

## ИСТОРИОСОФИЯ РАННЕГО ХАСИДИЗМА

*Туров И. В.*

### ***Введение***

Начало писания хасидами сочинений, схожих по форме и содержанию с историческими монографиями европейского образца, началось во второй половине XIX ст. До конца позапрошлого столетия подобные произведения создавались исключительно последователями направления ХаБад – Любавичи<sup>1</sup>. Только в XX ст. жанр историописания получил широкое распространение в хасидских кругах. В интересующий нас ранний период хасидские тексты стилистически и тематически продолжают следовать образцам классической еврейской религиозной литературы прежних времен. Вследствие этого историческую проблематику проповедей основоположников хасидизма следует рассмотреть в контексте ее изложения авторитетными вероучителями иудаизма поздней античности и средних веков.

Следует отметить, что обоснование существования исторических концепций в раввинской письменности потребовало в свое время немалых усилий исследователей. Проблема заключается в том, что в данном корпусе текстов описанию и анализу событий прошлого уделяется не много внимания. Рассуждения на исторические темы содержатся в нем, главным образом, в виде кратких отступлений и замечаний в огромных трудах, посвященных проблемам законовещения, богословия или этики. Проанализировав такого рода фрагменты, всемирно известный исследователь творчества мудрецов Талмуда проф. Э. Урбах пришел к выводу, что авторам талмудического корпуса присуще историческое мышление, а предложенные ими концепции достойны внимания исследователей<sup>2</sup>. Согласно мнению Б. Динура авторы классических раввинских текстов писали также произведения исторического характера, которые, к сожалению, были утеряны. Сохранившиеся высказывания и отступления позволяют осуществить частичную реконструкцию исторических воззрений творцов иудейского вероучения<sup>3</sup>. И. Гафни усматривает в некоторых отрывках Талмуда и мидрашей попытку описания и осмысления исторических событий, хотя при этом подчеркивает, что мудрецы были далеки от объективности, а в их сочинениях наблюдается “подчинение истории

идеализации еврейской жизни<sup>74</sup>. Я. Ньюзнери и О. Гудблатт полагают, что изучение интерпретации исторических фактов в сочинениях мудрецов может существенно дополнить наши представления о содержании и смысле их учения<sup>5</sup>. Исследования И. Тишби и М. Иделя<sup>6</sup> обосновывают существование историософских концепций в еврейских мистических произведениях, куда более далеких от дел мира дольного, чем Талмуд и мишна. Несравнимо менее повезло с научным анализом историческим концепциям, содержащимся в собраниях хасидских проповедей. Эту тему затронул только М. Бубер в своем знаменитом сопоставлении учения хасидизма и дзен-буддизма. Он отметил, что в хасидских текстах не разделимы мистика и история, индивидуальная духовная практика и размышления о судьбах народа<sup>7</sup>. К сожалению Бубер не посвятил анализу исторической составляющей учения хасидов специального исследования. Между тем тема эта является не менее важной и интересной, чем исследования исторических воззрений авторов классических еврейских текстов предыдущих времен.

*Целью настоящего исследования является описание и анализ исторических концепций сборников хасидских проповедей раннего периода и их сопоставление с аналогичными суждениями вероучителей талмудических времен и средних веков.*

### ***Краткий обзор историософских концепций классических раввинских текстов***

В произведениях талмудического периода и строящейся на их основе экзотерической средневековой раввинской литературе доминирует линейная историческая концепция, подобная библейской. В соответствии с ней первоначальный божественный замысел всеобщего благополучия был нарушен греховными деяниями человека. Во искупление их людям в течение многих поколений придется терпеть невзгоды и тяжело трудиться ради восстановления утраченного миропорядка. В конце времен идеальный правитель, царь – мессия, явится человечеству, и цель мировой истории благополучно реализуется. Протяженность истории и характер наполняющих ее событий определяются главным образом тем, в какой мере деяния и помыслы человека являются богоугодными. При этом в раввинских текстах большое внимание уделяется рассуждениям об ответственности верующего за благоустройство мира дольного и поддержании его существования как необходимое условие грядущего торжества высшего замысла. Так,

