



И.В. Туров

МОЛИТВЕННАЯ ПРАКТИКА ХАСИДОВ

Необычный стиль молитвенного служения хасидов обратил на себя внимание ревнителей раввинской традиции начиная с самых первых дней существования этого религиозно-мистического движения. Хасидов обвиняли в том, что во время молитвы «уста их дергаются, а глаза их мигают. Они скачут и кружатся, разевая рты свои безмерно, и потому голос их слышен издали. Так поступают они и в субботу, и в будни. Молитвенные песнопения возглашают они с боем барабанным и пляской, затягивая моления так, что весь день звучит мелодия их. И не встают они на молитву с зарею, говоря, что глотки их пересохла»¹. Предание самих последователей Бешта также богато повествованиями о блаженной невменяемости и великом экстазе, с которым их лидеры служили синагогальную литургию. Согласно сообщениям, приведенным в «Шивхей га-Бешт», р. Исраэль Баал Шем Тов трясся во время молитвы с каждым мгновением все сильнее и сильнее. Глаза его пылали, как факелы, вылезали из орбит и были неподвижны, как у человека, пребывающего в агонии². В рассказах о Леви Ицхак из Бердичева говорится, что во время молитвы он преисполнялся святого трепета перед Создателем до такой степени, что не мог пребывать на одном месте и постоянно перемещался. Его пламенный энтузиазм потрясал присутствующих. Всем казалось, что они возносятся к Господу вместе со словами его молитвы. Во время молитвы Судного Дня Леви Ицхак обычно восклицал: «Сердце мое в огне!» В утреннюю службу праздника Шавуот бердичевский ребе молился 12 часов без перерыва³. Сын р. Исраэля, маггида из Козениц, одного из наиболее известных учеников Дов Бера из Межирича, сообщает, что его отец во время молитвы неодно-

кратно падал в обморок и привести его в чувство стоило большого труда. В дни тяжелой болезни, когда маггид из Козениц не мог самостоятельно передвигаться и в синагогу его приносили на руках, во время молитвы он вскакивал и передвигался легко и свободно, как будто бы порхал по воздуху⁴. Внук Бешта р. Борух из Меджибожа читал в субботу вечером Песнь песней с таким воодушевлением, что всем присутствующим казалось, будто вокруг них пылает пламя⁵.

Многочисленные свидетельства того, что хасиды уже в самый ранний период своей истории существенным образом изменили традиционный для восточноевропейских евреев стиль молитвы, неизменно привлекают внимание исследователей. Первоначально основное внимание уделялось описанию молитвенного экстаза хасидов, но со второй половины XX ст. ученые всерьез обратились к теме мистической концепции литургии в поучениях Бешта и его последователей, а также ее связи с воззрениями каббалистов средних веков. Согласно мнению Й. Вайса, основным положением хасидской доктрины является сосредоточение всех усилий верующего в отдельных буквах предписанных законом молитв, своеобразная атомизация текста⁶. Р. Шац-Уфенгеймер, продолжая разрабатывать данную концепцию, отмечала в качестве ее доминирующих черт созерцательность и пассивную позицию верующего. Такое положение вещей позволяет говорить об определенном родстве хасидизма и христианского пиетизма⁷. М. Идель, проработав несравнимо более тщательно как тексты Бешта и его последователей, так и лежащие в их основе труды суждения каббалистов, пришел к диаметрально противоположному выводу. Проповедь хасидов тре-

бует активной позиции верующего, поскольку произносимые буквы сами преобразуются в ходе молитвы. Именно благодаря усилиям человека в них нисходит предвечный свет⁸. В учении хасидов наличествуют идеи талисманной магии, хотя в роли талисмана и выступают неожиданным образом буквы произнесенной молитвы⁹. Но прагматическая направленность при этом несколько не умаляет роли самоотречения и полного растворения в божестве во время молитвы. Это неотъемлемая составная часть намеченной операции. Мы в нашем исследовании будем придерживаться концепции Идея касательно материала, который релевантен ей.

Занимающая нас проблема заключается в том, что в хасидских текстах содержится огромное количество суждений о молитве, напрямую не связанных с буквенной медитацией и вообще с какой бы то ни было иной формой временного самозабвения. Какова роль этих поучений? Являются ли они определенной уступкой невежественному простонародью, или необходимым элементом подготовки к более высокой ступени служения? В них описывается образ действия, предписываемый подвижникам в ситуации, когда они не способны медитировать полноценно, или речь идет об альтернативной полноценной практике служения? Все эти вопросы остаются должным образом неисследованными. В настоящей статье мы попытаемся предложить гипотезу, проясняющую данную проблематику.

