обитает мудрость, слушает уроки наставников и цитирует святы тексты, содержащие имена мудрецов, от чего на него низойдет разум. Но все это может произойти не в результате его собственного решения, а вследствие незримого воздействия начала разума, которое побудило его действовать надлежащим образом. В этой связи следует упомянуть факт существования у раннехасидских авторов высказываний, позволяющих предполагать нечаянное дарование совершенного разума свыше, независимо от собственных стараний верующего. Так, например, р. Эфраим Судилковский учил: «Божественное имя Элоким численно соответствует слову «природа» (тева), и оно суть мозги ктанута»⁶⁹. Когда человек падает со ступени веры, он погружается в природу, Боже упаси. Но, когда приходят мозги гадлута, он покидает все природное и укрепляется вера в сердце

его, ибо для каждой вещи существует обращенный к ней надзор Творца, благословен будет Он, и Он превыше земного пути. Намек на это содержится в словах Писания «Не Яков будет впредь твое имя» (Быт. 32:28) – пята низость⁷⁰, намекающая на мозги ктанута, – «но Израиль» (там же) – намек на мозги гадлута. Ибо Израиль (Израэль) состоит из тех же букв, что и слова „моя голова” (ли рош)⁷¹»⁷². Мозги гадлута, как видно из сказанного, могут быть обретыены в тот момент, когда человек утратил веру и стал во всем руководствоваться природной установкой, заслоняющей от него духовные первоосновы всего сущего. Их нисхождение обосновывается Божественным надзором. Создатель не дает возможности правоверным уклониться от предназначенного им пути праведного. Хотя приведенное высказывание допускает и другие толкования, было бы ошибкой совершенно исключить его связь с учением о начале разума, поясняющего мистический механизм Божественного вмешательства такого рода. Исследователи хасидизма второй половины прошлого века были всерьез озадачены вопросом: не проповедовал ли хасидизм пассивное ожидание озарения, ниспосылаемого по милости Божьей? Р. Шац-Уфенгеймер посвятила специальную монографию обоснованию этого тезиса⁷³. М. Идель⁷⁴ и Р. Марголин⁷⁵, напротив, доказывали ошибочность подобных выводов. В рассмотренном нами случае оба подхода являются возможными. Судя по всему, основоположники хасидизма не пытались противопоставить их друг другу. Не умаляя ценности самостоятельного стремления человека к намеченной цели посредством надлежащих, продуманных действий, они в то же время не исключали обратного прочтения ситуации, приписывающего все исключительно вмешательству свыше.

Заключение

Учение основоположников хасидизма о путях обретения совершенного разума впечатляет многообразием рекомендуемых средств и их технической простотой, в

сравнении с теми, которые доминировали в трудах классиков раввинской письменности прежних времен. Мудрецы Талмуда и их комментаторы средних веков практиковали головокружительные обсуждения сакральных текстов. Моше Бен Маймон считал, что одного этого не достаточно. Надлежит также уделять время изучению философии и анализу истин всех известных на то время фундаментальных наук. Авраам Абулафия и его последователи предлагали для осуществления намеченной цели йогические дыхательные упражнения, сопровождающиеся произнесением имен Божьих, а также длительное созерцание специальных комбинаций букв еврейского алфавита. Кордоверо сочетал путь экстатической молитвы с практикой системного философского осмысления содержания мистических текстов. Лурия и его ученики безмерно усложнили структурное описание Божественной плеромы и требовали соотносить с символизирующими ее сущности именами всякое деяние праведного.

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

Но секрет успеха заключался ни в философской аналитике, ни в талмудической диалектике. Слушание речей наставника и декламация текстов, подкрепленные пламенным желанием бескорыстно служить Создателю, полагались вполне достаточными. Возделанный результат обретения совершенного разума мог быть достигнут посредством богоугодных дел, совершаемых, в соответствии с традиционными толкованиями, вовсе не ради этой цели. Но он мог осуществиться также и вовсе неожиданно-негаданно, в силу непостижимо-благоволения небес. В рассматриваемом нами случае методы хасидов близки тем, которые рекомендовались в раввинской

дидактической литературе и отступлениях общего характера, произведениях, ориентированных на элитарную практику.

Зато в области ожидаемых результатов основоположники хасидизма не уступали наиболее дерзким еврейским мыслителям средних веков, а зачастую превосходили их. Согласно их воззрениям, человеку в текущий момент истории возможно достичь всех совершенств пророка, обрести мистическое единение с Творцом наивысшего уровня и даже направлять Его деяния посредством разума в угодное для себя русло. При этом совершенный разум мыслится то как метафизически преображенная сущность, связанная с мудростью плеромы, то как обыденный интеллект, который запечатлелся, подобно оттиску, в существе Божества и стал влиять на его решения.