согласно мнению мудрецов предвиденье Господом добрых дел пророка Моисея побудило Его сотворить мир<sup>8</sup>. В соответствии с рассказом, приведенным в мидраше Психта де Рабби Кагана, после сотворения мира 7 великих грешников, живших по одному в каждом следующем поколении, изгнали Шехину (божественное начало мира) с Земли на 7-е небо. Затем, в течение такого же времени 7 великих еврейских праведников вернули ее обратно на Землю<sup>9</sup>. По мнению одного из наиболее авторитетных учителей закона божьего р. Элизера Бен Гиркана, царь мессия придет только тогда, когда весь избранный народ покается и обратится к Создателю<sup>10</sup>. Высказывания, подобные вышеуказанным, многочисленны в классических раввинских текстах. Их авторы, как видно из приведенных нами примеров, стремились дать краткую ясную оценку причин, движущих сил и результатов исторического процесса. Детали и частности, за редким исключением, их не занимали. Основное внимание уделялось раннему периоду человеческой истории, когда устанавливались правила игры, общей оценке текущей ситуации и прогнозам, касающимся будущего преобразования человечества. В современном им положении вещей иудейских вероучителей более всего беспокоило подчинение евреев иноверцами и как следствие этого невозможность восстановления разрушенного римлянами иерусалимского храма. Согласно их воззрениям произошедшее объясняется недостаточно самоотверженным служением избранного народа Господу. Проступки лишили евреев той власти над миром, которая была у них во времена праведных царей Давида и Соломона. Владычество перешло к царствам народов мира бессердечно притесняющих потомков Иакова. Но хотя евреи и утратили власть над своей судьбой в мире дольном, Создатель следит за каждым их шагом. Когда сумма их добрых дел достигнет надлежащего уровня или когда придет заранее предопределенный срок, создатель воцарится на земле, а его возлюбленные дети вернут себе былую славу<sup>11</sup>.

Еврейские мистики средних веков, в отличие от авторов экзотерических раввинских текстов, в поисках смысла мировой истории обращались не к суетным делам земным, а к сокровенным тайнам мира горнего. Начиная с XIII в. в произведениях каббалистов появляется учение о *временах*: периодах вселенской истории, каждым из которых управляют *сфирот*, атрибуты Всевышнего, конституирующие проявленное божество<sup>12</sup>. Судьбы народов и царств

в течение многих веков целиком и полностью зависят от предрасположенности той или иной сферы к всепрощению или, напротив, к воздаянию за содеянное. Согласно одним высказываниям божья милость к человеку выражается в ниспослании ему знаний о тайнах смены времен, а сами они предопределены свыше. Согласно другим длительность периодов господства милосердия Господа в мире зависит от деяний самого человека<sup>13</sup>. В XVI в. р. Исаак Лурия и его последователи создали учение, в соответствии с которым события человеческой истории определяются конфигурацией, состоящих из многих сфирот ликов божества. Конфигурация эта в свою очередь определяется борьбой между силами добра и зла, происходящей в высшем первоисточнике всего сущего, а также усилиями подвижников, владеющих тайными путями служения Создателю<sup>14</sup>.

В мистических сочинениях мировая история предстает перед нами как некий призрак, отблеск субстанциальных процессов, сокрытых от глаз людских. В то же время эти процессы сами могут быть интерпретированы как своеобразная история движения высших форм, история метафизического пространства. События мира земного не оставляют каббалистов равнодушными, но говорить о них прямо у них не принято. Проницательный читатель сам должен понять смысл всего происходящего с людьми с помощью открытых ему божественных истин.

В поучениях хасидов, в особенности в ранний период их истории, идеи и стиль изложения обоих вышеназванных групп классических текстов иудаизма теснейшим образом переплетаются между собой. Вопрос о том, каким образом такое положение вещей повлияло на хасидскую историческую мысль, будет рассмотрен нами в настоящей статье. Ввиду огромного объема материала, который мог бы быть использован при рассмотрении настоящей темы, ограничимся анализом исторических концепций в поучениях Менахема Нохума Нохума из Чернобыля и Леви Ицхака из Бердичева. Оба этих цадика принадлежат к числу наиболее авторитетных учителей хасидизма, оба были выдающимися лидерами движения последователей Бешта во времена его зарождения и становления. Заметные расхождения между ними в исторических суждениях определяют два противоположных полюса хасидских воззрений на интересующий нас вопрос. Анализ данных полярных подходов будет продуктивен для понимания проблемы в целом.

### ***Историософия р. Менахема Нохума из Чернобыля***

Чернобыльский цадик Менахем Нохум в своих рассуждениях исторического характера предпочитал пользоваться терминологией и концепциями каббалистов. Его высказывания на данную тему подразделяются на три тематические группы, характерные для всей раввинской литературы в целом. Одна группа посвящается периоду становления, определившего первопричины всего происходящего. Вторая описывает то положение вещей, которое существует многие века и является характерным для современности. Третья содержит изречения о деяниях, приближающих светлое будущее. Характерным примером высказываний первого рода является следующее: «В момент дарования Торы весь Израиль удостоился единения с [Господом], что является ступенью соития, единением лицом к лицу, не знающему умаления (ктанута). Об этом сказано в Торе: «Лицом к лицу говорил Господь со всей общиной вашей» (Втор. 5:2). Но после того как согрешили с тельцом, пали они и возвратились на ступень умаления, и совершилось вследствие этого распространение умаления на все ступени мироздания. И возвратились все к своим прежним качествам, и та достигнутая ступень как нечто постоянное не упоминается более до прихода избавителя цадика нашего»<sup>15</sup>. В данном случае поклонение избранного народа золотому тельцу провозглашается той критической точкой, в которой произошло разделение времен на прошлое и настоящее. В прошлом благодаря усилиям праотцев и праведных вождей Израиля община правоверных все более и более приближалась к Творцу, что сулило блага всему сущему. В момент синайского откровения необходимая ступень была потомками Иакова достигнута, и дело великое близилось к завершению. Но вследствие грехопадения изменения к худшему произошли во всем мироздании. Упомянутый в отрывке термин *ктанут* обозначает у мистиков в первую очередь то состояние божества, при котором высшие начала, хранящие в себе мудрость и размышление, обособляются от тех, которые властвуют над чувствами и действиями. Ктанутом называют также утрату человеком непосредственного видения божественного первоисточника, в результате чего он видит мир в отрыве от его Создателя<sup>16</sup>. Распространение ктанута «на все ступени мироздания» означает начало нового, продолжающегося до сего дня периода вселенской истории, периода, в который причастность творения Господу ни для кого не является самоочевидной. «В мидраше говорится, что

