МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ, МОЛОДІ ТА СПОРТУ УКРАЇНИ
УМАНСЬКИЙ ДЕРЖАВНИЙ ПЕДАГОГІЧНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
ІМЕНІ ПАВЛА ТИЧИНИ

В.С.Фуркало, В.І.Фуркало

КОНЦЕПТУАЛЬНІ ФОРМИ ХАСИДИЗМУ

МОНОГРАФІЯ

Умань
ПП Жовтий О.О.
2012

УДК 296.67
ББК 86.36
Ф 95

Рецензенти: докт. філос. наук В.І. Лубський (Київський національний університет імені Тараса Шевченка), докт. філос. наук Л.Г. Конотоп (Київський національний університет імені Тараса Шевченка)

Фуркало, В.С.
Концептуальні форми хасидизму**:** монографія / Вікторія Станіславівна Фуркало, Володимир Ісакович Фуркало. — Умань: ПП Жовтий О.О., 2012. —176 с.

Фуркало Вікторія Станіславівна
Фуркало Володимир Ісакович

Концептуальні форми хасидизму

Монографія

Рекомендовано до друку Вченою радою Інституту філології та суспільствознавства Уманського державного педагогічного університету імені Павла Тичини
(протокол № 2 від 10 листопада 2011 року)

Монографія містить аналіз хасидизму як напряму іудейської традиції в його змістовних характеристиках та ретроспективі. Запропоновано типологію хасидського руху шляхом виділення його концептуальних форм, систематизовано доктринальні та культові особливості хасидизму, пов'язані з діяльністю основоположників окремих напрямів.

Рекомендовані матеріали можуть бути використані у лекційних курсах і семінарських заняттях з релігієзнавства, культурології, в окремих спецкурсах, а також для підготовки відповідних підручників і посібників.

В.С. Фуркало, В.І. Фуркало, 2012

ЗМІСТ

ВСТУП 4

РОЗДІЛ 1. Аналітичний огляд дослідницької літератури з проблем хасидизму 9

РОЗДІЛ 2. Зміст та сутнісні особливості хасидського віровчення 38

2.1. Уявлення про хасидизм та його місце в іудейській традиції.....38

2.2. Основні принципи хасидського віровчення 48

РОЗДІЛ 3. Історія становлення хасидизму: джерела, передумови, форми функціонування 62

3.1. Аналіз історичних джерел та свідчень про хасидів 62

3.2. Історичні передумови появи та становлення хасидського руху.....69

3.3. Історичні етапи та концептуальні форми розгортання хасидизму..76

3.4. Бештіанський хасидизм та особливості його сприйняття.....84

РОЗДІЛ 4. Історія утвердження хасидизму: аналіз його концептуальних форм 97

4.1. Практичний цадикізм Елімелеха Лізенського і його послідовників 97

4.2. Хасидизм Леві-Іцхака з Бердичева.....105

4.3. Школа Пшисхи (Пшисухи).....112

4.4. Раціоналістична система Шнеура Залмана (ХаБаД-хасидизм) 118

4.5 Учення рабі Нахмана з Брацлава.....137

ВИСНОВКИ 158

СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ 164

ВСТУП

Успішне вирішення проблем духовного розвитку незалежної України є неможливим без осмислення різноманітних форм ідейної спадщини минулого. Серед цих форм особливе місце належить виробленим у процесі тривалого формування української нації конфесійним цінностям. Незважаючи на домінуючу роль у сучасному суспільстві християнських цінностей та установок, актуальністю відзначаються також завдання залучення ідейного потенціалу тієї релігійної традиції, яка є продуктом української дійсності. Йдеться про хасидизм, що з'являється упродовж другої третини XVIII століття в межах Подолії і Галичини.

Хасидське світосприйняття приваблює нас своєрідною синтетичністю, яка є наслідком поєднання елементів філософської доктрини містичного ухилу, психології релігії та соціальної етики і орієнтована на перетворення віруючого, а не віри. В рамках хасидського руху на основі доктрини про проявлення Бога як духовної сутності в різноманітних істотах, явищах і предметах матеріального світу виокремлюється соціально-етичне вчення з його виразним універсалістським змістом. Хасидські сентенції, настанови, притчі переповнені любов'ю до кожної людини, незалежно від її конфесійної чи соціальної належності. Заслуговує на увагу і всебічне осмислення моральнісного потенціалу вчення благочестивих (хасидів).

Хасидизм XVIII – XIX століть є також своєрідним транслятором єврейських культурних цінностей у середовище української нації. Подібна трансляція посприяла поступовому налагодженню та стабілізації міжетнічних стосунків у тодішньому суспільстві та трансформації єврейства, попри його традиційну замкнутість, в одну із складових частин людності українських земель, без якої вже неможливо уявити подальшу вітчизняну історію. Своєрідним зразком залучення хасидських цінностей до культурної спадщини українства постає змальований І.Франком в його повісті «Перехресні стежки» образ іудея Вагмана.

