

РОЛЬ ПОКАЯНИЯ В МИСТИЧЕСКОЙ ПРАКТИКЕ РАННЕГО ХАСИДИЗМА

Введение

В научных трудах М. Иделя¹, Б. Зак², М. Пахтера³, Х. Падайи⁴, И. Эткиса⁵, Й. Якобсона⁶ и Р. Марголина⁷, образующих ядро корпуса современных исследований вероучения хасидизма, основное внимание уделяется анализу медитативной практики, открывающей верующим врата единения со Всевышним. Речь в данном случае идет главным образом о ее наиболее важных технических аспектах: с помощью каких специальных приемов и упражнений хасид отрешается от реалий мира сего и созерцает свет предвечный, какие концепты средневековой каббалы повлияли на формирование соответствующих хасидских рекомендаций и т.д. При этом в немалой мере теряется из виду антропологическая составляющая. Но всякая мистика, так или иначе, имеет дело с богоугодными делами, рекомендуемыми в разделах святых писаний нравственно-этического содержания. При рассмотрении какого-либо корпуса тайного учения мы неизменно сталкиваемся с вопросом расшифровки пафосных призывов: носить Бога в сердце своем, удаляться от всякого зла, воспарять духом до небес и т.д. Является ли сказанное дидактическим отступлением или требованием деяния мистического характера? Если да, то требуется ли для достижения намеченной цели прибегать к медитативной практике, или вполне достаточно ясного ума, доброго сердца и надлежащим образом направленного душевного порыва? Прояснение этого важно при исследовании всякого вероучения, и хасидизм тут ни в коей мере не является исключением.

В настоящей статье мы ограничимся анализом покаяния (тшувы) в учении ближайших последователей Бешта. Следует отметить, что со времен Ш. Дубнова⁸, указавшего на неаскетический характер интересующего нас религиозного движения, никто из ученых не озадачивался данной проблемой. Вопрос о месте тшувы в мистической практике хасидизма вообще не был поставлен. Такое положение вещей поясняет актуальность предлагаемого исследования.

Предыстория учения о тшуве

В учении мудрецов Талмуда, в основном сформировавшемся во времена, когда искипительные жертвы были уже невозможны вследствие разрушения римлянами Иерусалимского храма, покаяние играет решающую роль в деле возвращения человека на пути, угодные Богу. Само слово, употребляемое для обозначения покаяния, – *тшува*, – в переводе с иврита означает «возвращение». Согласно воззрениям мудрецов, тшува относится к шести первоосновам, создание которых предшествовало сотворению мира⁹. Благодаря ей творение не рухнуло от осознания своего несовершенства в присутствии Создателя¹⁰. Сила ее представлялась всепокрушающей. На Высшем суде даже тому, кто всю жизнь грешил, а в последнее мгновение искренне раскаялся, могут не вспомнить ни одного из его проступков¹¹. Относительно того, какое место в иерархии душ, предстоящих перед Создателем, занимают раскаявшиеся грешники (*баалей тшува*), мнения мудрецов разделились. Одни утверждали, что ступень, на которую поднялись *баалей тшува*, недостижима для совершенных праведников, никогда не преступавших святой закон¹². Согласно мнению других, все те блага, которые обещаны Израилю устами пророков, касаются раскаявшихся грешников, но дары непорочным столь святы, что не в силах человека их описать¹³. В средние века раввинские авторитеты, как правило, упоминали только первое мнение как общепринятое. В этот период происходила систематизация учения о тшуве, породившая существенные разногласия в вопросе о том, каким образом верующий обретает покаяние. Р. Саадия Гаон и близкие ему по взглядам законоучителя Испании XI–XIII вв. полагали, что первостепенную роль в деле покаяния играет отказ от прежних преступных дел и искреннее признание в сердце своем собственной неправоты. Им надлежит поститься и воздерживаться от удовольствий мира сего, но это для тшувы не главное, и чрезмерной жестокости по отношению к себе допускать не следует¹⁴.

Согласно воззрениям еврейских мистиков, проживавших в то же самое время в землях Германии (*хасидей ашкеназ*), напротив, основой покаяния является искупление своих проступков посредством самоистязания. Тшува не спасает от наказания. Страдание есть ее сущность. Только полное искупление своих проступков открывает путь возвращения к Богу¹⁵. Эти идеи впоследствии имели существенное влияние на мистиков Святой земли XVI–XVII вв.¹⁶ и на еврейских подвижников Восточной Европы, времен предшествующих появлению хасидизма¹⁷.

Существенный вклад средневековых каббалистов (XIII–XV вв.) в учение о тшuve заключался не столько в предложении новых оригинальных путей ее обретения, сколько в разработке метафизической концепции покаяния. В их произведениях тшува обретает свое место в семействе сфирот, образующих плерому. При этом оговаривается, что существует две тшувы: нижняя и верхняя. Нижняя отождествляется со сфирой Шехина, а верхняя – с Биной¹⁸. Соответственно дело покаяния теперь рассматривается в контексте взаимодействия человека с высшими божественными сущностями.