сказал Господь Израилю: «Вы приносите искупление за меня. За то, что я уменьшил луну»<sup>17</sup>. Но воистину именно вследствие этого Израиль обрел право выбора. Ибо дано им в смешении доброе и злое и могут они таким образом избирать доброе. В этом и заключается искупление Его (Господа). Он, Благословенный, как бы говорит: «За то, что уменьшился сам», – ибо без уменьшения (миут) не было бы качества зла в этом мире и все служили бы Господу, как в дни мессии цадика нашего. Однако необходимо, чтобы в нынешние времена все пребывало в тайне уменьшения, чтобы исправлено было умаление (ктанут), и тогда наполнится вся земля знанием Господа»<sup>18</sup>. Согласно повествованиям талмудических времен в момент сотворения солнца и луны они были равновелики, и уменьшение луны произошло во избежание спора о первенстве между ними. В каббалистических текстах средних веков данная история трактуется как символическое описание временного уменьшения божественного присутствия в творении, а также падения на низшую ступень *Шехины*, сфиры, воплощающей женское начало в божестве<sup>19</sup>. Р. Менахем Нохум в приведенном нами высказывании обращается, главным образом, к этико-исторической составляющей данной метафизической проблемы. Уменьшение зримых божественных проявлений (миут), проблема по сути своей внешняя, является следствием умаления (ктанута) проблемы внутренней. В состоянии ктанута творение лишено возможности непосредственного созерцания своего высшего первоисточника, а низшие слои божественной плеромы утратили контакт с высшими. Такое положение вещей определяет ту историческую реальность, в которой ныне обречен пребывать избранный народ. Она требует от человека умения совершать правильный выбор между добром и злом, поскольку в такую эпоху невозможно руководствоваться непосредственными повелениями свыше в каждый следующий момент времени. Только по прошествии долгого времени ктанут будет устранен и мир преобразится. Впрочем согласно мнению нашего рабби, блага грядущего доступны не только тем, кто будет жить в нем. Достойные деяния, в первую очередь изучение Торы, позволяют человеку, живущему ныне, приобщиться к ним. «Тот, кто, занимаясь Торой, удостоится заниматься ею во имя ее самой [а не ради иных благ], заниматься со страхом и любовью в разуме великом (вемохин гдолим), благодаря этому освободится от ктанута и от уменьшения луны и обретет ступень истинного величия (гад-

лут)<sup>20</sup>, постижения (гадаат) и мозгов, все разумеющих, и великого сближения с Творцом, благославен Он, Благословенно имя Его... «Лишь тот свободен, кто изучает Тору» (Авот 5:6). Ибо этим обретается свобода от порабощения царствами народов мира, называемого изгнанием (галут), пришедшим из тайны умаления луны. Кто пришел к истинному величию и расширению постижения, тот уже не пребывает в изгнании<sup>21</sup>. Согласно мнению черныбыльско-го ребе умаление микрокосма теснейшим образом взаимосвязано со своеобразием текущего периода истории. Ограничение индивидуального сознания и порабощение евреев царствами народов мира суть две стороны одной медали. Каждый из потомков Иакова может посредством указанных Моисеевым законом путей полностью освободиться от тлетворного влияния наличной исторической действительности. Р. Менахем Нохум считает также, что грядущее избавление евреев определяется совокупностью усилий каждого из них в отдельности. «Прежде греха первородного души всего Израиля содержались в нем (царе мессии), и душа каждого из них была частностью. Поэтому первооснова служения нашего – восстановить и привести к совершенству полноты частицу мессии, пребывающего в душе у каждого из нас. Будет он цадиком, основой мира, совершенный в полноте своей, великим источником, приемлющим благодать (шефа), силу жизни твою. По пришествии мессии преумножатся блага и разумение в мире, ибо будет он цадиком для всех достигшим совершенства полноты... Не так все ныне, ибо после греха с золотым тельцом возвернулись все к нечистоте своей и нет цадика одного для всех, и потому всякий отдельно взятый человек Израиль должен быть во всем подобен цадику, чтобы поддерживать существование этого мира... Если бы евреи не приняли Тору, то не было бы канала вообще, ибо не было уже достаточным существование в мире одного цадика как это было в поколениях до дарования Торы и не было бы нисхождения жизненной силы из божества бесконечного (эйн-соф), и в отсутствие жизненной силы стала бы всюду распространяться смерть, Боже упаси»<sup>22</sup>. Приведенное высказывание является классическим образцом трехчастной исторической схемы. В нем четко определен ранний период, когда для поддержания жизни на земле достаточно было одного праведника. Затем, вследствие греха золотого тельца, мир деградировал и теперь его существование требует усилий всего еврейского народа. Труды его не только стабилизируют настоящее, но и обеспечивают