Відзначимо також непересічну ціннісну значущість хасидських ідей та уявлень для справи уможливлення українсько-єврейського культурного діалогу і взаємозбагачення. Показовими в цьому відношенні є деякі ідейні паралелі між описами екзальтованої сердечної молитви хасида та тезою про кордоцентричність, висловленою у творах багатьох українських мислителів.

Актуальним видається й осмислення засобів хасидської творчості, акумульованих в алегоризмі притч та настанов. Ці засоби звернені насамперед до серця людини, а вже потім до її розуму. Особливості хасидської сугестивності та переконування викликають зацікавленість як ефективні чинники проведення виховної роботи в обмежених певними конфесійними чи соціальними рамками групах й навіть для вдосконалення педагогічної майстерності.

Виходячи із актуальності теми дослідження, основною метою постає з'ясування сутності хасидизму та виявлення істотних рис його історичних різновидів на підставі опрацювання ідейної спадщини найвизначніших представників вчення благочестивих.

Сформульована мета зумовила необхідність розв'язання таких дослідницьких завдань:

- прослідкувати особливості осмислення в дослідницькій літературі проблем сутності та історичних трансформацій хасидизму;
- проаналізувати поширені в дослідницькій літературі тлумачення хасидизму і показати його автентичність іудейській традиції;
- розкрити смислову трансформацію концепту хасидизм;
- з'ясувати основні віроповчальні принципи вчення благочестивих та визначити їх змістові характеристики;
- здійснити аналіз наявних джерел та свідчень з історії хасидського руху на предмет виявлення ідейних витоків та особливостей його становлення і подальшого історичного розвитку;
- запропонувати типологію хасидського руху, виокремивши його концептуальні форми;

- розкрити зміст концептуальних форм хасидизму, простежуючи в них приховане протистояння переважаючих в тій чи іншій формі чи містичного, чи інтелектуалістичного компонентів.

Дослідження виконане на межі релігієзнавства та філософії. При розв'язанні поставлених завдань враховуються можливості герменевтичного підходу, який застосовується при виявленні ідейних установок та особливостей сприйняття основоположних принципів учення Бешта в творах провідних представників хасидського руху. Принагідно використовується і порівняльний підхід (співставлення ідей та уявлень, проголошених вождями, магідами, цадиками, які знаходять своєрідне втілення у різновидах хасидизму).

Для реалізації мети дослідження у монографії застосовано принципи єдності історичного й логічного (важливі ідеї та установки, властиві репрезентантам хасидського вчення постають понятійно схопленими у перспективі становлення та розгортання його форм) і системності (хасидизм розглядається як етнокультурна підсистема, включена в більш загальну систему - ортодоксальний іудаїзм). Автори, аналізуючи концептуальні форми хасидизму, послуговуються також загальноприйнятими принципами об'єктивності й конфесійної неупередженості.

Джерельну базу монографії складають аналітичні твори (апологетичні й полемічні) видатних хасидських учителів та цадиків і їх коментарі. Залучаються також різноманітні історичні документи, пінкоси, життєписи та теоретичні дослідження класиків хасидіани.

У монографії автори запропонували системну реконструкцію поглядів та ідей Бешта і його послідовників. Феномен хасидизму осмислюється в контексті філософської рефлексії. При цьому історичні етапи становлення та розгортання хасидського руху подаються у вигляді їх ідейних різновидів, тобто концептуальних форм.

Новизна дослідження конкретизується в науково-теоретичних положеннях, найважливішими з яких є такі:

- виявлено, що хасидизм як ідейний рух, окреслений певними хронологічними та територіальними межами, виникає як синтез кабалістичного вчення луріанського різновиду, сабатіанства та модифікованої рабиністичної традиції на грунті неоднозначного сприйняття в єврейському середовищі чинників соціально-політичного, економічного, психологічного характеру;

- доведено, що хасидський рух є містичним напрямом ортодоксального іудаїзму, в процесі оформлення якого здійснюється трансляція традиційних єврейських цінностей і усуваються будь-які розкольницькі тенденції, про що свідчать його масовість, ієрархічний принцип управління, відсутність елітарності;

- з'ясовано, що пріоритетними віроповчальними принципами хасидського світосприйняття є іманентизм (скрізьприсутність Бога), що означає проявлення і знаходження Бога як духовної сутності в усіх різноманітних предметах, явищах, процесах матеріального світу та девекут (єднання людини з Богом), який є ідеалом внутрішньої співвіднесеності людини й Бога, і реалізується в молитовній практиці;

- аргументовано, що зміст вчення благочестивих доцільно розкривати через запропоновані автором концептуальні форми, які є фіксацією основних споглядально-мислительних парадигм, ідейними локалізаціями його історичного поступу, певною мірою систематизованими доктринальними й культовими особливостями, пов'язаними з діяльністю основоположників окремих напрямів;