В дальнейшей разработке мистического учения о тшuve ведущую роль сыграли школы цфатских каббалистов XVI в. Мистики этого круга уделяли существенное внимание концепции освобождения частиц божественного света, плененных тьмой, посредством покаяния. Они полагали, что само существование зла объясняется падением искр святости в низшие слои мироздания. Человек, исправляющий последствия своих проступков, возвращает эти искры на прежнее место и тем самым уничтожает темное царство¹⁹. Такого рода идеи были популярны в Восточной Европе во времена зарождения хасидизма.

Бешт и его последователи в той или иной мере были знакомы со всеми вышеперечисленными концепциями покаяния. Те предпочтения, которыми они руководствовались, формируя собственное, следующие.

Пути обретения покаяния

Рассмотрение вопроса о роли тшувy в духовной практике хасидов начнем с выяснения того, каким образом проповедуемое Бештом и его последователями учение о путях обретения покаяния соотносится с ана-

логичными их суждениями, предписывающими правоверным держаться определенного образа действия при совершении богослужения. Предлагаемые основоположниками деяния такого рода допустимо, на основании материалов, которыми мы располагаем, разделить на две группы. Первую образуют мистические техники, приводящие человека в состояние самозабвенного экстаза. Вследствие этого он обретает единение с миром горним, а соблюдаемые им предписания религиозного закона отворяют врата небес для нисхождения на землю неисчислимых божественных благ. Согласно суждениям, относящимся ко второй группе, для достижения вышеозначенной цели вполне достаточно богоугодных помыслов и дел. При этом именно первым отводится решающая роль.

Характерным примером поучений раннехасидских авторов о покаянии является следующее высказывание р. Менахема Нохума из Чернобыля: «Посредством мысленного покаяния в помыслах своих превращается злодей в совершенного праведника. Объясняется это тем, что покаяние, как известно, предшествовало миру. Мир же был создан десятью речениями. Выходит, сотворение миров и того, что их наполняет, пребывает в речи. То же, что предшествует миру, предшествует также и речи. Оно суть чистый помысел. Потому зависит покаяние (*тшува*) от помысла, который превыше знаков его и возвращается (*шав*) к корню, который превыше миров и тем исправляет мир. И потому в покаянии посредством помысла исправляется порча его. Мир пребывает во времени. Однако прежде мира не было категории времени, и потому нет времени в исправлении посредством покаяния, но все осуществляется в одно мгновение»²⁰.

В основу приведенной нами проповеди положено учение о метафизическом покаянии, источники которого рассматривались нами ранее. Кающийся грешник обретает исправление в силу изначально предусмотренной связи сотворенного со внемирной сверхъестественной сущностью тшувy. При этом, хотя она и трактуется как событие мистическое, для заурядного ума непостижимое (ибо предшествует миру), пути ее обретения оказываются простыми и общедоступными. Признание себя грешным и желание исправится в помыслах своих

оказывается вполне достаточным для вожделенного духовного преображения. Мы, безусловно, имеем в данном случае дело с мистикой, но это мистика, открывающая нам душеспасительную механику мирового устройства, а не технику достижения экстаза, магически влияющего на природу человека.

Помимо суждений, подобных рассмотренному выше, достаточно многочисленными являются и те, которые в качестве средства обретения покаяния предписывают добрые дела и усмирение плотских вожделений. По своему содержанию они являются куда менее оптимистическими, ибо о возможности победить зло в себе силою одних только помыслов речь в них не идет. Но с точки зрения анализа тшувы в контексте мистической практики эти речения принадлежат к той же группе. «Известно, что одним из путей тшувы является изменение деяний своих, и это первооснова тшувы более всех постов и самоизнурений... Да узрит кающийся (баал тшува) в деяниях своих меру отсечения, то есть да узрит он, что надлежит удалить от себя все содержащееся в мире этом от соблазнов материальных, пусть даже разрешенных, и от всех потребностей дозволенных. Пусть довольствуется он лишь самым необходимым для поддержания своей жизни»²¹. «Воистину, злодеям не достаточно одних только помыслов. Это возможно уподобить человеку, приносящему свечу в темное место, тьма которого густа, и вдвое более того, как в подземной комнате. Погаснет та свеча тотчас, ибо тьма там очень густа и концентрирована. Так и злодей погружен в клипу и впустил тьму внутрь себя на многие дни, так что сгустился этот мрак и сделался подобным материи. И все частицы святости ушли от него, ибо не живет человек вместе со змеем. И когда придет к нему помысел тшувы, то угаснет в тот же час и не совершит никакого действия, как сказано в Писании: «И свеча злодеев угаснет» (Иов 21:17). И должно ему сокрушить тьму и материальность посредством постов и изнурений, чтобы смог он прийти к раскаянию»²².