будущее. С приходом царя мессии жизнь станет куда более благополучной, чем она была на заре человеческой истории.

Рассмотренные нами отрывки показывают, сколь умело р. Менахем Нохум умел использовать каббалистические термины и концепции для описания событий мира сего. При этом, подобно подавляющему большинству лидеров хасидизма, он избегал в своих проповедях подробных описаний происходящих в божестве процессов<sup>23</sup>, в том числе и тех, отображением которых считались ключевые события истории евреев. В сравнении с поучениями средневековых мистиков его суждения выглядят чрезвычайно приземленными. Но при сопоставлении тех же самых текстов р. Менахема Нохума с тематически близкими им речениями произведений классического талмудического корпуса, впечатление будет совершенно противоположным. В таком дискурсе чернобыльский цадик представляется человеком, стремящимся удалиться от круговерти мирских событий как можно далее. Он признает существование неблагоприятной для его народа исторической реальности, но возможность изменения ее к лучшему он видит исключительно в предписанных Моисеевым законом духовных практиках. Изменение мира к худшему, согласно его мнению, произошло вследствие исторического события исключительной важности – поклонения подавляющего большинства евреев золотому тельцу. Однако исправить содеянное посредством единоразового коллективного деяния невозможно. Для этого требуются совокупность правильным образом направленных усилий каждого из верующих во многих поколениях. Во имя преображения существующей действительности от нее необходимо отрешаться и целиком сосредоточиться на изучении Торы, сопровождающимся исполнением ее предписаний. Сей славный труд совершается не исключительно ради обеспечения светлого будущего. Каждый предающийся ему освобождается тем самым от ига царств народов мира, от бремени многовекового изгнания. Духовное, не зримое извне, избавление верующих приведет с течением времени к фундаментальным изменениям условий жизни всего человечества. Отказ евреев от участия в событиях истории, по мнению чернобыльского ребе, в надлежачий момент приведет к радикальному изменению ее хода.

#### ***Историософия р. Леви Ицхака из Бердичева***

В проповедях р. Леви Ицхака из Бердичева отступления исторического характера более многочисленны и обстоятельны, чем у

р. Менахема Нохума. Он уделяет внимание главным образом тем событиям прошлого, которые благоприятствовали постепенному упорядочению мира и человеческого общества в соответствии с волей Создателя. Процесс позитивного преобразования универсума начинается с приходом в него праотцев еврейского народа. Если, согласно мнению чернобыльского цадика, всеохватывающая деградация творения произошла вследствие поклонения потомков Иакова золотому тельцу, то Бердичевский ребе относил весь этот ужас ко временам, когда Авраам еще не родился. Впрочем и тогда грозившая мирозданию катастрофа не осуществилась благодаря божественному вмешательству. «До того как Авраам, отец наш, пришел в этот мир, все народы поклонялись идолам, и все лучшие качества душ своих отдавали во власть сил тьмы (клипот), да спасет нас от этого Всемилостивый. Но Господь, да будет Он благословен, по многому милосердию и состраданию своему, во имя грядущего исправления мира, отбирал у сил тьмы [всю ту силу, которую передавали им идолопоклонники], чтобы исправить мир. Потому и говорят о Нем «Овладевший небом и землей». Он овладел всеми душевными качествами, преданными силам тьмы, и исправил все качества на небе и на земле»<sup>24</sup>.

Праотец Авраам придя в этот мир становится соратником Творца, и многие труды по устройению созданного надлежащим образом он берет на себя. Его добрые качества в полной мере передаются потомкам, его деяния равны деяниям всего народа. «Исполняя заповедь, он [Авраам] помышлял также и о том, что он исполняет ее от имени всего Израиля. Весь Израиль пребывал в помыслах и мозгу Авраама, ибо сын сокрыт потенциально в отце своем. Потому в мозгу Авраама пребывал корень всего сообщества израилеваго, и семя Авраама привело в этот мир все поколения вплоть до времен пяты мессии»<sup>25</sup>. Всякую заповедь совершал он всеми силами своими, действуя вместе со всеми ответвлениями, простиершимися от него»<sup>26</sup>. Таким образом, повествования святого писания о жизни праотца Авраама, согласно Бердичевскому ребе, следует рассматривать не как факты индивидуальной биографии достойного подражания святого, а как исторические события, определяющие последующую судьбу всего избранного народа.