Возможно, хасидские авторы вполне осознают те философско-теологические противоречия, которые порождает описанное ими положение вещей, но они предпочитают их не замечать. Они увлечены игрой формально несовместимыми концепциями, совокупность которых открывает человеку нечто большее, чем могла бы дать любая попытка их согласования. Отличительной чертой всех задействованных суждений является их принципиальная совместимость с идеей близости человека и Бога. Их разумы столь тесно связаны между собой изначально, что для преодоления кажущейся между ними дистанции не требуется чрезмерных усилий. Элитарные многосложные техники поэтому являются излишними. Тогда возникает вполне естественный вопрос: почему, если путь к благой цели столь несложен, большинство правоверных не обладает даром совершенного интеллекта и всеми коренящимися в нем возможностями? Ответ отсылает нас к учению хасидов о различиях в природе людей, в которых кроется загадка существования избранных праведников (цадиков). Эта тема удостоилась наибольшего внимания исследователей хасидизма, но она, бесспорно, никоим образом не является исчерпанной, и мы надеемся обратиться к ней в дальнейшем.

- ¹ Idel M. *Hasidism, Between Ecstasy and Magic*. New York, 1995. С. 164–165. Idel M. *Qabbalah: hebetim hadashim*. Jerusalem ve-Tel-Aviv, 1993. С. 66, 86–87.
- ² Sack B. *Iyun be-hashpaat r. Moshe Qordovero al ha-hasidut* // *Eshel Beer Sheva*. 1986. №3. С. 229–246.
- ³ Waks R. *Ehud be-dibur ezel ha-Besht umamshikhey darko* // *Daat*. 2006. № 57–59. С. 147–150.
- ⁴ 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. С. 170–176.
- ⁵ Elior R. *The paradoxical ascent to God: the kabbalistic theosophy of Habad Hasidism*. New York, 1993. С. 143–175. Loewenthal N. *Communicating the Infinite: The Emergence of the Habad School*. Chicago, 1990. С. 64–100.
- ⁶ Scholem G. *Ha-Bilti Muda u-Musag “kadmud ha-sehel” be-sifrut ha-hasidit* // *Dvarim be-go. Tel Aviv*, 1975. С. 351–360.
- ⁷ Urbach E. *Haza I: Emunot ve-deot*. Jerusalem, 1986. С. 514–517.
- ⁸ *The world of the Talmud from the Mishnah to the Arab Conquest* // *Christianity and Rabbinic Judaism*. Washington: Biblical Archeological Society, 1993. С. 230. *The Rabbinic Class of Roman Palestine in Late Antiquity*. Jerusalem: Yad Izhak Ben Zvi, New York: The Jewish Theological Seminary of America, 1992. С. 145–147.
- ⁹ Т.В. Ваб Меэиэ. 59б.
- ¹⁰ Т.В. Гитин. 33а.
- ¹¹ Kats S. *Jewish Philosophers*. Jerusalem, 1975. С. 94–95. Сират К. *История средневековой еврейской философии*. Москва, 2003. С. 293–303. Wolfson Z. *Ha-Mahshava ha egudit bi-mey ha-beynaim*. Jerusalem, 1978. С. 275–281.
- ¹² Moshe ben Маумон. *More Nevuhim*. Ч. 3. §51.
- ¹³ Сират К. *История средневековой еврейской философии*. С. 303–310.
- ¹⁴ Idel M. *Qabbalah: hebetim hadashim*. С. 263–264. Idel M. *Maimonides and Kabbalah* // *Studies in Maimonides, Cambridge (Mass)*, 1990. С. 31–34.