В современном обществе широко распространены является стереотип хасида как человека беспечного, веселого, далекого от всех возможных строгостей талмудического иудаизма. Приведенные нами изречения свидетельствуют о том, что подобные

представления далеки от действительности. Основоположники хасидизма, конечно, не призывали своих последователей к той исключительно суровой аскетической практике, которая была столь популярна у еврейских подвижников Восточной Европы. Они, бесспорно, не разделяли точку зрения хасидов ашкеназ о том, что самоистязание является одной из целей покаяния. Но существенных разногласий с авторитетными учителями прошлого, предписывающими кающимся грешникам в качестве средства, открывающего путь к спасению, пост и воздержание от удовольствий мира сего, у них не было, сколько-нибудь существенных разногласий. С другой стороны, бесспорным является тот факт, что хасиды проповедовали служение Создателю в радости, которая не должна убывать, невзирая ни на какие беды и неудачи. Радость не должна быть реакцией на обстоятельства жизни, но тем неизменно возобновляющимся настроением, которое верующий поддерживает всеми своими силами. В этой связи возникает вполне обоснованный вопрос, каким образом основоположники хасидизма могли истолковать соблюдение заповеди тшувы, если сами предписания религиозного закона требуют от верующего в данном случае горевать и плакать. Рабби Менахем Нохум из Чернобыля предсказывает следующий ответ на этот вопрос Магида из Межирича: «Слышал я от учителя своего толкование стиха «Начатки гумна твоего и точила твоего не задерживай; отдавай мне первенца из сынов твоих» (Исх. 22:28). Говорили мудрецы наши, да будет благословенна их память, в Зогаре, что для греха этого нет покаяния. Объясняется это таким образом. Тшува – это заповедь действия из Торы²³, и потому должно ее выполнять в радости. Но о грехе, упомянутом выше, невозможно радоваться, но лишь горевать, и надлежит также плакать. И потому невозможно прийти к высшей тшуве [человеку]. Для того чтобы это произошло, высшая тшува должна будет сама сосредоточиться в нем»²⁴.

Приведенное нами высказывание затрагивает тему божественного соучастия в деле покаяния. Ввиду ее очевидной важности для намеченного нами исследования рассмотрим несколько других примеров изречений, затрагивающих данный вопрос. «Сказано у нас от имени Бешта ׀׀׀׀׀, душа

его в тайниках высших, на стих «Надзирающий из окон глядит из-за облаков». Творец суть надзиратель, глядящий за нами из-за облаков. Смысл сказанного заключается в том, что Он тайно сосредотачивает страх Свой в человеке, собирающемся совершить проступок. Поэтому кажется [тому человеку] ежечасно, что видит его какой-то человек, и страшится он, что видит его некто из окна. И страшящийся не понимает, что это как бы страх высший сосредоточился в нем, в человеке, который отвернулся и удалился от нарушения благодаря великому милосердию Его Благословенного... Если бы были у него разумение и вера, постиг бы он, что Господь Благословенный пробудил в нем страх и удалил его от греха, хоть этот страх облачен в страх внешний так, что его не видно нам. Тогда он с легкостью бы ухватился за страх Божий, после того как пробудился в нем страх свыше. Совлек бы он облачения и обрел бы первооснову страха, нисходящего от Господа Благословенного»²⁵. «[Часто бывает так], что нет у них силы пробудить в себе тшуву самостоятельно, без пробуждения ее свыше. Ибо пребывают они на столь низкой ступени, на которой же нет достаточно добра, чтобы пробудить тшуву. Тогда высшая тшува сама сосредотачивает себя в таком человеке, чтобы он пробудился и приблизил удел свой к Творцу, благославен Он. Ибо Он Благословенный помышляет о том, как не оттолкнуть отверженного. И это суть тайна жертвоприношения горнего дольнему – приближения посредством раскаяния, ниспосланного свыше. Это суть тайна поста Дня искупления (*йом кипура*), ибо сущность поста есть жертва горнего дольнему. Ибо тот, кто приближает дольнее к горнему, поскольку жизненная сила ступени, на которой он пребывает, связана едой, которую ест в соответствии со своими потребностями. Поэтому необходимо, чтобы в *йом кипур* снизошла высшая тшува, чтобы приблизить весь Израиль, и движение идет сверху вниз. Потому и заповедано поститься в этот день, что приближение идет сверху вниз»²⁶.

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

В научных кругах много лет идет спор о том, проповедовали ли сторонники этого религиозно-мистического движения нечто наподобие квиетизма, или же, напротив, полагали, что в деле достижения верующим единения с высшим источником всего сущего решающую роль играют усилия самого человека. Если сопоставить все приведенные нами ранее материалы, то вполне допустимо заключить, что в отношении покаяния лидеры хасидов не стремились упорядочить свое учение в интересующем исследователей аспекте. Когда речь заходила о стремлении человека искупить свои прегрешения, основоположники хасидизма, как правило, призывали его исправить свои помыслы и совершать богоугодные деяния, т.е. быть настолько активным, насколько это возможно. Иногда, впрочем, последователи Бешта, напротив, подчеркивали, что на самом деле тшува при таком положении вещей приходит к верующему по воле Создателя, а не является плодом его собственных усилий. Тех же взглядов они придерживались, рассуждая о правоверных, замышляющих нечто неблагоприятное, или же в случае, если в их поучениях о методике раскаяния обнаруживались принципиальные различия с традиционной раввинской дидактикой. Вряд ли имеет смысл разыскивать во всех этих противоречиях скрытую концептуальную доминанту.

До сих пор в своем исследовании мы не касались тех хасидских изречений о покаянии, которые так или иначе могли бы быть заподозрены в непосредственной связи с практикуемыми Бештом и его последователями мистико-магическим техниками. Рассмотрим в качестве примера такого рода поучений следующее высказывание р. Менахема Нохума из Чернобыля: «Грех приводит к тому, что между ним [человеком] и Отцом его небесным возникает преграда (мехица). Посредством покаяния истинного в исповеди словесной становится тело его и душа его колесницей для пребывания Создателя Благословенного... Исповедь словесная истинная исправляет 22 буквы. Ибо исповедуется он и уходит от греха в полноте сердца своего. Он исправляет буквы речью, и сердце очищается сожалением о содеянном. Так оно становится местом для пребывания добра совершенного, каковое суть Господь Благословенный»²⁷.