Следует отметить, что для хасидских проповедей типичны высказывания, в соответствии с которыми все евреи пребывают в душах цадиков, и по тому их деяния являются деяниями всего

сообщества правоверных. Наделяя Авраама этим характерным для цадиков сверхъестественным качеством, Бердичевский ребе тем самым устанавливает связь времен. Течение истории как в прошлом, так и в настоящем во многом определяется деяниями и помыслами совершенного человека божия.

Уход по велению Господа первого праотца со своей родины на святую землю, по мнению р. Леви Ицхака, повлек за собой радикальные изменения в отношениях между человеком и Богом. «Пребывая вне пределов святой земли, служил Авраам Господу посредством самоотверженности души своей, но по приходе в святую землю появилась у него возможность исполнять все заповеди... Вне святой земли был он прилеплен к высшему небытию (эйн) и не мог низводить на себя поток божественных благ (шефа). Но в святой земле он, где он стал служить посредством заповедей, пребывал он на ступени бытия в мире (еш) и мог таким образом низводить поток божественных благ... «И сказал Господь ему: не страшись, Авраам» (Быт. 26:24). Не страшись, что ты служишь посредством заповедей, а не путем самоотверженности души своей, «Награда твоя велика весьма» (там же). Поскольку служение твое теперь заключается в заповедях, ты можешь низводить на себя поток благ. Учат мудрецы наши, что исполнял Авраам все заповеди Торы, будучи в святой земле, но не за ее пределами. Однако ныне мы можем исполнять заповеди вне святой земли, ибо была уже дарована Тора».<sup>27</sup> В данном высказывании затрагивается популярная в каббалистических и хасидских сочинениях тема обретения подвижником единения с божеством, в результате которого он удостоивается ступени небытия и в то же время сверхбытия. Состояние эйн иногда описывается как полная потеря индивидуальности, подобное растворению капли в безграничном океане<sup>28</sup>, иногда напротив, как высшая надмировая форма личностного бытия<sup>29</sup>. Во всяком случае, это состояние трактуется как желанный уход от сует мира и приобщение к плероме. До прихода в святую землю Авраам служил Господу посредством обретения такого состояния. Теперь ему предстояло совершать свой славный труд по-иному. Он должен исполнять заповеди, преумножая, таким образом, ниспосылаемый свыше поток божественных благ. При этом Авраам ощущает себя человеком мира сего, обособленным от Господа. Подобная перспектива пугает мистика, посвятившего себя созерцанию, но создатель успокаивает

праотца евреев и уверяет его в необходимости следовать именно таким путем. В проповеди р. Леви Ицхака переселение Авраама трактуется как событие, положившие начало становлению новой исторической реальности. Реальности, в которой каждый правоверный осуществляет служение Творцу посредством соблюдения предписаний Моисеева закона в любой стране, где бы он ни был. Интересно в связи с этим вспомнить три этапа истории становления религии, предложенные выдающимся исследователем еврейской мистики Г. Шолемом. Согласно его мнению первый этап – это время единства человека природы и бога, отраженное в мифе. Второй – становление обрядовой религии, лишаящей верующего непосредственного общения с создателем, устанавливающий ритуал, который одновременно гарантирует связь и устанавливает дистанцию. Третий – рождение мистики, попытка вернуться к первоначальному единству, вызванная ощущением потерянности и отсутствия непосредственного общения с Творцом<sup>30</sup>. Не трудно заметить определенное сходство во взглядах на интересующий нас предмет между Бердичевским ребе и профессором иерусалимского университета.

Если Аврааму было суждено сыграть ключевую роль в становлении новой эпохи во взаимоотношениях между Богом и человеком, то миссия актуализации идеи избранного народа, призванного осуществить преобразование человечества в соответствии с высшим замыслом, была осуществлена, согласно Бердичевскому ребе, праотцем Иаковом. «Иаков, отец наш, созерцал высшее единство, достигнув первооснов замысла его, и постиг, что основой всех миров является сообщество израилюво (кнесет исраэль)... И возжелал Иаков перевести его из потенции в акт, из корня, в котором узрел камень израилюво, распространить и насадить сообщество израилюво, дабы было оно завершенным строением во всех сущностях своих во все времена... Чтобы было строение это во всем великолепии своем со всеми палами и покоями, ибо из него произойдет множество праведников и учащих Тору. Таково было служение Иакова и созерцал он единство сообщества израилюво до последнего поколения. После того узрел Иаков разгром сообщества израилюво и разрушение храма, разрушение великое, а также многие страшные суды небесные, постигшие Израиль. Потому сказано: «И вышел Иаков из Беер – Шевы». Этим писание сообщает нам, что вышел он из созерцания высшего

единства, из которого истекает поток высших благ во все миры»<sup>31</sup>. Далее в проповеди повествуется о том, как Господь явился праотцу евреев и возвестил ему, что в изгнании Он пребудет со своим народом. Любовь и забота божья будет щедро ниспосылаться потомкам Иакова. Этот замысел осуществится во имя их грядущего блага. Иаков, услышав такие речи, утешился, превозмог боль, причиненную ему ужасными видениями, и возобновил прерванное созерцание высшего единства.