- досліджено, що в аспекті виявлення істотних особливостей і значущості в історії єврейської духовності слід виокремлювати етап становлення хасидизму, репрезентований ученням Бешта і вченням магідім (проповідників), а також етап оформлення хасидської традиції, представлений практичним цадикізмом Елімелеха Лізенського та його послідовників, бердичівським хасидизмом, школою Пшисхи (Пшисухи), ХаБаД-хасидизмом (системою Шнеура Залмана), брацлавським хасидизмом;

- доведено, що унікальність концептуальних форм хасидизму з'ясовується шляхом демонстрації особливостей взаємодії в кожній з них містики й раціональності з врахуванням своєрідної інтерпретації хасидськими лідерами витокових принципів учення Бешта.

Виконане дослідження дає можливість більш поглибленого розуміння хасидизму як в аспекті його змістової наповненості, так і в аспекті його ретроспективного аналізу. Вносяться істотні доповнення до сучасних уявлень, з одного боку, про конфесійну ситуацію на території України упродовж XVIII-XIX століть, з іншого, – про метаморфози, пов'язані з конфліктом ідей в духовному просторі тодішнього суспільства.

Результати роботи можуть бути використані у лекційних курсах і семінарських заняттях з релігієзнавства, культурології, в окремих спецкурсах, а також для підготовки відповідних підручників і посібників.

РОЗДІЛ 1
АНАЛІТИЧНИЙ ОГЛЯД ДОСЛІДНИЦЬКОЇ ЛІТЕРАТУРИ З ПРОБЛЕМ ХАСИДИЗМУ

Хасидизм як феномен іудейської традиції в дослідницькій літературі сприймався й нині сприймається вкрай неоднозначно. Подібна неоднозначність пояснюється певними світоглядними й аксіологічними уподобаннями тих чи інших фахівців.

Розпочнемо зі світоглядних установок та принципів, які найчастіше використовують дослідники хасидизму. У більшості публікацій, присвячених хасидизму, виразно простежується ставлення того чи іншого автора до вчення благочестивих. І це ставлення виявляється в інтервалі – від крайнього нігілізму до відвертої апології. Можна виділити дослідження, автори яких надто критично, інколи навіть зневажливо висвітлюють питання сутності та історії хасидського віровчення. Подібне ставлення насамперед характерним є для дослідників, які пропонували раціоналістичні, в дусі просвітительства, інтерпретації хасидизму. Серед них єврейські історики і публіцисти І. Йост, Г.Грец, І. Оршанський, П. Марек, І. Лінецький, А. Готлобер, Ю. Гессен та інші. Негативізмом щодо хасидизму як до релігійного явища, зумовленого соціально-економічними причинами, відзначаються і праці авторів, які дотримувалися марксистського світогляду. Серед дослідників, які пропонували марксистські інтерпретації хасидизму, зазначимо Т.Гейлікмана, М. Шахновича, М. Бєлєнького, Г. Баканурського, А. Едельмана, І. Миговича.

Виділяється низка праць, автори яких мають за мету апологію хасидизму. Відзначимо дослідження відомих істориків С.Дубнова, Й.Телушкіна, Ш.Етінгера, Е.Рабиновича, які є помірковано апологетичними і конфесійно неупередженими. Зазначені автори в своїх працях з симпатією описують феномен хасидизму, не забуваючи при цьому вказувати і деякі негативні риси, притаманні вченню благочестивих і їх практиці. В подібних дослідженнях історичне, як правило, превалює над релігійним. Відверту

апологію без будь-яких ноток негативізму можна знайти в дослідженнях З.Крупицького, І.Штейнберга, Е.Цвейфеля, Є.Кауфмана. З них особливо Е.Цвейфель настільки захоплювався показом величі й незрівнянних цінностей хасидизму, що інколи приписував віровченню хасидів те, що тому не було властиве. Окремо зазначимо праці відомих діячів неохасидизму і близьких до цього руху філософів М. Бубера, Г. Шолема та історика С. Городецького, які пропонують модернізовані інтерпретації хасидизму.

І, звісно, не можна залишити поза увагою праці сучасних вітчизняних дослідників – М.Феллера, С.Єлисаветського, М.Шестопала, З.Швед, І.Турова, які намагаються розкрити деякі аспекти вчення благочестивих і їх історії.

Тепер спробуємо охарактеризувати численні публікації з проблем хасидизму на предмет їх наукової вартості. Нас будуть цікавити аналітичні розвідки та історичні дослідження з проблем хасидського руху. В цьому відношенні слід відзначити лише нечисленні філософські підходи у вивченні хасидизму, які пропонують З.Крупицький, М.Бубер та Г.Шолем. Вражають своїм обсягом і різноманітними методами осягнення динаміки численні історичні праці. В цьому відношенні пріоритетними з огляду на їх наукову вартість постають дослідження класика хасидіани С.Дубнова.