Одним из наиболее важных элементов хасидской духовной практики является медитация, сопровождающая произнесение букв молитв и сакральных текстов. Верующий вкладывает все свои силы в произнесение каждой из них, пока не достигнет состояния отрешенности от окружающего мира и от себя самого. Произнесенные буквы при этом возносятся в высшие слои плеромы вместе с частицами его души. Таким образом достигается растворение в божестве, возжеленное состояние священного небытия (эйн)²⁸. Но речь о вышеописанной медитации, судя по всему, в приведенном нами тексте не идет. В данном случае буквы исправляются посредством произнесения слов, а сердце – сожалением о содеянном. Таким образом, для осуществления намеченного замысла верующий должен не утратить свою самость, а напротив, все время памятовать о том, кто он такой и что плохого сделал. Кроме того, речь идет об исправлении букв, а не об их вознесении. Здесь следует вспомнить, что, согласно вероучению хасидов, буквы священного языка являются теми монадами, из которых состоит мир²⁹. Кающийся грешник, следовательно, исправляет не только себя, но и те составляющие сотворенного мира, которые он затрагивает в предписанном законом ритуале тшувы. Некие элементы описания мистической медитации в нашем тексте определенно присутствуют, что придает ему мистическую загадочность и завораживающую потенциального слушателя убедительность. Но при этом призыв прибегнуть к ней, безусловно, отсутствует.

Не мене интересным для проводимого нами исследования является следующее высказывание р. Элимелеха из Лижайска: «Вначале должен праведник служить Господу в страхе, чтобы исправить деяния и грехи его молодости тшувой, каковая суть возвращение буквы Гэй Святого Имени³⁰. Ибо он исправляет тшувой то повреждение, которое было нанесено Великому Имени Благословенному... И сие есть знак для искренне раскаявшегося грешника (*баал тшува гамур*) – когда имя святое имя ГВАЕ, Благословен Он стоит у него перед глазами, это знак, что исправил он посредством страха все грехи его»³¹.

В мистическом учении раннего хасидизма практика созерцания божественного

имени играла исключительно важную роль. Согласно мнению Бешта и его ближайших последователей, она удерживает человека от проступков, заставляет забыть о собственных нуждах и помышлять лишь о божественном, обеспечивает возжеленное единение верующего с его Создателем. Для ее осуществления необходимо направить силу воображения таким образом, чтобы постоянно перед глазами пребывал образ непроницаемого четырехбуквенного имени³².

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

В поучениях р. Дов Бера Магида из Межирича содержится одно из наиболее проблемных и загадочных высказываний с точки зрения анализа отношения покаяния к мистическим техникам хасидизма. «Цадик земной осуществляет связь горнего и дольного. Для того чтобы связать все между собой, он должен считать себя самого ничем (легахзик эт ацмо ле-эйн), подобно тому как Моше, учитель наш, да пребудет с ним мир, сказал: «Если нет – сотри меня (им эйн махани)» (Исх. 32:32). Ибо хотел он вознести Израиль, служащий идолам, и привел себя самого к эйн, сказав: «сотри меня». Силою этого все связывается с Высью, когда человек приводит себя к ступени эйн... Вместе с радостями материальными приходят все нарушения в еде, питии и сексуальной распущенности. Но когда человек воспринимает себя как эйн, он обособляется от нарушений и раскаивается полным раскаянием (шав бе-тшува шлема)»³³. Сложность толкования этого речения Магида из Межирича заключается в двояком употреблении термина на эйн (нет) в раннехасидских проповедях. С одной стороны, как уже отмечалось выше, он означает состояние коммуникации с высшими уровнями божественной плеромы, блаженным мистическим самоотречением. С другой стороны, к нему прибегают

в случае, если речь идет об описании той безмерной скромности, которую необходимо взрастить в себе, дабы стать возлюбленным сыном Божиим. Если мы будем настаивать, что в данном случае речь идет о первом значении термина, то процитированный фрагмент будет истолкован следующим образом: обретая в мистическом экстазе состояние эйн, мы тем самым удостоиваемся раскаяния. Следовательно, ключом к обретению его является любая мистическая техника, возносящая верующего на высоты мира горнего. Если же мы обратимся ко второму значению, то все будет выглядеть просто и приземлено. Безмерная скромность, сокращающая всякое самомнение, признание себя абсолютным нулем в мире, где кажет себя божественное совершенство, – вот истинные врата раскаяния. Второе толкование более плавно вписывается в контекст проповеди. Моисей, заступаясь за евреев, согрешивших с золотым тельцом, говорит Творцу: «Если нет (не простишь их), сотри и меня в Твоей книге». Р. Дов Бер полагает, что в данном случае Моисей объявил себя ничем, стер себя сам. Одного этого оказалось достаточно, чтобы спасти всех и восстановить мир между землей и небом. Последние слова приведенного изречения тоже говорят в пользу истолкования эйн как высшей формы скромности и самоотречения благочестивого человека. Отказ от всех соблазнов мира сего и есть состояние эйн, он и есть тшува. Ученица Г. Шолема Р. Шац-Уффенгеймер придерживается в своем комментарии именно этой точки зрения. «Моисей «стер» себя. Читай: видел себя нулем и ничем, умалил значимость своей персоны как человек, предстоящий перед Господом. И это было условием вознесения Израиля»³⁴. Мы тоже соглашаемся в данном случае с таким толкованием слов рабби, но считаем важным отметить принципиальную возможность иной интерпретации. Ведь в хасидских поучениях нередко загадочные намеки для «своих» сочетаются с отступлениями общего характера для широкой общечужденности.