В приведенном нами фрагменте проповеди мастерски сочетается описание медитации, цель которой – обрести индивидуальное восхождение к высшему первоисточнику всего сущего, с рассказом о событии, определившем историческую судьбу избранного народа. Одним из условий единения праотца Иакова с Господом является соучастие в актуализации замысла избранного народа. Но видение предуготованных евреям катастроф препятствует созерцанию божества подвижником. Устранение этого препятствия оказывается возможным лишь благодаря исходящей от Господа благой вести о неразрывной связи между Ним и потомками Иакова до конца времен. Приобщение к всесовершенному свету мира горнего требует, таким образом, постижения мистиком высших замыслов относительно мира дольнего и активного участия в их реализации.

Леви Ицхак пользуется терминологией и образными рядами, характерными для каббалистических произведений, но его отношение к делам земным свидетельствует о его близости к воззрениям, излагаемым в текстах талмудического корпуса. В отличие от средневековых мистиков, видевших в событиях мира сего лишь призрачное отражение того, что происходит в плероме, Бердичевский ребе, подобно мудрецам Талмуда, описывает общество людей как основное место действия, определяющего судьбу человечества и всего творения в целом. Актуализация идеи избранного народа обеспечивает приход в этот мир субъекта человеческой истории, определяет, согласно сказанному, его бытие во всех поколениях. В то же время благодаря ей осуществляется единение цадика с божеством, что, согласно хасидским воззрениям, является необходимым условием благоустройства мира горнего и дольнего в соответствии с первоначальным высшим замыслом.

Подобно мудрецам древности р. Леви Ицхак в своих историко-софских рассуждениях существенное внимание уделяет вопросу

царской власти. Появление ее у евреев, он, как положено добропорядочному хасиду, связывает с деятельностью праведников, живших во времена праотцев избранного народа. «О Егуде после его рождения Лея сказала: «Теперь-то я благословлю Господа» (Быт. 29:35). Рахель, когда родила Иосифа, сказала: «Господь дал мне другого сына» (Быт. 30:25). Благодаря этому стали Егуда и Иосиф царями, ибо всем известно, что когда цадик благословляет нас, всевозможные блага и милости даруются нам небесами. Вследствие этого он воцаряет над нами Господа и таким образом проявляется *качество царства [божья]* (мидат га-малхут). Таким образом он служит Господу посредством качества *царство* и низводит блага также и от *царства*, что является *благодатью воцарения (шефа мэлуха)*. Потому Егуда и стал царем, ибо в момент, когда он родился, Лея совершала служение посредством качества царства, тем, что воцарила Господа над ним»<sup>32</sup>.

В произведениях каббалистов царством (малхут) называли одну из сфирот, конституирующих умопостигаемое божество. Она осуществляет связь между высшими слоями плеромы и миром дольным, вследствие чего единение с ней многократно упоминается в описаниях различных духовных практик. В приведенном нами фрагменте основное внимание уделяется влиянию сферы малхут на практические и метафизические аспекты устройства власти. По мнению Бердичевского реббе, цадик, апеллируя к надлежущей сфере, не только определяет, кому быть царем, но также обеспечивает актуализацию самой идеи царства в мире людей. Судьбы лидеров многочисленного народа и сам смысл последующей истории определяются формулами благословения в момент рождения детей. Такого рода суждениями богаты произведения мудрецов Талмуда. Существенное расхождение с ними р. Леви Ицхака в воззрениях на историю следует искать в первую очередь не в играющих зачастую лишь декоративно-вспомогательную роль подражаниях средневековым каббалистам, а в безграничной вере Бердичевского реббе в хасидское учение о всесиили цадикиков. Если древние мудрецы считали, что произошедшая в прошлом катастрофа лишила евреев царской власти и они временно перестали быть субъектом истории, то рассматриваемый нами автор никоим образом не допускал возможности такого положения вещей. «Ибо Он, да будет Он благословен, властвует над качеством царства, но и цадики также называются царями по праву. Ибо Святой, да будет

Он благословен, издает указы, а цадики отменяют их. Сообщество Израиля влияет на качество царства и руководит качеством царства. Руководят они качеством царства и властвуют над ним в соответствии со своим желанием. В Торе сказано: «И будет у Яшуруна царь» (Втор. 33:5). Это означает, что у Яшуруна, каковой суть сообщество израилю, пребывает царское достоинство... и цадик может отменить то, что Святой, да будет Он благословен, постановил. Если будет это постановление во зло, Боже упаси, может цадик отменить его, но если Святой, да будет Он благословен, постановит что-либо во благо сообщества израилю, ни одному человеку не дано отменить такое постановление»<sup>33</sup>.