Докладніше розглянемо найважливіші аналітичні дослідження з проблем сутності вчення благочестивих чи його історичних трансформацій. При цьому звернемося до найпоказовіших просвітительських, марксистських, апологетичних тією чи іншою мірою та модерністських інтерпретацій хасидизму. Не залишимо поза увагою і сучасні доробки вітчизняних дослідників з проблем хасидського руху.

Визначний єврейський історик XIX століття, «отець нової єврейської історіографії» Ісаак Маркус Йост (1793-1860) являється першим дослідником, який в третьому томі своєї праці «Історія іудаїзму і його сект» (1859) подає нарис про вчення хасидів [166, С.184-194]. У світлі раціоналістичної точки зору і на підставі матеріалів, наданих авторові 1828 року відомим на той час письменником Йосипом Перелем з Брод, єврейський історик ознайомив

європейську громадськість з основними положеннями віровчення хасидів періоду його виникнення. І. Йост був обмежений у виборі першоджерел, до того ж багато з використаних ним матеріалів були недостатньо верифікованими і виявилися критично неосмисленими. Звідси й певна поверховість, яка простежується у викладі І. Йостом хасидського віровчення і його ранньої історії. Більше того, єврейський історик навіть не розглядає проблеми сутності хасидизму, та й хронологія подій становлення цієї «секти» виявляється у нього заплутаною. Прямим спадкоємцем Бешта він проголошує Нахмана Брацлавського. І. Йост у своїй праці подає лише поверхове та надто схематичне уявлення про хасидизм, яке потребувало в перспективі докладнішого вивчення.

Інший, не менш відомий в західноєвропейському світі єврейський історик Генріх (Гірш) Грец (1817-1891) присвятив хасидизму два розділи одинадцятого тому своєї праці «Історія євреїв з давніх віків до нинішнього часу» (з'явилася вперше 1870 року) [29]. Будучи консерватором за своїми поглядами, Г. Грец надто вороже настроєний був до будь-яких відходжень від магістрального історичного розвитку іудаїзму. Всі містичні рухи і секти як «нерозумні» і як ті, що «несприятливо вплинули на євреїв», ним рішуче відкидаються і заслуговують лише на негативізм. Тим більш, що, за власним зізнанням, усі ці містичні рухи і секти лише послаблюють єврейство як «космополітичну націю». Отже, і до хасидизму він відноситься відверто зневажливо, як, за його словами, до «чужорідного явища єврейського світу». З певною долею суб'єктивізму, але достатньою мірою критично, Г. Грец подає стислий виклад історії хасидизму як сектантського руху, обмежуючи, щоправда, цей виклад кінцем XVIII століття. У розділі «Новий хасидизм» він подає влучні характеристики вчення наставників благочестивих – Бешта і Бера, торкається також питання причин успіхів їх пропаганди і надто швидкого зростання секти, детально описує історію переслідувань перших хасидів. Однак історії хасидизму в XIX столітті для Г. Греца не існує. Цілком ймовірно, що він користувався недостатніми джерелами з релігійного життя

євреїв Польщі та України, не довіряв цим джерелам. Додамо до цього виразні германофільські симпатії автора та неприховану ворожість до всього польського, українського.

Заслуга Г. Греца полягала у прискіпливому критичному аналізові історичних свідчень про хасидизм, розкиданих у легендарній літературі хасидів, у полемічних антихасидських творах та працях неєврейських авторів. Щодо цього особливо показовим є критичний аналіз різноманітних джерел і літератури, проведений єврейським істориком у другому розділі «Додатки» до одинадцятого тому [29, С.502-516].

У світлі абсолютизації раціональних елементів, властивих іудейській традиції, Г.Грец відверто вороже і дещо упереджено описує й подекуди аналізує особливості хасидського віровчення і його ранню історію. Послуговування Г.Грецем рідкісними історичними джерелами, виданими за рукописними списками, виявилося значним кроком уперед у вивченні хасидіани.

Суто просвітительський підхід до проблем хасидизму характерним був і для творів видатного єврейського юриста, публіциста та історика, до речі, родом з м. Катеринослава (нині – м. Дніпропетровськ) Іллі Григоровича Оршанського (1846-1875). В історії іудейської літератури він більш відомий як автор праць: «Євреї в Росії» (1872 і 1877) та «Руське законодавство про євреїв» (1877). Зазначимо, що ці його праці, як і багато інших, є надзвичайно показовими з огляду на наявність в них раціоналістичної критики в дусі просвітительства і, як наслідок, несприйняття будь-яких виявів містицизму. Проте подібна особливість творів І. Оршанського пояснюється тим, що єврейський дослідник був палким прихильником ідей хаскали XIX століття в Росії.