Исследование молитвенной практики хасидов

Рассмотрим подробнее, что представляла собой упомянутая выше буквенная медитация хасидской молитвы. Р. Дов Бер из Межирича в своих поучениях описывал ее следующим образом: «Во время молитвы должен человек вложить всю силу свою в произносимую речь и переходить от одной буквы к другой до тех пор, пока он не забудет телесность свою. Ему должно помышлять о том, как буквы сочетаются и присоединяются друг к другу. Это великое наслаждение. Представь себе, если это доставляет наслаждение в плоти, насколько большим будет оно в духе. Ступень, [кото-

рую человек достигает] при этом, есть *мир формирования*¹⁰. После этого должно обратиться [молящемуся] к буквам мысли и не слышать того, что он говорит. Это есть вхождение в *мир творения*. После этого он придет к ступени Эйн (нет), ибо устранены будут им все материальные силы [человека]. Это будет ступень *мира эманации*, ступень мудрости»¹¹.

Хаим Хайкель из Амдура, ссылаясь на наставления Маггида из Межирича, говорил: «Всякая буква [молитвы] есть огромный мир, простирающийся ввысь до бесконечности. Произнося всякую букву своими устами, он [молящийся] возносит ввысь этот мир. Поэтому должно ему произносить слова с великим воодушевлением, с великим наслаждением и в великом прилеплении [двекуте]... В такой момент подобен человек пьяному от великого наслаждения Торой, ибо великая любовь пылает в его сердце. В такой момент следует оглашать свою молитву с великой быстротой, ибо любовь к Господу пылает в его сердце с такою силою, что слова выходят из уст как бы сами собой».

Основоположник хасидизма р. Исраэль Баал Шем Тов в письме к р. Гершому КутOVERу рекомендовал ему во время молитвы, изучения Торы и вообще всякого речения, выходящего из уст, сосредоточиться на буквах, ибо «в каждой букве содержатся миры, и души, и божественное присутствие (элокут). Они возносятся, связываются и соединяются друг с другом. После того как свяжутся и соединятся друг с другом буквы, станут они словом (тейва)¹² и обретут истинное единство в божестве. И войдет в то единство душа твоя вместе с ними, во все ступени его. И соединятся все миры воедино, и вознесутся, и сделается радость и наслаждение великое»¹³.

Сосредоточение всех сил, всего внимания верующего в произнесенных буквах слов молитвы позволяет осуществить вознесение его души к высшему первоисточнику и слияние с ним, а также единение миров и возобновление их первоначальной связи с Создателем. Таким образом, миссия медитирующего подвижника благополучно достигает своей цели.

Во времена, предшествующие возникновению хасидизма, у евреев Восточной

Европы вышеперечисленные задачи реализовались главным образом с помощью специальных интенций – *каввонот*. Молящемуся надлежало обратить свои помыслы к содержащимся в тайном учении образам и символам мира горнего. Именно они устанавливали его связь с непостижимым разумом миром божества и предоставляли возможность надлежащим образом воздействовать на него. Но, как нетрудно заметить, в рассмотренных нами примерах подобные методы игнорируются. В поучениях основоположников хасидизма приводится ряд остроумных обоснований отказа от практики каванот. Характерным примером в данном случае является такое поучение: «Кто пользуется при молитве всеми каванот, знает, что он не может сделать более того, что дает использование известных ему каванот. Но когда он произносит каждое слово, всю силу свою соединяясь с ним, все каванот сами собою осуществляются, поскольку всякая произносимая буква является целым миром. Когда он произносит слово, всю силу свою соединяясь с ним, тогда высшие миры пробуждаются и он (молящийся) посредством этого совершает великие деяния... Он совершит великие деяния в мирах высших, ибо всякая произнесенная буква пробуждает [сущности, пребывающие] в мире горнем»¹⁴.

Важным в деле отрицания медитации, ориентированной на заранее заданные образы и речения, которые подвижник должен удерживать в своем сознании от начала до конца молитвы, было учение, освящающее самозабвение во время литургии. «До тех пор, пока ты в состоянии сказать по собственной воле: “Благословен Ты [Господи]”, ты еще не достиг надлежащего идеала молитвы. Ибо, молясь, человек должен совлечь с себя все материальное, вплоть до того, чтобы у него отсутствовала энергия и интеллектуальная способность произносить слова молитвы»¹⁵. При таком положении вещей памятовать о символах, репрезентирующих ипостаси божества, по всей видимости, невозможно. Обретение идеального состояния молитвенного экстаза, разумеется, требует на первом этапе осознанной устремленности к цели. Этому способствуют размышления о высших ценностях, во имя которых совершается дея-

ние. Но, когда оно достигнуто, вспомогательные средства становятся ненужными. «Должно действуя, таким образом, выйти в речения своих за пределы качеств (мидот), с которых мы начинали, ибо всякий, начиная молиться о чем-либо, безусловно, задействует одно из качеств – либо милосердие, либо силу и тому подобное. Но, когда уже говорятся речения главные, он устраняет качества (легитбатъель мин га мидот) из-за страха перед Благословенным, предстоящим перед ним. И исчезнет душа его, прилепляясь к Нему. Прилепление же требует связать сущность его с буквами речения его, исходящими из уст, дабы достигнуть с их помощью букв мысли, которые непрестанно движутся вверх и вниз. Возможно, тогда выйдет он из букв к корням их силой экстаза своего. И после того как выйдет из ограниченного (цимцума), сможет он свершить изменения и потянуть за собой [силы высшие] от Него Благословенного при его возвращении путем милости (рахамим), как известно»¹⁶.