- ¹⁵ Там же. С. 54–89.
- ¹⁶ См. об этом: Idel M. *Qabbalah: hebetim hadashim*. Idel M. *Ha-havaya ha-mistit etsel Avraham Abulafiya*. Jerusalem, 1988. Idel M. *The Mystical Experience in Avraham Abulafia*. Albany, NY, 1988. Idel M. *Prakim be-kabala ha-nevuit*. Jerusalem, 1990.
- ¹⁷ Idel M. *Qabbalah: hebetim hadashim*. С. 188–189.
- ¹⁸ Idel M. *Maimonides and Kabbalah*. С. 35–54.
- ¹⁹ Шолем Г. *Основные течения в еврейской мистике*. Ерусалим – Москва, 2004. С. 261–305. Idel M. *Qabbalah: hebetim hadashim*. С. 172–188.
- ²⁰ Там же. С. 159, 262. Tishby I. *Mishnat ha-zohar* Jerusalem, 1971. Т. 1. С. 387.
- ²¹ *Zohar*. Ч. 2. С. 117а.
- ²² Sack B. “*Makorot ha-shlemut: Mahshava, dibur u maase* // *Daat*. 2003. № 50–52. С. 221–242.
- ²³ Piekarz M. *Beyn ideologiya le-meziut: Anava, Ayn Bituli mi-Meziut ve-Devekut be-mahshavtam shel roshey ha-Hasidut*. Jerusalem, 1994. С. 82–104. Piekarz M. *Bi-yemey tsmihat ha-hasidut: Megamot raayoniut be-sifrey drush u-musar*. Piekarz M. *Bi-yemey tsmihat ha-hasidut: Megamot raayoniut be-sifrey drush u-musar*. Jerusalem, 1978. С. 269–280.
- ²⁴ Sack B. *Makorot ha-shlemut: Mahshava, dibur u maase*”. С. 226.
- ²⁵ Pechter M. *Le-Birur ha-musagim kτανut ve-gadlut be-kabalat ha-Ary kreka le-havanatam be-mahshava ha-hasidit* // *Mehkarey erushalaim be mahshevet Israel*. Jerusalem, 1992. С. 171–210.
- ²⁶ Jacobson Y. *Mi-Kabalat ha-Ari ad le-hasidut*. Tel-Aviv, 1984. С. 52–59. Шолем Г. *Основные течения в еврейской мистике*. С. 342–345.
- ²⁷ Ravitskiy A. *Ha-Tora ha-antropologit shel ha-nes be-filosofiya ha-ehudit bimey ha beynaim*// *Mehkarey Erushalaim be-mahshevet Israel*. Т. 2. Jerusalem, 1983. С. 323–361.
- ²⁸ Josef ibn Kaspy. *Mishna Kesef*. Jerusalem, 1979. Ч. 1. С. 3.
- ²⁹ Josef ibn Kaspy. *Asara kly kesef*. Jerusalem, 1970. Ч. 1. С. 126–127.
- ³⁰ Idel M. *Hasidism, Between Ecstasy and Magic*. С. 9–13. Idel M. *Martin Buber and Gershom Scholem on Hasidism: A Critical Appraisal* // *Hasidism reappraised*. London, Portland, Oregon, 1997. С. 395–397.
- ³¹ *Tsvaat Ribsh*. § 22.
- ³² Piekarz M. *Bi-yemey tsmihat ha-hasidut: Megamot raayoniut be-sifrey drush u-musar*. С. 11–96.
- ³³ Levi Itshaq mi-Berdichev. *Qdushat Levi. Parashat ve-ithanann*.
- ³⁴ Tishby I., Dan J. *Torat ha-hasidut ve-sifruta* // *Hebrew Encyclopaedia*. 1965. Т. XVII. С. 802–803. Scholem Scholem G. *Devekut, or Communion with God* // *The Messianic Idea in Judaism*. New York, 1971. С. 210–227. Idel M. *Qabbalah: hebetim hadashim*. С. 67–69. Elior R. *Beyn “hitpashtut ha-gashmiut” le-beyn “hitpashtut ha-ahava gam be-gashmiuni”*: ha-qituv beyn ha-tfisa ha-ruhanit le-beyn ha-metsiut ha-hevratit be-havaya ha-hasidit // *Tsadik ve-eda. Hebetim historiyim ve-hevratiyim be-heqer ha-hasidut*. Jerusalem, 2001. С. 463–496. Piekarz M. *Beyn ideologiya le-meziut: Anava, Ayn Bituli mi-Meziut ve-Devekut be-mahshavtam shel roshey ha-Hasidut*. С. 55–82.