Несприйняття сторонніх раціоналізму містичних виявів та просвітительське за духом бачення причин появи релігійних вірувань (в світлі популярної серед просвітителів теорії обману) зумовили своєрідне негативістське ставлення І.Оршанського до феномена хасидизму. Подібне

ставлення яскраво відтворюється в його статті «Думки про хасидизм» (1871). Вчення благочестивих І.Оршанський проголошує «темною силою в єврейському світі», «виразкою єврейського життя», «найсильнішим гальмом нашого прогресу»[123, С.402, 383, 384]. При цьому він не зупиняється на констатації шкідливості хасидизму для єврейського руху і закликом боротися з цим небажаним для євреїв явищем. На думку І.Оршанського, «щоб успішно боротися з хасидизмом, ми повинні зрозуміти його, а для того, щоб його зрозуміти, треба пізнати ті обставини, які супроводжували його появу і які до цих пір підтримують і надають такої живучості і сили» [123, С.383]. Щодо цього з позицій радикального, виразного просвітительства розкриває він проблему сутності хасидизму. На його думку, «хасидизм… побудований на найгрубішому марновірстві і цілковитому пануванні елементу чудесного, надприродного і зводиться до рішучого підкорення всього життя хасидів доброму єврею (як вони називали цадиків)»[123, С.384]. І.Оршанський особливу увагу звертає на таку істотну рису хасидизму, як наявність віри в цадиків і їх чудодійну силу. У зв'язку з цим він подає відверто вбивчу характеристику цадиків, цих «ідолів хасида», буквально знущаючись над їх чудодійними витівками. Він багато пише про малограмотність цадиків, їх невігластво, корисливість. Немовби підсвідомо І.Оршанський порівнює їх з освіченими староєврейськими рабинами, подекуди навіть захоплюється вченістю останніх.

Цадикізм для нього «має надто шкідливий вплив на життя руських євреїв. Він паралізує будь-який рух свобідної думки в єврейському світі, робить неможливим у своїх межах будь-який рух вперед, будь-який вихід з того ненормального становища, в якому опинилися євреї…»[123, С.382-383]. Доволі показовим є і факт ототожнення І.Оршанським хасидизму з цадикізмом.

Що ж до з'ясування історичних обставин, за яких виникає хасидизм, то, на думку дослідника, слід звернути увагу на культивовані рабинами заходи, орієнтовані на строге дотримування зовнішньої сторони релігії, її обрядовості.

Особливо наголошує І.Оршанський на зростаючій конкуренції серед книжників-рабинів, надлишок яких приводив до фактів неправосуддя, підкупності й продажності рабинських посад, що зумовило моральнісний занепад тлумачів Талмуду. За міркуваннями І. Оршанського, слід говорити і про факти розумового занепаду рабинів внаслідок їх надмірного захоплення талмудичною казуїстикою і релігійно-обрядовими словесними сперечаннями.

Не сприймаючи хасидизм через його містичний зміст як нормальне явище єврейського життя, І. Оршанський все-таки справедливо вказує на деякі прогресивні риси, притаманні цьому рухові. Подібна прогресивність, на його думку, полягає в тому, що саме хасиди повстали проти дріб'язковості й бездушної схоластики рабинів в теорії, їх мертвої обрядовості та формалізму на практиці. Заслугу хасидизму І.Оршанський вбачає в тому, що «здійснювана цими учителями теоретична реформа єврейської догматики і богослов'я у застосуванні до практичного життя неминуче вела за собою те полегшення обрядової обтяжливості, необхідність якого так поглиблено, хоча й неусвідомлено, інстинктивно відчувалася єврейськими простолюдинами»[123, С.396]. Подібні реформи зіграли роль приваблюючої сили для неосвіченої єврейської більшості. Простолюдини почали звертатися до нових учителів для задоволення своїх нагальних проблем - вирішення суперечок, судових справ або просто за порадами.

Тому з поглинанням нового вчення потребами практики поступово оформлюється інститут цадиків з надто широкими повноваженнями, у їхніх руках зосереджується влада, бо вони мають достатній вплив на євреїв. Роль цадика, за словами І.Оршанського, «була поєднана з величезним моральним значенням, майже необмеженою владою над умами, серцями і, що ще важливіше, – кишенями пастви»[123, С.396]. Звідси, на думку дослідника, й неминучість появи виразних абсолютно-теократичних рис, притаманних цадикам. І.Оршанський критично осмислює феномен цадикізму, вважаючи, що в його основу було покладено суто католицький принцип спокутування гріхів через опосередкованість щедрих приношень духовенству. На його

погляд, хасидські викупи (приношення цадику від віруючих) нічим рішуче не відрізняються від папських індульгенцій. Звісно, що подальшим логічним кроком було запровадження в цадикізм спадкового духовного сану. Отже, за І.Оршанським, і здійснюється поневолення єврейського світу «наростом цадикізму».