Такого рода высказывания многочисленны в проповедях Бердичевского реббе. Р. Леви Ицхак неустанно повторяет, что истинная царская власть остается привилегией избранного народа. Именно потомкам Иакова суждено вершить судьбы человечества. Установленный праотцами миропорядок остается в силе по сей день. Никакая историческая катастрофа не разлучила прошедшее и настоящее, сделав их полной противоположностью друг другу, подобно тому, как это утверждается в поучениях р. Менахема Нохума. Трагические события прошлого р. Леви Ицхак как правило не ставит во главу угла. Его внимание в первую очередь обращено к тем из них, которые способствовали утверждению благоприятных для избранного народа законов человеческого бытия. Главным фактором, стабилизирующим течение истории и направляющим ее в нужное русло является деятельность цадиков. Наличие их в каждом поколении позволяет оценивать прошедшее позитивно. Оно представляется Бердичевскому реббе периодом становления и упорядочивания, необходимым этапом на пути к грядущему мессианскому избавлению.

### ***Заключение и выводы***

На основании проведенного исследования допустимо сделать некоторые выводы о своеобразии суждений исторического характера у основоположников хасидизма и о том влиянии, которое оказали на них классические произведения раввинской письменности прежних времен. В первом приближении допустимо сказать, что хасиды осуществили синтез концепций доминирующих в талмудическом корпусе и средневековых каббалистических текстах. Мировая история представляется им линейным процессом, подобно тому, как это было у мудрецов древности. Столь

популярные у средневековых мистиков циклические схемы развития в хасидских текстах отсутствуют. Как и авторы талмудического корпуса, лидеры рассматриваемого нами религиозного движения в своих исторических высказываниях основное внимание уделяют событиям мира людей, а не метафизическим факторам, порожденным тайной жизнью божества. С другой стороны хасидские авторы широко используют характерную для каббалы терминологию и, как правило, именно мистические аспекты человеческих деяний рассматривают в качестве основных движущих сил истории.

Приведенные нами в настоящей статье факты свидетельствуют о том, что такого рода синтез у каждого из лидеров хасидов осуществлялся по-разному, вследствие чего его общее описание требует некоторых дополнительных корректив. В суждениях цадиков, так или иначе затрагивающих историческую тематику, прослеживаются, по меньшей мере, две противоположные друг другу в своих основных положениях схемы.

Согласно одной из них мировая история – результат ошибки, совершенной избранным народом в незапамятные времена. Сама по себе она суть зло, от которого надлежит абстрагироваться, целиком сосредоточившись на изучении Торы и исполнении ее предписаний. Такого рода деятельность оказывает благотворное влияние на ход времен и событий, но сам объект воздействия по мере сил исключается из дискурса, поскольку он в лучшем случае малоинтересен. Мистическое бытие в царстве божественных предписаний, таким образом, жестко противопоставляется бытию в мире.

Для другой схемы характерна обращенность ко всему тому, что происходит в мире людей в целом, и к его истории в частности. Наиболее значительные исторические события в данном случае трактуются как богоугодные деяния, совершаемые во имя обустройства творения и как позитивный опыт, который необходимо пережить ради обретения совершенства. При этом предписания Торы и мистическая практика служат инструментами, обеспечивающими надлежащий ход истории, средствами, а не самоцелью.

Важно отметить, что обе эти концепции подходят под общее описание особенностей исторических воззрений основоположников хасидизма, данное нами в начале этого параграфа. Не будучи

ошибочным, оно, тем не менее, никоим образом не способствует прояснению существенных историсофских расхождений в проповедях лидеров рассматриваемого нами мистического движения. Для их адекватного отображения необходимо описание, учитывающее различия воззрений цадиков. Такой подход будет продуктивен при анализе всех без исключения аспектов вероучения хасидов.

<sup>1</sup> См. подробнее: Rapoport-Albert A. *Hagiography with Footnotes: Edifying Tales and the Writing of History in Hasidism* // *Essays in Jewish Historiography*. Atlanta, 1988. С. 119–159.

<sup>2</sup> *Urbach E. Halakhah and History* // *Jews, Greeks and Christians: Essay in Honor of W. D. Davies*. Leiden: Brill, 1976. С. 115.

<sup>3</sup> Dinur B. *Ha-pergamentim ha-historiosofiyim be-sifrut ha-talmudit u beayot ha-heker ba-hem*//*divrey ha-congress ha olami ha-hamishi be- madey yahd-ut*. Jerusalem, 1972. С. 137–146.

<sup>4</sup> *Gafni I. Concepts of Periodisation and Causality in Talmudic Literature* // *Jewish History*. 1996. № 1. С. 28.

<sup>5</sup> *Neusner J. Mashiah in Context*. Philadelphia: Fortress Press, 1984. С. 150–160.