В заключении настоящего параграфа следует отметить, что в поучениях хасидов раннего периода доминируют традиционные пути обретения покаяния: помыслы о собственной греховности и устремленность к исправлению, богоугодные дела, воздер-

жание от соблазнов мира сего и т.д. В некоторых случаях речь заходит о тшуве как о даре Божьем, что преумалывает заслуги и усердие самого человека. Но, во всяком случае, об использовании специфических мистико-магических техник для ее достижения речь, как правило, не идет. Лишь в редких случаях с определенной натяжкой возможно подозревать существование также и этой опции. Однако такие сомнительные исключения тем более подчеркивают, что магистральный путь, намеченный Бештом и его последователями, был в деле покаяния иным.

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

Роль покаяния в деле единения с Создателем

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

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

Для его прояснения рассмотрим вначале следующие суждения лидеров хасидов раннего периода: «Посредством нарушения заповеди как бы удаляется Творец Благословенный от него. Если это так, каким образом пробудится в нем добро, чтобы раскаяться после того, как не осталось в нем ничего доброго, как сказано в Писании: «Добр Господь». То есть все, что есть в нем хорошего, это от Господа. И при совершении проступка добро уходит от него. Но знай, что во всяком явлении, даже в земном и материальном, есть Слава Его, благословенно Имя Его. Ибо если отсутствует изобилие (шефа) света Его Благословенного из-за события большого или малого в мире в каком-либо явлении, то оно утрачивает свое существование. Но тогда каким же образом возможно нарушение? Выходит, что и в нем пребывает слава Его Благословенного»³⁵. «Как масло сокрыто в маслине, так тшува сокрыта в прегрешении. Тшува, как известно, принадлежит к заповедям действия из числа 613 заповедей, но невозможно сделать тшуву, не совершив предварительно прегрешения. Выходит, тшува сокрыта в прегрешении»³⁶.

Приведенные высказывания свидетельствуют о том, что отправной точкой учения хасидов о покаянии является отнюдь не концепция человеческого несовершенства, требующего непрерывного самоанализа и сожаления о проступках. Тшува есть событие, освобождающее верующего от власти греха, но «территория греха», в свою очередь есть место встречи с Богом. Бешт и его последователи призывали своих сторонников увидеть Создателя во всех явлениях окружающего мира и не упускать ни единого случая приблизиться к нему. В свете этого особый смысл приобретает высказывание о пребывании Славы Божьей в сфере нарушения Его предписаний. Данный парадокс усугубляется констатацией факта принадлежности тшувы к числу заповедей, которые надлежит выполнять всякому человеку. Но не следует забывать также и о том, что лидеры рассматриваемого нами религиозно-мистического движения со всей возможной самоотверженностью проповедовали удаление от греха и преумножение добрых дел. Каким же образом возможно разрешить возник-

шую дилемму? Судя по всему, проступки, совершаемые с благочестивым умыслом, должны совершать люди, достигшие высокого уровня совершенства на путях служения Создателю. Магид из Межирича и его ближайшие последователи учили, что праведные умеют возносить свои будничные беседы к высшему источнику всего сущего, но для простых людей пустословие является проступком и им надлежит по возможности говорить исключительно о Торе³⁷. Р. Давид Эйбешиц, один из наиболее радикальных в данном вопросе раннехасидских авторов, рассуждая о талмудическом изречении: «В месте, где стоят раскаявшиеся грешники, совершенные праведники не стоят»³⁸, в частности, отмечал: «[Раскаявшийся грешник] обогащается в единый момент богатством чудным, обладающим дивной силой, и чем более прибавляет прегрешения, тем более обогащается, ибо с каждым нарушением выводит на волю тысячи душ и священных искр»³⁹. Далее р. Давид говорит, что для праведника, совершенно свободного от какой бы то ни было склонности ко злу, было бы добрым делом «приблизиться в помыслах своих и речах своих к соблазнам и плохим вещам, чтобы приблизиться к скорлупе тех нарушений, и она будет тем самым тотчас сокрушена. В этом суть вызволения святых искр из скорлуп (клипот), которое излагается во всех книгах»⁴⁰.