Узагальнюючи, І. Оршанський з позицій відвертого прихильника раціонального просвітительства рішуче відкидає хасидизм, вважаючи його ненормальним явищем для єврейського світу. Подібна ненормальність і шкідливість зумовлена, на його думку, містичністю, з одного боку, з іншого, – тактикою цадиків, які, будучи в більшості своїй неосвіченими, вдалися до свідомого маніпулювання народними масами. Звідси й показ І.Оршанським сутнісного ядра хасидизму, яке полягає у вірі в цадиків та їх чудодійність. Звідси й намагання дослідника розкрити історичні обставини виникнення хасидизму, звертаючи при цьому увагу не лише на духовні, але й на соціально-економічні чинники.

У контексті з'ясування історії хасидського руху показовим є також дві статті єврейського історика і фольклориста Петра (Песаха) Семеновича Марека (1862-1920) «Криза єврейського самоуправління і хасидизм» і «Внутрішня боротьба в єврействі у XVIII столітті». У першій з них автор, послугуючись численними першоджерелами і навіть архівними матеріалами, з'ясовує умови, які сприяли зростанню впливу хасидизму та його подальшому, доволі успішному, внутрішньому розвитку, акцентуючи увагу не стільки на тому, щоб розповісти про нові, досі ще не відомі науковому загалу факти (а їх чимало), скільки на тому, щоб викрити за допомогою цих фактів практику благочестивих. В дусі радикального просвітительства П. Марек відверто протестує проти погляду на хасидизм як на явище винятково релігійне. За його словами, «якщо хасидизм навіть був релігійним силогізмом, то значна частина його передумов виявилася почерпнутою зі світського джерела, з відносин політичного, економічного і правового порядків»[111, С.45]. П. Марек у своєму дослідженні також визначає і докладно аналізує основні

чинники розвитку хасидизму, а саме: децентралізацію єврейського самоуправління, послідовні поділи Польщі й соціально-економічні взаємини ваадів, округів, кагалів та прикагалків.

Друга стаття видається менш аналітичною. У ній автор вже не стільки аналізує, скільки докладно описує факти внутрішнього протистояння в єврействі у XVIII столітті, акцентуючи здебільшого на боротьбі хасидів з мітнагідами і діячами хаскали. П.Марек визначає при цьому основні моменти в історії боротьби рабінізму з хасидизмом у зв'язку з внутрішньою еволюцією самого хасидизму й навіть з'ясовує роль у цій боротьбі російського уряду. Особливо показовими є сторінки, що відтворюють безлад, чвари, ідейні розходження й розлад у самому хасидизмі.

Отже, з позиції просвітительськи орієнтованого історика, послуговуючись надзвичайно цінними матеріалами, П. Марек критикує хасидизм як явище, породжене більше політичними і соціально-економічними причинами, ніж релігійними. Заслугу дослідника слід вбачати в його намаганні виявити внутрішні імпульси хасидського руху та розкрити перипетії його ідейної боротьби з опонентами.

Серед єврейських істориків першої половини XX століття рецидиви просвітительського підходу до хасидизму виявляються у Юлія Ісидоровича Гессена (1871-1939). Як дослідник історії хасидського руху він уславився насамперед своєю знаменитою статтею «До історії релігійної боротьби серед руських євреїв у кінці XVIII і початку XIX століття» (1902). У цій статті на підставі переважно архівних матеріалів та історичних хронік Ю.Гессен намагається обґрунтувати тезу, згідно з якою, «релігійна боротьба, що увірвалася з хасидизмом в руське єврейство, набувала в певні моменти характеру боротьби через суспільну владу»[25, С.120]. Для цього він докладно, залучаючи не відомі досі факти, виявляє перипетії боротьби ортодоксів з хасидами, простежуючи при цьому, як протистояння різних світоглядних позицій поступово переростає в гострий політичний конфлікт, що доходив навіть до апеляції рабинів до царського уряду. Особливу увагу

приділяє дослідник історії протистояння віленського гаоната і хасидів, розкриваючи і деякі його політико-правові нюанси.

Історії хасидського руху Ю.Гессен торкається і в деяких розділах своїх праць «Історія єврейського народу в Росії» (1916) та «Історія євреїв в Росії» (1914). Дослідник високо оцінює роль хаскали в єврейській історії й тому дуже несхвально ставиться до будь-яких консервативних рухів, ворожих їй. Хасидизм для нього є суто сектантським рухом, украй консервативним явищем єврейської історії. В дусі просвітительства, Ю. Гессен вказує і на прогресивність цього руху, яка полягає, на його думку, в тому, що «хасидизм уособлював собою протест проти релігійно-побутового укладу кагала» [24, С.113]. Зазначимо також, що єврейський історик з'ясовує і соціально-економічні фактори, що сприяли появі хасидизму. Серед цих факторів він називає особливості способу життя українських євреїв, розсіяних по орендах і посесіях, що приводило до відсутності громадської згуртованості та загострення стосунків між простолюдинами та рабинами і кагалом [24, С.44-45].