*Goodblatt O. The Monarchic Principle*. Tubingen, 1994.

<sup>6</sup> Tishby I. *Torat ga-ra ve-ga-klipa be-kabbalat Ary*. Jerusalem, 1992. С. 165–170. Idel M. *Some concepts of time and history in kabbalah* // *Jewish history and Jewish memory*. Hanover and London, 1998. С. 153–187.

<sup>7</sup> Buber M. *Be-Pardes ha-hasidut*. Jerusalem, 2001. С. 143–144.

<sup>8</sup> *Bereshit Raba. Mahadurat Teodor- Albek*. Jerusalem, 1996. С. 6.

<sup>9</sup> *Psikta de-rabby Kagana. Mahadurat Buber*. Luck, 1868. С. 1b.

<sup>10</sup> B. T. *Sangedrin*. 97b–98a.

<sup>11</sup> Urbach E. *Hazal: pirkey emunot ve-deot*. Jerusalem, 1986. С. 600–623. Туров. И. *К вопросу об историсофии амораев: концепция четырех царств* // *Между мифом и реальностью : Проблема еврейской идентичности и цивилизации в истории и современности*. Москва, 2005. С. 21–52.

<sup>12</sup> Шолем Г. *Основные течения в еврейской мистике*. Иерусалим, 1993. Т 1. С. 32–35.

<sup>13</sup> Idel M. *Some concepts of time and history in kabbalah*. С. 162–170.

<sup>14</sup> Tishby I. *Torat ga-ra ve-ga-klipa be-kabbalat Ary*. С. 165–168.

Jacobson Y. *mi-kabalat ha-Ary ad le hasidut*. Tel-Aviv, 1984. С. 45–59.

<sup>15</sup> *Menahem Nahum mi Tshernobyl. Meor eynayim. Parashat Bereshit*. Jerusalem, 1966. С. 7.

<sup>16</sup> Pahter M. Le birur musagim kthanut ve-gadlut be-kabalat ary kreka lehavanatam be mahshevet hasidit // mehkarey erushalaim be mahshevet Israel. T. 10. Jerusalem, 1992. С. 171–211/

<sup>17</sup> Комментарий Раши на Числа 28:15.

<sup>18</sup> Menahem Nahum mi Tshernobyl. Meor eynayim. Parashat Bereshit. С. 10.

<sup>19</sup> Шолем Г. Основные течения в еврейской мистике. Т. 2. С. 225, 233. Следует отметить, что в некоторых каббалистических текстах Шехиной называли не саму последнюю сфиру, а ее проявления в мире дольном. См. Sack B. Be-Shaarey ha-qabbalah shel r.Moshe Qordovero. С. 59–61.

<sup>20</sup> Гадлутом в еврейской мистике называли идеальное состояние божества, при котором высшие и низшие слои плеромы пребывают в единстве, а также состояние просветления, обретаемое мистиком благодаря единению с божественным разумом. См.: Pahter M. Lebirur musagim kthanut ve-gadlut be-kabalat ary kreka lehavanatam be mahshevet hasidit. С. 171–211.

<sup>21</sup> Menahem Nahum mi Tshernobyl. Meor eynayim. Parashat Bereshit. С. 9.

<sup>22</sup> Menahem Nahum mi Tshernobyl. Meor eynayim. Parashat Iтро. С. 110.

<sup>23</sup> Idel M. Qabbalah: hebetim hadashim. Jerusalem ve-Tel-Aviv, 1993. С. 166–167.

<sup>24</sup> Levi Itshaq mi-Berdichev. Qdushat Levi . Parashat Leh-Leha. Brooklyn, N. Y., 1978. С. 15.

<sup>25</sup> Выражение «пяты мессии» впервые встречается в Библии (Псалом 89:52). В средневековых раввинских произведениях оно стало употребляться для обозначения периода непосредственно предшествующего приходу Мессии.

<sup>26</sup> Levi Itshaq mi-Berdichev. Qdushat Levi . Parashat Va-Ira. С. 22.

<sup>27</sup> Там же. С. 13.

<sup>28</sup> Idel M. Qabbalah: hebetim hadashim. С. 85–87.

<sup>29</sup> Scholem G. Devekut, or Communion with God // The Messianic Idea in Judaism. New York, 1971. С. 203–227. Rotenstreich N. Symbolism and Transcendence: On some Philosophical Aspects of Gershom Scholem's Opus // review of Metaphysics. № 31. 1977–1978. С. 610–614. Werblowsky Z. Some Psychological aspects of Kabbalah // Harvest, № 3. 1956. С. 78.

<sup>30</sup> Шолем Г. Основные течения в еврейской мистике. Т. 1. С. 26–30.

<sup>31</sup> Levi Itshaq mi-Berdichev. Qdushat Levi. Parashat Va-Eze. С. 35.

<sup>32</sup> Там же. С. 41.

<sup>33</sup> Там же. Le Rosh ha-Shana. С. 193.