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

соответствует вышеописанной схеме рассмотренной нами концепция тшувы. Человек первоначально совершенствуется в добродетели, что ведет его к возвышению. Затем он сознательно обращается к нарушениям и низвергается в бездну. После этого благодаря покаянию ему вновь удается вознестись, вызволив при этом свет, плененный силами тьмы. Согласно мнению Магида из Межирича, от постоянства переживания подвижником греха и раскаяния зависит само существование этого мира. «Праведники (цадики), которые ни разу не согрешили, во все дни своей жизни являют нам сущность великой любви, приведшей Благословенного к самоограничению и сотворению мира. Но есть также и любовь, благодаря которой мир существует. Суть ее заключается в том, что, хотя он совершил грех перед Благословенным, после покаяния любит его [Благословенный] так же, и это есть любовь мира сего. И об этом сказано: «Мир милосердие строит»⁴¹. Обязанность верующего поддерживать существование мира – один из краеугольных камней верования хасидов. В настоящем мир необходим Создателю для актуального проявления Его качеств милосердия и царской власти⁴². В грядущем он благодаря усилиям правверных преобразуется в постоянное жилище Творца⁴³. Но осуществление всех этих предначертаний божественного промысла самым решительным образом зависит от постоянного пробуждения высшего милосердия в ответ на искреннее покаяние согрешившего.

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

Свой ответ на этот вопрос начнем с рассмотрения следующего высказывания: «В Талмуде сказано: “В месте, где стоят раскаявшиеся грешники, не могут стоять совершенные праведники”. Надлежит пояснить смысл этих слов. Когда человек продвигается в служении своем Благословен-

ному, следует ему надзирать за собой необычайно, дабы не обратились устремления его к чему-то постороннему, и не допускать гордыни в служении Благословенному. Ибо если тот, кто занимается Торой или молитвой, обратился в устремлениях своих к постороннему, служение это не вознесется ввысь. Но если злодей кается в великих прегрешениях, таких как воровство, разврат и прочее (нет деяния, которое устояло бы перед тшувой), когда кается он истинно и искренне, то возносит он при этом также и молитвы праведников, у которых случайно возникло стремление к этим проступкам. Потому: «В месте, где стоят раскаявшиеся грешники, не могут стоять совершенные праведники». Ибо раскаявшиеся грешники пребывают на более высокой ступени, чем совершенные праведники, ибо они возносят молитвы и учение праведных (цадики). Об этом сказано в Писании: «Это есть закон (тора) проказы (га-мецора)» (Лев. 14:2). Означает это: раскаявшийся грешник выводит (га-моци) зло (ра), когда совершает исправление и полную тшуву. Слова «это есть закон (тора)» подразумевают великую пользу для Шехины, которая называется «Это». Ибо известно, что Он возносит Шехину и соединяет Ее со Святым, да будет Он благословен (Кадош Барух Гу)»⁴⁴.

Возобновление брачного союза Святого, да будет благословен Он (сфира Тиферет), и небесной Царицы (сфиры Шехина) является одной из ведущих тем раннехасидской проповеди. Она широко распространена также и в средневековой мистической литературе. Речь идет о том, что возобновление/укрепление связей между проявлениями божества, занимающими в условном пространстве плеромы среднюю и наиболее близкую к творению позиции, требует определенных усилий со стороны человека. Мнение, в соответствии с которым данная миссия возлагается на кающихся грешников, благодаря чему последние ниспосылают с высот все возможные блага совершенным праведникам, встречается уже в Зогаре. В нем говорится также, что, достигнув древа жизни (Тиферет), кающийся грешник становится супругом Шехины, т.е. обретает единение с ней⁴⁵. Приведенное нами высказывание р. Элимелеха из Лижайска сформулировано, с точки зрения человека, не укорененного в мистике, куда менее вызывающе. Но оно

представляется более чем радикальным в контексте духовной практики хасидов, поскольку ключевую роль в ней играет именно молитва. Согласно мнению р. Элимелеха, кающиеся грешники не только превосходят праведников в этом служении, но вообще все усилия последних достигают цели исключительно благодаря стараниям первых.

Но сколь бы ни были прославлены баалей тшува в данном изречении, говорится в нем исключительно о теургическом акте, характерном для теософской каббалы. В произведениях мистиков, относящихся к этому направлению, всякое богоугодное деяние оказывает воздействие на плерому, способствуя сближению или единению проявлений божества. При этом зачастую о проникновении человека в высшие сферы и его непосредственном осознанном участии в происходящих там событиях речь все же не идет. Напротив, в учении Бешта и его последователей вышеназванные цели играют первостепенную роль. Если покаяние напрямую не связано с их достижением, оно ни в коем случае не является одной из основ духовной практики хасидов и может рассматриваться лишь в качестве важного вспомогательного действия. Для устранения такого рода сомнений обратимся к одному из высказываний Магида из Межирича: «Сказано в Зогаре: “Тшува суть гэй верхнее”⁴⁶. Объясняется это так. Разум называется верхним гэй, ибо есть 2 гэй. Речь называется нижним гэй, ибо есть пять выходов уст⁴⁷. В мысли также есть буквы и пять исхождений, которые называются «гэй», но это верхнее гэй, ибо речь приходит от мысли и тшува происходит от понимания, сколь велико нарушение и против Кого был бунт. По этой причине кается грешник. Это есть гэй верхнее в великом разуме, то есть в Великом Понимании (Бина)»⁴⁸.