Серед напрямів хасидизму Ю.Гессен з позитивного боку виділяє хабадське вчення. Він високо оцінює його основоположника Шнеура Залмана, який, на його думку, «надав хасидизму раціонального характеру і з'єднав хасидизм з багатьма елементами рабинізму;… в його вченні хасидизм звільнився від багатьох марновірств»[24, С.67].

Ю. Гессен у своїх працях неупереджено і на підставі архівних матеріалів розкриває історію хасидського руху в його боротьбі з ортодоксами, акцентуючи увагу на політико-правових аспектах цієї боротьби. Просвітительський підхід, що виявляється у показі дослідником деяких раціональних елементів хасидського руху та його прогресивного поступу врівноважується вже з певними елементами соціально-економічного детермінізму при вивченні цього сектантського руху. Подібні елементи соціально-економічного детермінізму з'явилися, безперечно, під впливом

ідеології марксизму, тому логічним здається й аналіз марксистських інтерпретацій хасидизму і його історії.

Звернемося до творчої спадщини видатного радянського історика Т.Б. Гейлікмана (1873-1948), автора праці «Історія суспільного руху євреїв в Польщі і Росії» (1930). Безпосередньо історії хасидизму і характеристиці його вчення Т. Гейлікман присвятив останній розділ вищеназваної праці. У дусі виразного марксистського світосприйняття він проголошує хасидизм «опозиційною течією сільської дрібної буржуазії, … що зобов'язаний своїм походженням орендним промислам, які набули значного поширення при шляхетській диктатурі»[22, С.365]. Подаючи надто стислу характеристику віровчення хасидів часів Бешта і Бера Межеричера, автор постійно нагадує читачу про «згубний вплив хасидизму, який отруював своїм релігійним опіумом народні маси, пригнічені злиднями і утисками …» [22, С.372]. Проте в своїй праці Т.Гейлікман намагається розкрити історію хасидизму як розкольницького руху, що спочатку був опозицією до ортодоксального рабінізму, а потім став на шлях компромісу з ним. Показуючи ідейну обмеженість хасидизму, зумовлену, на його погляд, класовою обмеженістю, радянський історик з'ясовує соціальний склад тих груп та прошарків, на які той опирався. На його думку, носіями нового віровчення були орендатори, корчмарі, дрібні крамарі та деякі верстви ремісників.

У дусі відвертого негативізму, що доходить місцями до нігілізму, подається у Т. Гейлікмана характеристика цадиків, цих «брехливих ошуканців», «експлуататорів народних мас» та й в цілому явища цадикізму як тиранії.

Отже, радянський історик розглядає хасидизм як ідеологічну течію, що з'явилася на ґрунті внутрішніх соціальних суперечностей і особливого загострення набула до середини XVIII століття. Прогресивність хасидизму як розкольницького і, за своєю сутністю, ідеологічного руху полягає, на його думку, лише в тому, що це вчення виявило соціальні суперечності в суспільстві. Що ж стосується історичних трансформацій хасидизму, його

місця в іудейській традиції, особливостей віровчення і культу, – всі ці питання висвітлюються Т.Гейлікманом крізь призму завіси негативізму й подекуди відвертого нігілізму.

У працях Михайла Йосиповича Шахновича (1910-1992), відомого російського релігієзнавця та історика, присвячених кризовим явищам іудейської релігії, можна знайти деякі аналітичні викладки з проблем хасидизму. В світлі марксистського бачення релігії хасидизм постає у нього «потворним містичним вченням», яке виникає внаслідок «безсилля єврейських народних мас у боротьбі проти єзуїтства рабинів, їх крючкуватості та релігійних формальностей, мертвої бездушної обрядовості» [142, С.65]. При цьому для показу ідейної неспроможності хасидизму і заперечення його самобутності М.Шахнович проводить доволі незвичні аналогії між таким православним сектантським рухом, як хлистівство і хасидизмом, з одного боку, з іншого, – між католицьким вченням про спокутування гріхів і хасидськими «викупами душі». Дослідник вважає, що саме католицький культ святих вплинув на формування вчення благочестивих. Негативними характеристиками наділяє М.Шахнович цадиків як лютих ворогів освіти, й тому не дивно, що, судячи з міркувань дослідника, саме цадикізм сприяв кризі хасидського віровчення і надалі сприятиме поступовому його викоріненню.

Характеристика хасидського руху, запропонована М. Шахновичем, не виходить за межі марксистського світосприйняття, незважаючи навіть на деякі новації, які він виявляє у дослідженні хасидського віровчення в порівнянні з іншими ортодоксальними і сектантськими рухами.