Упомянутые здесь мидот обозначают в произведениях каббалистов как человеческие качества, так и проявленные божественные атрибуты – *сфирот*. Сфирот, в отличие от сокрывшей себя высшей беспредельности, доступны творениям, и потому молящийся первоначально апеллирует к ним с помощью соответствующих качеств человеческой души. Но мидот манифестируют редуцированный модус божества, осуществляющийся посредством самоограничения (цимцума). Имея дело с ним, невозможно существенным образом изменить наличный миропорядок. Его совершенствование требует прорыва к первоисточнику всего сущего, не имеющего меры и числа. Достичь его возможно исключительно посредством букв произнесенных молитв. Благодаря им человек преодолевает сферу цимцума и оказывается в месте, откуда нисходит благодать. Целью молитвенного служения, как следует из вышесказанного, является не только прилепление к Создателю, но также обретение благих сил, позволяющих изменить себя и весь окружающий мир. Такого рода задачи непрестанно упоминаются в проповедях основоположников хасидизма, что, в свою очередь, позволяет М. Иделю называть их

учение мистико-магическим. В нем призывы к благочестию и самоотверженному служению Создателю идут рука об руку с обоснованием необходимости чудотворства и постоянного видимого преобразования материального силою духа¹⁷. Буквы священного языка, являющиеся в приведенных нами отрывках основным объектом медитации, как нетрудно заметить, хасиды наделяют свойствами, характерными для инструментария талисманной магии¹⁸. В то же время они, как правило, не рассматриваются в качестве талисмана, изначально обладающего необходимой сакральной силой. Эта сила нисходит в буквы от Бога благодаря мистическому экстазу верующего, обращенного к ним. «Когда человек произносит буквы, он приводит в движение высшую жизненную силу, и когда он прилепляется мыслью к Господу в полной мере, он возвращает жизненную силу, которая нисходит из высшей мысли, так, что она достигает речи и располагается в устах человеческих... низведение духовных сил свыше в его слова делается во имя того, чтобы произнесенные буквы вознеслись ввысь, как это написано в *Пардес Римоном*»¹⁹.

Упомянутая в данном отрывке книга *Пардес Римоном* (гранатовый сад) принадлежит выдающемуся каббалисту XVI ст. р. Моше Кордоверо. Учение этого мистика об экстагической молитве оказало существенное влияние на основоположников хасидизма²⁰. Кордоверо, в частности, утверждал, что среди всех путей постижения Горы наивысшая ступень принадлежит науке о тайнах букв священного языка²¹. Согласно его воззрениям, существует три вида молитвы. Простой человек обращается к Господу со смиренным прошением, и высшее милосердие исполняет его. Знающий посредством моления восстанавливает гармонию в мире сфирот. Это ведет к нисхождению потоков первозданного света и приумножению высшей милости в сотворенном мире, благодаря чему пожелания верующего исполняются. Но несравнимо большего достигает тот, кто самозабвенно вкладывает все свои силы в буквы произнесенной молитвы. Они возносятся к высшему первоисточнику, увлекая за собой душу верующего и связанную с ней *Шехину* (божественное присутствие в твари). Она тем самым временно освобождается

от страданий изгнания (галута), которые она переживает вместе со всем избранным народом. Нисходящие затем в мир дольний благие энергии божества несопоставимо сильнее, чем в первых двух случаях, а желания верующего, о которых он даже не помышлял во время молитвы, полностью осуществляются²². В хасидских поучениях содержатся многочисленные высказывания, в полной мере соответствующие данному учению. В качестве примера достаточно будет привести два высказывания, принадлежащие Дов Беру из Межирича и Леви Ицхаку из Бердичева. «Да не молится человек о нуждах своих, но только о нуждах Шехины, дабы освобождена была она из галута. И также Зогар провозглашает тех, кто молится о себе, а не о Шехине, называются собаками кака души говорящие гав-гав»²³. «И вот когда поток божественной благодати (шефа) нисходит, он облекается в речь, и тогда он называется Писание, ибо входит в одеяние букв. Тот, кто приводит это в речь, называется праведником (цадиком), ходящим путями прямыми. Когда он молится и возглашает речения, низводит он жизненную силу во все, что пожелает. Когда же молится такой праведник, да остерегается он просить, чтобы было, согласно молитве его, то, чего хочет он. Но пускай просит он у Творца только, чтобы было “по милосердию Твоему, по милости Твоей, согласно помыслу Твоему и по воле Твоей, так сделай нам”. И это суть “И да будут речения уст моих и помыслы сердца моего по воле твоей, Господи” (Пс. 19:16)»²⁴.