Р. Дов Бер, следуя Зогару и многим другим произведениям средневековых мистиков, называет тшувой сфиру Бина⁴⁹. Обретение покаяния происходит благодаря осознанию преступности своих деяний, но благодаря этому обретается также связь со сфирой, которая традиционно описывается в виде чертога, где пребывает божественная мудрость⁵⁰. Установление коммуникации с ней Магид в другом месте определяет как высшую ступень мистического созерцания, достижимую посредством разума⁵¹. Учени-

ки Магида, часто не прибегая к мистической символике, любят поговорить о тшуве нижней, совершаемой из страха, и тшуве верхней, совершаемой из любви⁵². Первая вызвана корыстными побуждениями, вторая суть добровольное, не затуманенное никакими личными интересами служение Владыке Вселенной. Нетрудно догадаться, что, кроме всего прочего, они тем самым намекают на обретение единения с одним из высших проявлений божества по достижению верующим совершенства второй ступени покаяния. Такое достижение, само собой разумеется, дается не всякий раз и не каждому, т.е. в описании присутствует концепт элитарности, свойственный мистической практике.

Заключение

Проведенное нами исследование позволяет заключить, что, согласно учению основоположников хасидизма, покаяние является неотъемлемой частью духовной практики подвижников высокого уровня. Она никоим образом не может рассматриваться в качестве некоего подготовительного этапа, необходимого для пребывающих в начале пути. Посредством тшувы правоверные вызволяют частицы божественного света, плененные злом, поддерживают существование мироздания, обеспечивают восстановление нарушенной гармонии в плероме и обретают единение с высшим разумом.

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

Учение помогут нам прояснить его суть.

- ¹ *Idel M.* Hasidism, Between Ecstasy and Magic. New York, 1995; *Idel M.* Qabbalah: hebetim hadashim. Jerusalem ve-Tel-Aviv. 1993.
- ² *Sack B.* Iyuv be-Torato shel Hoze mi-Lublin // *Tsadiqim ve-anshey maase: Mehqarim ba-hasidut Polin.* Jerusalem, 1994. С. 219–240; *Sack B.* The Influence of Reshit hokhmah on the Teachings of the Maggid of Mezhirech // *Hasidism reappraised.* London, Portland, Oregon, 1997. С. 251–258.
- ³ *Pechter M.* Iqvot hashpaato shel sefer “Reshit hokhma” le-R. Eliyahu de Vidas be-kitvey R. Yaaqov Yosef mi-Polonoye // *Mehkarim be-Qabbalah, be filosofiya ehudit u-ve sifrut ha-musar ve ha-haut musagim le Ishayahu Tishby.* Jerusalem, 1986. С. 569–591.
- ⁴ *Padaya H.* Ha-Baal Shem Tov, r. Yakov Yosef mi-Polona ve-ha-Magid mi-Mezhirich-kavey yasod le-gisha tipologit datit // *Daat* 2000. № 45. С. 25–75.
- ⁵ *Etkes I.* Hasidut breshita. Tel-Aviv, 1991.
- ⁶ *Jacobson Y.* Mi-Kabalat ha-Ari ad le-hasidut. Tel-Aviv, 1984.
- ⁷ *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.
- ⁸ *Dubnov S.* Toldot ha-hasidut [Tel Avn, 1930-1]. Tel Aviv, 1960. С. 56.
- ⁹ *Bereshit Raba.* magad. Theodor - Albek. Jerusalem, 1996.
- ¹⁰ *Pirkey de-Rabbi Eliezer.* Perek 3.
- ¹¹ B.T. Kidushin. 40b, Posh ra-Шана 17b.
- ¹² B.T. Brahot 34b, Sanhedrin 99a.
- ¹³ Sanhedrin 99a.
- ¹⁴ *Saadiya Gaon.* Sefer Emunot ve- ha-Deot. Maamar 5, Perek 5. Bahiya ibn Pekuda. Hovot ha-Levavot. Shaar 7, Perek 4. Rambam. Mishne Tora. Halahot Tshuva, 2, 2–5. Sefer ha-Yashar. Shaar 10.
- ¹⁵ *Markus I.* Dat ve-hevra be-mishnat hasidey ashkenaz. Jerusalem, 1987. См. приведенную там библиографию. С. 279–281; *Шолем Г.* Основные течения в еврейской мистике. Ерусалим – Москва, 2004. С. 133–134; *Tishby I.* Mishnat ha-zohar. Jerusalem, 1971. 2 Т. С. 737.
- ¹⁶ *Werblowskiy Z.* Yosef Karo. Baal Galaha u Mekubal. Jerusalem, 1996. Fine L. The Contemplative Practice of Yehudim in Lurianic Kabbalah // *Jewish Spirituality.* New-York, 1997. Т. 2. С. 74–78.
- ¹⁷ *Etkes I.* Baal Shem. Ha-Besht – Magiya, Mistika, Hanhaga. С. 169; *Rosman M.* Ha-Besht mehadash ha-hasidut. Jerusalem, 1999. С. 41–60; *Dinur B.* The Origins of Hasidism and Its Social and Messianic Foundations // *Essential papers on Hasidism.* New York, 1991. С. 159–172; *Elboim J.* Ptihut ve-Histagrut. Ha-ezira ha-ruhanit-ha-sifrutit be-polin uve - arzot ashkenaz be-shelahey ha-mea ha shesh-esre. Jerusalem, 1990. С. 94, 340, 352.
- ¹⁸ *Tishby I.* Mishnat ha-zohar. Т. 2. С. 738.
- ¹⁹ *Jacobs L.* The Uplifting of the Sparks in Later Jewish Mysticism // *Jewish Spirituality: From the Sixteenth Century Revival to the Present.* New York, 1987. Т. 2. С. 99–126; *Jacobson Y.* Mi-Kabalat ha-Ari ad le-hasidut. Tel-Aviv, 1984. С. 45–52; *Tamar D.* Mehkarim be-toldot ha-ygudim be-Erez Israel u be-Italiya. Jerusalem, 1970. С. 97.
- ²⁰ *Menahem Nahum mi-Tshernobyl.* Meor eynayim. Parashat Shir ha-Shirim.
- ²¹ *Dov Ber mi-Mezhircz.* Magid dvarav le-Yaaqov. ed. R Schats-Uffenheimer. Jerusalem, 1976. С. 307.
- ²² *Menahem Nahum mi-Tshernobyl.* Meor eynayim. Parashat va-Ira
- ²³ Согласно учению мудрецов Талмуда, в Торе содержится 613 заповедей (мицвот). 248 заповедей, предписывающих действие (мицвот осе), и 365 запретов делать что-либо (мицвот ло таасе).
- ²⁴ *Menahem Nahum mi-Tshernobyl.* Meor eynayim. Parashat heezinu.
- ²⁵ *Menahem Nahum mi-Tshernobyl.* Meor eynayim. Parashat Bereshit.
- ²⁶ *Menahem Nahum mi-Tshernobyl.* Meor eynayim. Parashat Amor.
- ²⁷ *Menahem Nahum mi-Tshernobyl.* Meor eynayim. Parashat va-Eze.
- ²⁸ *Idel M.* Hasidism, Between Ecstasy and Magic. С. 152; *Jacobson Y.* Torata shel Hasidut. С. 107–114; *Idel M.* Qabbalah: hebetim hadashim. С. 86–87, 90; *Etkes I.* Baal Shem. Ha-Besht – Magiya, Mistika, Hanhaga. С. 158–160.
- ²⁹ См., например, *Dov Ber mi-Mezhircz.* Magid dvarav le-Yaaqov. С. 115, 234–236 и др.
- ³⁰ Слово *тшува* в данном случае раскладывается на *ташув* (верни) и букву гэй (последняя буква этого слова. Она же первая и последняя буква в произносимом имени Божьем).
- ³¹ *Noam Elimelekh.* Parashat Noah.
- ³² *Altshuler M.* Mishnato shel r. Meshulam Feybush Heller u mkomo be-reshit tnuat ha-hasidut. Hibur le-shem kabalat ha-toar doktor le pilosofiya. Jerusalem, 1995. С. 212–218.
- ³³ *Dov Ber mi-Mezhircz.* Magid dvarav le-Yaaqov. С. 85.