- ³⁵ Dov Ber mi-Mezhircz. Or emet. Bney-Brak, 1967. С. 8.
- ³⁶ Idel M. Qabbalah: hebetim hadashim. С. 66.
- ³⁷ Игра слов. На иврите „мучение” а „благоволение”. Одно слово преобразуется в другое простой перестановкой букв.
- ³⁸ Т.В. Baba Meziya. 59b.
- ³⁹ Levi Itshaq mi-Berdichev. Qdushat Levi. Parashat Itro.
- ⁴⁰ Moshe Haym Efraim mi-Sudytkov. Degel mahane Efrayim. Parashat Bereshit.
- ⁴¹ См. об этом: Tishby I. Mishnat ha-zohar. Т. 1. С. 108–111.
- ⁴² Menahem Mendel mi-Vitebsk. Pri ha-arez. Jerusalem, 1989. С. 102.
- ⁴³ Dov Ber mi-Mezhircz. Or ha-emet. С. 135–136.
- ⁴⁴ Dov Ber mi-Mezhircz. Magid dvarav le-Yaaqov [Korets, 1784] / Ed. R. Schatz-Uffenheimer. Jerusalem, 1976. С. 27, 269–270.
- ⁴⁵ Там же. С. 132.
- ⁴⁶ Там же. С. 71–72.
- ⁴⁷ Там же. С. 203.
- ⁴⁸ Menahem Nahum mi-Tshernobyl. Meor eynayim. Parashat be-Shalah.
- ⁴⁹ Dov Ber mi-Mezhircz. Magid dvarav le-Yaaqov. С. 201–202.
- ⁵⁰ Sack B. Iyun be-hashpaat r. Moshe Qordovero al ha-hasidut. С. 236–237.
- ⁵¹ Танаями называли мудрецов, упоминаемых в наиболее ранних и авторитетных текстах талмудического корпуса. Согласно традиции мудрецы, живущие в последующих поколениях, не имели права опровергать утверждения танаев.
- ⁵² Dov Ber mi-Mezhircz. Magid dvarav le-Yaaqov. С. 26.
- ⁵³ Weiss J. The Torah Study in Early Hasidism // Studies in Eastern European Jewish Mysticism. Oxford, 1997. С. 56–69. Etkes I. Hasidut breshita. Tel-Aviv, 1991. С. 89–100. Idel M. Hasidism, Between Ecstasy and Magic. С. 171–189; Piekars M. Bi-yemey tsmihat ha-hasidut: Megamot raayoniut be-sifrey drush u-musar. Jerusalem, 1978. С. 338–361.
- ⁵⁴ Часть каббалистов придерживалась мнения, что Божественный разум конституируют три, а не две сферы, как полагало большинство авторитетных мистиков XIII в. Помимо хохмы (мудрости) и бины (разумения), появляется также (понимание, мнение).
- ⁵⁵ Menahem Nahum mi-Tshernobyl. Meor eynayim. Parashat Ki Tisa.
- ⁵⁶ Levi Itshaq mi-Berdichev. Qdushat Levi. Parashat Va-Eze.
- ⁵⁷ Согласно преданию мудрецов, Бог явился евреям у Красного моря в образе юноши-воина, а на горе Синай – в образе мудрого старца. См. мидраш Psikta Rabati. Parasha 21.
- ⁵⁸ Levi Itshaq mi-Berdichev. Qdushat Levi. Parashat Itro.
- ⁵⁹ Имеется в виду Господь.
- ⁶⁰ Dov Ber mi-Mezhircz. Magid dvarav le-Yaaqov. С. 11–12.
- ⁶¹ Dov Ber mi-Mezhircz. Magid dvarav le-Yaaqov. Korets, 1784. С. 24b.
- ⁶² Поскольку хохма выше бины, в иерархии сфирот она, соответственно, не может быть постигнута посредством бины.
- ⁶³ Dov Ber mi-Mezhircz. Or ha-emet. Gusyatin, 1899. С. 15b.
- ⁶⁴ Там же. С. 70a.
- ⁶⁵ Там же. С. 77a.
- ⁶⁶ Данная подборка изречений о начале разума содержится в статье Г. Шолема На-Bilti Muda u-Musag “kadmut ha-shehel” be-sifrut ha-hasidut. С. 354–356.
- ⁶⁷ Dov Ber mi-Mezhircz. Magid dvarav le-Yaaqov. Korets. С. 7b.
- ⁶⁸ Dov Ber mi-Mezhircz. Or ha-emet. Gusyatin, 1899. С. 7b.
- ⁶⁹ Согласно распространенным в еврейской мистике воззрениям, имя Бога Элоким символизирует те силы плеромы, которые поддерживают естественный миропорядок.
- ⁷⁰ Используется игра слов, обоснованная тем, что слова „Яков” и „пятка” (экев) состоят из одних и тех же согласных и, соответственно, в тексте Торы пишутся одинаково.
- ⁷¹ Слова „Израиль” (Израэль) и „моя голова” (ли рош) на иврите состоят из одних и тех же букв. Согласно правилам раввинской герменевтики, это свидетельствует о том, что значение вышеназванных слов совпадает.
- ⁷² Moshe Haym Efraim mi-Sudytkov. Degel mahane Efrayim. Parashat ve-Ishlah.
- ⁷³ Schatz-Uffenheimer R. Hasidism as Mysticism. Princeton, 1993. Schatz-Uffenheimer R. Ha-hasidut ke-mistika. Jerusalem, 1980.
- ⁷⁴ Idel M. Hasidism, Between Ecstasy and Magic. С. 209–227.
- ⁷⁵ Margolin R. Ha-pnimat hayey ha-dat ve-ha-makshava 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. 357–359.