Но в проповеди вышеизложенного учения основоположники хасидизма не были последовательны. Так, например, р. Леви Ицхак из Бердичева в одной из своих проповедей говорил следующее: «Двое спускаются вниз, но один спускается, а другой не спускается. Этому отвечают на молитву его, а тому нет. Этот молился полной молитвой, а тот не молился полной молитвой. Слово “полная” в данном случае не вполне понятно. Не правильной ли было сказать “молитва хорошая”? Но это станет ясным, когда мы увидим, что есть праведные, которые посредством молитвы совершают то, что они хотят, а есть те, которые не совершают. Суть в том, что один великий пра-

ведник (цадик), приходя во двор дома царского Царя всего мира, настраивает себя на то, что пребывает он перед лицом Царя, и потому не помнит о просьбе, относящейся к заботам сего мира. И просит он лишь о том, чтобы быть ему всегда прилепленным (дабук) к царю, ибо нет у него другого долга, кроме как служить Творцу и быть рабом Царя. И забывает он все земные заботы свои. Цадики же, не пребывающие на этой ступени, несмотря на то что стоят перед Царем, все же помнят просьбу, с которой они желали обратиться. Тот цадик, когда пребывает перед лицом Царя, не помнит просьбу о заботах мира сего, с которой он желал обратиться, и она не действует. А цадик меньший, чем он, помнящий о просьбе своей, во время, когда он стоит перед царем, обращается с просьбой своей, и она действует. Тот первый цадик, который, придя к царю, не помнит просьбы своей привести шефу в этот мир, называется тем, кто не молится полной молитвой, ибо нет в ней полноты, не приводит она шефу. Он помышляет только о делах мира будущего, дабы быть слугою Творца. В случае же когда молящийся помнит о просьбе своей, дабы привести шефу и в этот мир, то молитва его называется полной, ибо есть в ней восполнение, так как приводит она шефу в этот мир»²⁵.

Леви Ицхак в данном случае воздает должное уважение тем, кто достигает при молитве состояния экстатического самозабвения. Он называет их большими праведниками. Но, по сути, его изречение превозносит малых сих, которые не забывают о скромных делах земных в момент высшего предстояния. Именно они низводят в мир поток высшей благодати. Благодаря им мир наполняется высшим светом и совершенствуется, что считается в хасидских кругах высшей целью служения. Поэтому только такая молитва называется полной. Таким образом, учение, ставящее превыше всего медитацию, освобождающую человека от какой бы то ни было связи с миром тварным и даже собственным «я», утверждающее, что в таком случае все надлежащие чудеса произойдут сами собой, в приведенном изречении отвергается. Но речь при этом не идет о полемике между учителями хасидизма. Ведь в отрывке, рас-

смотренном нами ранее, Бердичевский цадик в полной мере поддерживал путь медитативного самозабвения, полного подчинения воли своей воле Творца.

Согласно сообщению р. Шломо из Луцка, р. Дов Бер Магид из Межирича учил: «Каждый день проси [у Господа] о нуждах своих: исцелении, пропитании и прочем. Поясняется это притчей. Некий царь нанял работника, чтобы тот ухаживал за садом его, усладе и неге царей, насаждая растения и взрыхляя почву. Работник тот нуждается в пропитании и прочих вещах, необходимых, дабы заниматься ему работой царской. Устыдится ли работник всякий день требовать удовлетворения нужд его перед лицом царя, поскольку занимается он его имуществом и делает работу его. С другой стороны, будет для царя наслаждение (таануг) и слава (тиферет) великая от этого и даст он ему все, что просит тот, с радостью»²⁶.

На первый взгляд может показаться, что в данном случае речь идет о повседневной молитве простого еврея, которая не может быть сопоставлена по своей значимости и сакральной силе с описанной нами ранее медитативной практикой. Но, согласно учению Магида, одним из наиболее важных аспектов служения Создателю является доставление Ему наслаждения (таануг). Ублаженный владыка Вселенной, обретая довольство собою (гитпаарут), щедро одаривает творение всеми возможными благами. Мир горний и мир дольний приближаются друг к другу, что знаменует момент вожденной гармонии²⁷. Таким образом, просительная молитва, в истолковании значения которой употребляются ключевые для учения р. Дов Бера слова «таануг» и «тиферет», судя по всему, рассматривается в данном случае как один из важнейших элементов сакрального служения. Согласно воззрениям ученика Магида р. Леви Ицхака их Бердичева, Господь специально посылает человеку желания, чтобы тот обратился к нему с просительной молитвой²⁸.