³⁴ См. комментарий там же.

³⁵ Menahem Nahum mi-Tshernobyl. Meor eynayim. Parashat Bereshit.

³⁶ *Dov Ber mi-Mezhircz*. Magid dvarav le-Yaaqov. С. 263.

³⁷ *Jacobs L.* Hasidic Prayer. С. 104–120.

³⁸ *Brahot*. 346.

³⁹ Цит. согласно: *Piekarz M.* Hasidut Polin. Beyn Shtey milhamot u-ve-gzerot 1939–1945. Jerusalem, 1997. С. 42.

⁴⁰ Там же. С. 43.

⁴¹ *Dov Ber mi-Mezhircz*. Magid dvarav le-Yaaqov. С. 121–122.

⁴² *Jacobson Y.* Torat ha-Bria shel r.Shneur Zalman mi-Lyady // *Eshel Beer Sheva*. 1976. №1. С. 340–341.

⁴³ *Jacobson Y.* Torat ha-Bria shel r.Shneur Zalman mi-Lyady // *Eshel Beer Sheva*. 1976. №1. С. 351–359.

⁴⁴ *Elimelekh mi-Lizhansk*. Noam Elimelekh. Parashat Mezora.

⁴⁵ *Tishby I.* Mishnat ha-zohar. Т. 2. С. 744.

⁴⁶ *Zohar*. Ч. 3. 124б. Тетраграмматон содержит две буквы гэй. В произведениях мистиков первая из них связывается со сфирой Бина и называется верхним гэй, а вторая – со сфирой Шехина и называется нижним гэй.

⁴⁷ Согласно еврейской традиции, буква гэй используется для обозначения числа пять, а все звуки, издаваемые человеком, разделяются на пять групп, в зависимости от места их образования (гортанные, зубные и т.д.). Такие группы называются *моцаот га-не* (выходами уст).

⁴⁸ *Dov Ber mi-Mezhircz*. Magid dvarav le-Yaaqov. С. 69.

⁴⁹ *Tishby I.* Mishnat ha-zohar. Т. 2. С. 738.

⁵⁰ *Tishby I.* Mishnat ha-zohar. Т. 1. С. 132, 179–180.

⁵¹ См., например, *Dov Ber mi-Mezhircz*. Magid dvarav le-Yaaqov. С. 27–28, 269–270 и др.

⁵² *Moshe Haym Efraim mi-Sudylkov*. Degel mahane Efrayim. Parashat Shmot. Menahem Nahum mi-Tshernobyl. Meor eynayim. Parashat Amor. Shneur Zalman mi-Lyady. *Liqutey amarim*: Tanya. Igeret Tshuva, Perek 4. и др.