Среди основоположников хасидизма наиболее убежденным апологетом необходимости испрашивать у Бога благ, относящихся к сфере повседневных забот верующих (здоровья, материального достатка и

т.д.), был р. Элимелех из Лежайска. В его проповедях непрестанно подчеркивается исключительно важная роль такого рода просьб в деле поддержания на надлежащем уровне связи между миром горним и дольным. Рассуждая о путях молитвенного служения Создателю, этот цадик, в частности, отмечает: «И это есть основа молитвы, чтобы молиться, обратившись к корню моления своего. Об этом сказано в Писании: “И всякое имя, которым нарек Адам животное, стало его именем” (Быт. 2:19). Смысл сказанного на первый взгляд представляется затруднительным. Ведь само собой разумеется, что как он их назвал, таково и было их имя. Пояснить это следует таким образом: имя [которое он давал] в высших мирах относилось к корню тех зверей и животных. Первый человек устремлял интенцию свою (кивен) к именам, имеющим корень в именах мира высшего. И об этом сказано: “И прошел Авраам по земле до места Шхем” (Быт. 12:6) – имеется в виду, что он вознесся в молитве своей о сыновьях Иакова, как это объясняет Раши: “И была у него каввана, и поднялся он в молитве в мир высший” – тот его регион, что обращен к Шхему. Потому и сказано место Шхема, ибо у всякой вещи внизу имеется корень наверху. Сказано: “До Алон Морэ” (Быт. Там же). Я объяснял уже, что человек называется деревом (илан), ибо сказано: “...почему человек подобен дереву посаженному”²⁹ – потому что корень человека сверху. И всякое слово и речение, выходящее из уст его в святости и чистоте, также становится деревом, то есть ветвью для корня дерева»³⁰. Описанная техника молитвы ориентирована на силы, высвобождающиеся вследствие соединения явлений мира дольного с их корнями – именами в мире горнем. Высвобождение этих сил обеспечивает вознесение верующего и преобразование его метафизической природы. Сущности вещей, с которыми он имеет дело, становятся причастными его сущности подобно ветвям единого древа. Материальное, таким образом, одухотворяется. Р. Яков Йосеф из Полонного, друг и ученик основоположника хасидизма, в числе наиболее важных задач сакрального служения называл преобразование материи в форму³¹. В данном случае

мы имеем дело с одним из алгоритмов реализации этой сверхзадачи. В нем просматривается бесспорное сродство с талисманной магией, открывающей тайны воздействия на чертоги небожителей с помощью явлений и предметов мира земного. Влияние данного рода магии просматривается и в практике наполнения произнесенных букв сакральных текстов первозданным светом. Но в приведенном нами наставлении необходимым условием достижения верующим намеченной цели является обращение всех сил души верующего к определенной интенции (кавване), что исключает саму возможность полного самозабвения, требуемого в буквенных медитациях.

Наряду с учением о кавване, ориентированной на реалии земные, в проповедях р. Элимелиха речь идет также и об интенциях, непосредственно воздействующих на сущности божественные. «Мы молимся любви и страху в соответствии с порядком дней будних, где вначале идут любовь, страх и великолепие, дабы исправить шесть концов. Сказано: “И утрашился, и побежал навстречу им” (Быт.). Объясняется это тем, что, после того как он [Авраам] исправил три вышеупомянутых мира, посредством этого низошла шефа в этот мир. Принцип заключается в том, что должно быть пробуждение снизу. Это и означает “И утрашился, и побежал навстречу им”, то есть сделал это поспешно, и это главное, как сказано в Талмуде: “Поспешность приводит к очищению”. “Навстречу им” означает обратиться к мирам, дабы исправить их, что и есть пробуждение снизу. “И поклонился до земли” (там же). Поклон – чтобы сошла шефа вниз. “И сказал: не пройди мимо раба Твоего” (там же), то есть молился Господу молитвой короткой»³². Приведенное речение изобилует аллюзиями на одно из наиболее авторитетных средневековых каббалистических сочинений – книгу Зогар. В этом тексте, как и во многих других современных ему, божественные эманации *сфирот* называются любовью, страхом, великолепием и т.д., а также соотносятся с днями недели. Шесть сфирот, репрезентирующих тело проявленного божества, носят соборное имя *шесть концов*. Коммуникация между высшими слоями плеромы и миром тварным, выражающаяся в нисхождении ше-

фы, требует от верующих молитвами и добрыми делами обеспечивать надлежащую конфигурацию сфирот, то есть осуществлять ее исправление. Но сами по себе предписанные законом богоугодные деяния не достигают указанной цели. Они обретают силу лишь благодаря интенциям, устанавливающим связь между человеком и плеромой.

Наставления о роли богоугодных интенций молитвы правоверного сочетаются в проповедях основоположников хасидизма с рассуждениями о значении литургических песнопений. «“И когда гуслист играл на гусях, тогда рука Господня пребывала на нем” (4 Цар. 3:15). Нам должно выучить из этого стиха, каким образом всякий человек может прилепиться к Нему благословенному посредством песен и восхвалений, которые мы играем и поем перед Ним в пробуждении сердца, надлежащей каваной. Святой Зогар объясняет, что есть в высшем мире один чертог, высший среди высших, который называется чертогом мелодии. И все сыны чертога, прописанные в нем, суть святые души Израиля, умеющие и знающие, как петь приятным голосом, с радостью и весельем музыкального инструмента, дабы воздать хвалу, превознести и прославить Бога Царя Творца»³³. Согласно воззрениям хасидов, продолжающим традицию средневековой мистики, мелодия способна пробудить силы мира горнего и заставить их действовать во благо человека. Об этом прямо говорил р. Яков Йосеф из Полонного: «Представляется мне, что сказано в Писании: “И когда гуслист играл на гусях, тогда рука Господня пребывала на нем” – потому что знали тогда, как пробудить силы высшие посредством мелодий песен мира дольнего, подобно упомянутой выше арфе царя Давида»³⁴. Руководствуясь данными и подобными им соображениями, Бешт и его последователи преумножили количество песнопений в литургии, в сравнении с тем, которое было принято у евреев Восточной Европы ранее. Кроме того, они ввели традицию напевать мелодии без слов во время трапез и учения Торы. Вследствие этого учение о роли музыки в богослужении для хасидов никоим образом не ограничивается рассуждениями о молитвах и заслуживает специального рассмотрения. В нашем случае важно от-

метить, что, хотя последователи Бешта и рассматривали мелодию в качестве особого сакрального инструмента, они, тем не менее, не забывали в наставлениях, касающихся установленных законом восхвалений Создателя, упомянуть о важности каваны. Именно она в сочетании с песнопением приводит верующего к вожделенному единению с Владыкой Вселенной-двекуту.

Тема каваны отсылает нас к давней, многократно обсуждаемой исследователями проблеме использования хасидами молитвенника, составленного последователями великого каббалиста XVI ст. Исаака Лурии. Эта версия литургии отличается некоторыми формулировками от традиционной восточноевропейской. Кроме того, она содержит подробные предписания о медитации во время богослужения. Каждое слово молитвы увязывается с определенными сущностями божественной плеромы, о которых должно помышлять в момент предстояния перед Создателем. С тщательностью проработки деталей медитации лурианского молитвенника не идут ни в какое сравнение те указания, которые содержатся в каббалистических текстах XIII–XV вв. Парадокс заключается в том, что, взяв на вооружение данное собрание молитв, хасиды не практиковали предписанные им каванот. Такое положение вещей обосновывалось многочисленными хитроумными аргументами.

Как правило, речь в них идет либо об отсутствии в нынешних поколениях достойных подвижников, способных осуществить на практике предписания Лурии должным образом, либо, напротив, тем, что система каванот ограничивает многообразие смыслов слов, произносимых при молитве, вследствие чего верующие, при всем своем старании, не достигают должного результата³⁵. Характерным примером суждений такого рода является следующее: «Кто пользуется при молитве всеми каванот, знает, что он не может сделать более того, что дает использование известных ему каванот. Но, когда он произносит каждое слово, всю силою своею соединяясь с ним, все каванот сами собою осуществляются, поскольку всякая произносимая буква является целым миром. Когда он произ-

носит слово, всю силу свою соединяясь с ним, тогда высшие миры пробуждаются и он (молящийся) посредством этого совершает великие деяния... Он совершит великие деяния в мирах высших, ибо всякая произнесенная буква пробуждает [сущности, пребывающие] в мире горнем»³⁶. В данном случае, как нетрудно заметить, практика интенций отвергается в силу того, что буквенная медитация является более совершенным путем служения Создателю. Подобные суждения вполне справедливы и по отношению к тем каванот, которые содержались в поучениях, рассмотренных нами ранее. Проблема заключается в том, что, отвергая основные принципы лурианской медитации, основоположники хасидизма вполне лояльно относились к аналогичной практике более древних каббалистических текстов. Применение их вело к достижению результатов, не менее значительных, чем те, которые обретали подвижники, вкладывающие все свои силы в произнесение букв. Объяснить данный парадокс страхом передать в неумелые руки элитарную практику великого каббалиста XVI в. в свете последнего приведенного нами фрагмента не представляется возможным. Ответ следует искать в выявлении доминирующих черт применяемых хасидами практик, которые могут быть разделены на две группы. К первой следует отнести учение о самоотречении и обретении верующим безграничного единения с Создателем. Этот путь предполагает временную утрату человеком собственной самости, хотя конечная цель заключается в возврате к собственному «Я» и преобразовании наличного мира. Реализация его происходит посредством буквенной медитации. Медитации, которая в проповедях всех классиков, основоположников хасидизма, за исключением лидеров хабада, никогда в качестве детально проработанной, системно обустроенной техники. От верующего требуется только сосредоточить все силы своей души в каждой букве произносимой молитвы. В случае появления посторонних мыслей надлежит подключить разум и победить их силой благочестивых интенций. В случае успеха весь дальнейший процесс идет как бы сам собой и уже не требует никакого личност-

ного вмешательства. Всевозможные переживания и ощущения никоим образом жестко не регламентируются. Они целиком и полностью зависят от специфики индивида. Те, чей духовный уровень выше, разумеется, добьются большего. Но произойдет это вовсе не потому, что они знают некие тайные приемы. Данный путь во времена становления хасидизма был равно привлекателен как для ученой элиты, так и для простонародья. Образованные мистики видели его очевидное сродство с учением великого каббалиста р. Моше Кордоверо и его последователей. Им не нужно было лишний раз объяснять элитарность и великие возможности буквенной медитации. В то же время предлагаемый хасидами стиль молитвы освобождал от тяжелой необходимости понимать смысл произносимых слов. Большинство людей в быту общалось на языке идиш, а иврита, на котором были написаны сакральные тексты, либо вовсе не знало, либо знало очень плохо. Но алфавит обоих языков совпадал и был известен всем. Для социальной организации массового движения, объединившего в своих рядах ученых Торы и малограмотных простолюдинов, подчиняющихся власти харизматических лидеров, такая практика буквенной молитвы подходила идеально.

Другому предлагаемому хасидами пути, пути восхождения в мир горний посредством надлежащих интенций и последующего личностного предстояния перед Создателем, были, в сущности, свойственны те же характерные черты. Методически он несравнимо более разнообразен. В нем сочетается талисманная магия, теургия, общепринятые для благочестивых подвижников наставления и многозначительные суждения о роли музыки в богослужении. Но и этот подход чужд какой-либо наукообразной методичности. Он также львиную долю успеха и тайну мистического переживания оставляет на откуп личностному фактору. Некоторые его положения могут показаться благочестивому человеку вызывающими, но они имеют надежную опору в каббалистической классике и более-менее понятны людям, в самых общих чертах знакомым с традиционной символикой.

Иное дело метод каванот лурианского молитвенника. В нем каждый этап распи-

сан с невероятной педантичностью, требующей самых обстоятельных пояснений для непосвященных. Человек, мало знакомый со священным языком, едва ли мог разобраться во всем этом и как следует запомнить необходимые детали. При этом у благочестивых людей не могло не возникнуть самых решительных возражений против столь развернутого изложения невежам всех подробностей сакральных тайн. С другой стороны, все те, кто удостоился столь высокого уровня посвящения, традиционно образовывали братство избранных. Стать в таком товариществе харизматическим лидером было несравнимо труднее, чем в том сообществе, которое удалось создать хасидам. Был ли выбор лидеров рассматриваемого нами мистического движения хладнокровно продуман, или являлся результатом личных пристрастий и случайных стечений обстоятельств, он, в конце концов, оказался идеально подходящим для хасидских общин с социологической точки зрения.

Наряду с вопросом об отвержении хаси-

дами лурианских каванот в нашем исследовании поднимался также и другой – о причине равного статуса медитативного самоотречения и личностного служения в молитвенной практике хасидов. Многие школы еврейской мистики предпочитали определиться с иерархией применяемых ими техник. С формально-организационной точки зрения ничего не мешало лидерам хасидов сделать то же самое. Вряд ли данную ситуацию можно объяснить организационной раздробленностью, наличием большого количества относительно независимых лидеров. Двойственность пути, как мы это показали, была характерна для поучений одних и тех же цадиков. Ограничимся пока коннотацией факта. Его каузальная проработка принципиально не возможна на основании одних лишь поучений о молитве. Ведь хасиды сами таким образом вопрос не ставили и специально его не обсуждали. Он, бесспорно, каким-то образом прояснится в контексте сопоставления с особенностями других аспектов духовной практики Бешта и его последователей, чем мы и планируем заняться в дальнейшем.

¹ Wilensky M. *Hasidim u-mitnagdim*. Jerusalem, 1970. Т. 1. С. 54.

² Sefer Shivhey ha-Besht // Magadurat A. Rubinstein. С. 85–86.

³ Jacobs L. *Hasidic Prayer*. London, 1993. С. 95.

⁴ Там же. Rabbinowitz. I. *Ha-maggid mi-Koznitz*. Tel-Aviv, 1947. С. 65–73.

⁵ Dubnov S. *Toldot ha-hasidut*. Dubnov S. Tel-Aviv, 1960. С. 208–209.

⁶ Weiss J. *The Kavvanot of Prayer in Early Hasidism* // *Studies in Eastern European Jewish Mysticism*. Oxford, 1997. С. 95–125.

⁷ Schatz-Uffenheimer R. *Ha-hasidut ke-mistika*. Jerusalem, 1980. С. 78–110.

⁸ Idel M. *Hasidism, between Ecstasy and Magic*. New-York, 1995. С. 149–171.

⁹ Idel M. *Jewish Magic from the Renaissance Period to Early Hasidism* // *Religion, Science and Magic*. New-York, 1989. С. 82–117.

¹⁰ Согласно воззрениям многих авторитетных каббалистов, творение подразделяется на 4 мира, располагающиеся по мере удаления от высшего первоисточника в следующем порядке: Олам га-ацилут (мир эманации) – местопребывание 10 сфирот, Олам га-брия (мир творения) – местопребывание Престола Славы и божественной Колесницы, Олам га-Ецира (мир формирования) – мир высших ангелов – и Олам га-асия (мир действия) – мир земной и мир небесных сфер. См.: Шолем Г. Основные течения в еврейской мистике. Т. 2. С. 223.

¹¹ *Dov Ber mi-Mezhirech. Magid dvarav le-Yaaqov*. С. 85–86.

¹² «Тейва» значит на иврите не только «слово», но также «ковчег».

¹³ Etkes I. *Baal Shem. Ha-Besht–Magiya, Mistika, Hanhaga*. Jerusalem, 2001. С. 297–298.

¹⁴ *Dov Ber mi-Miedzyrech. Or ha-Emet. Bney-Brak*, 1967. С. 77b.

¹⁵ *Israel mi-Koznitz. Avodat Israel*. С. 51b.

¹⁶ *Menahem-Mendel mi-Vitebsk. Pry ha-arez. Parashat va-Igash*.

¹⁷ Idel M. *Hasidism, between Ecstasy and Magic*. С. 103–147.

¹⁸ Там же. С. 160–170.

¹⁹ Idel M. *Hasidism, between Ecstasy and Magic*. С. 166

- ²⁰ Sack B. *Be-Shaarey ha-qabbalah shel r. Moshe Kordovero*. Jerusalem, 1995. С. 32, 35, 39, 196, 198, 281, 282, 300. Sack B. *The Influence of Reshit hokhmah on the Teachings of the Maggid of Mezhirech // Hasidism reappraised*. London, Portland, Oregon, 1997. С. 251–258. Sack B. *Iyun be-hashpaat r. Moshe Qordovero al ha-hasidut // Eshel Beer Sheva*. 1986. № 3. С. 229–246.
- ²¹ Idel M. *Hasidism, between Ecstasy and Magic*. С. 159–160.
- ²² Sack B. *Be-Shaarey ha-qabbalah shel r. Moshe Kordovero*. С. 199–202.
- ²³ *Dov Ber mi-Mezhirech. Magid dvarav le-Yaaqov*. Jerusalem, 1976. С. 25.
- ²⁴ *Levi Itshaq mi-Berdichev. Qdushat Levi. Le-Rosh ha-Shana*.
- ²⁵ Там же. *Le-Shir-ha-Shirim*.
- ²⁶ Schatz-Uffenheimer R. *Ha-hasidut ke-mistika*. С. 87.
- ²⁷ *Dov Ber mi-Mezhirech. Magid dvarav le-Yaaqov*. С. 76, 312 и др.
- ²⁸ Schatz-Uffenheimer R. *Ha-hasidut ke-mistika*. С. 88.
- ²⁹ *Avot de-rabbi Natan. Perek 22*.
- ³⁰ *Elimelekh mi-Lyzhansk. Noam Elimelekh. Parashat Leh-Leha*.
- ³¹ *Yaaqov Yosef mi-Polonoye. Toldot Yaaqov Yosef*. Jerusalem, 1966. С. 8.
- ³² *Elimelekh mi-Lyzhansk. Noam Elimelekh. Parashat va-Ira*.
- ³³ *Menahem Mendel mi-Kosov Agavat Shalom. Le-Malahim 2*.
- ³⁴ *Yaaqov Yosef mi-Polonoye. Toldot Yaaqov Yosef. Parashat Zav, Ot 3*.
- ³⁵ Idel M. *Hasidism, between Ecstasy and Magic*. С. 149–152. Weiss J. *The Kavvanot of Prayer in Early Hasidism*. С. 100–116. Schatz-Uffenheimer R. *Ha-hasidut ke-mistika*. С. 129–147. Schatz-Uffenheimer R. *Hasidism as Mysticism*. Princeton, 1993. С. 215–242.
- ³⁶ *Dov Ber mi-Miedzyrech. Or ha-Emet*. С. 77b.