Хасидизм як об'єкт дослідження займає важливе місце і в творчій спадщині відомого релігієзнавця Мойсея Соломоновича Бєлєнького. У своїх працях «Іудаїзм», «Сучасний іудаїзм» він визначає хасидизм як сектантський релігійно-містичний рух, який у ході еволюції поступово стає «надто реакційною фанатичною течією іудаїзму»[3, С.149]. Показовою щодо цього є подана дослідником характеристика Бешта як палкого прихильника містики. М. Бєлєнький переконаний, що бештіанство грунтується на містичних

повчаннях кабали. Звісно, що в дусі марксистського світосприйняття дослідник акцентує увагу лише на негативних рисах хасидизму, стверджує його реакційну роль у житті євреїв. За його словами, «він [хасидизм - В.Ф.] завжди був ворожий визвольній боротьбі євреїв, їх науці й культурі, насаджував містику і марновірство»[3, С.228].

Відзначимо і деякі позитивні моменти у дослідженні М.Бєлєньким еволюції хасидського віровчення. Одним з перших він заговорив про феномен неохасидизму, що, на його погляд, є «…сукупністю спроб модернізації хасидського віровчення та адаптації його до сучасних реалій»[4, С.48-57]. У зв'язку з цим особливу увагу приділяє дослідник критиці поглядів таких представників неохасидського руху, як М.Унгер, М. Майєр, М. Бубер, Ш. Городецький. М.Бєлєнький, досліджуючи феномен хасидизму, особливості його віровчення, культу та еволюційні форми, не залишає меж марксистського бачення релігії.

Український дослідник Іван Іванович Мигович свого часу захистив дисертацію на тему: «Критика ідеології сучасного хасидизму» (1973), в якій хасидизм, цю містично-релігійну течію, що виявилася своєрідною реакцією пригноблених єврейських мас на закостенілу рабинську ортодоксію і засилля кагана»[116, С.2], розглядає переважно як один з дієвих засобів для осучаснення застарілих догм Тори і Талмуду. У дисертаційному дослідженні та в інших розвідках, присвячених хасидизмові, автор намагається з'ясувати причини появи «містично-авторитарної секти», передумов її виникнення, провести аналіз хасидського віровчення, культу, соціально-етичних засад, спроб їх модернізації, визначити місце та роль цього різновиду іудаїзму в ідеології і практиці міжнародного сіонізму.

Причини появи хасидизму І. Мигович зводить до виявлення соціально-економічних передумов. Такими він вважає економічну нерівність євреїв у Польщі та на Україні в зв'язку з переходом до орендних промислів, численні обмеження релігійно-національного характеру та політичні утиски.

В основі хасидського віровчення, на думку дослідника, лежить обожнення цадиків. Піднімає І. Мигович і питання співвіднесеності хасидизму з традиційним іудаїзмом. Він визнає розкольницьку роль хасидського руху, який, за його переконанням, виражав кризу в єврейському житті. За словами автора, «хасидизм розхитував традиційний іудаїзм»[116, С.19]. Проте І.Мигович не вважає хасидизм прогресивним рухом, тим більш, що з часом «хасидське віровчення вироджувалося у шарлатанське і містифіковане, як і синагога експлуатувало трудящих євреїв, виховувало їх у дусі покори…» [117, С.20].

У своєму дисертаційному дослідженні І. Мигович розглядає також проблему співвідношення хасидизму та сіонізму, вирішуючи її в аспекті єднання двох рухів єврейського життя на спільних ідейних засадах. Більше того, автор неодноразово акцентує увагу на сіоністській орієнтації соціальних доктрин сучасного хасидизму. В другому розділі дисертаційного дослідження І. Мигович піддає критичному аналізові філософсько-релігійну концепцію М. Бубера та висловлювання інших іудейських філософів і теологів переважно в аспекті їх сіоністських уподобань.

У світлі марксистського світосприйняття І.Мигович у своїх працях, присвячених хасидизмові, вирішує проблеми соціально-економічних передумов появи цього розкольницького руху, з'ясовує його сутність, культові особливості, етичні принципи і намагається простежити еволюцію цього руху, викриваючи його реакційну роль у суспільних реаліях.

У подальшому викладі торкнемося праць, присвячених апологетиці хасидизму як надзвичайного явища єврейського життя і праць, у яких хасидизм подається без будь-яких ідеологічних та конфесійних упереджень, тобто, праць загалом історичних.

Серед творів, присвячених апології хасидизму, виділяється невелике за обсягом дослідження єврейського історика, палкого прихильника вчення благочестивих З.Н.Крупицького «Хасидизм, його походження, філософська сутність і культурно-історичне значення» (1912). Автор цього дослідження

намагається виявити ідейне підґрунтя хасидизму та визначити місце цього руху в іудейській традиції. При цьому він опускає питання історії боротьби хасидів за своє існування і біографічне свідчення з життя основних його першовчителів. З.Крупицький не вважав хасидизм сектантським чи навіть реформаторським рухом, оскільки він [хасидизм - В.Ф.] «не ґрунтувався на запереченні чогось в іудаїзмі, а, навпаки, визнавав усе традиційне, вироблене в ньому віками»[104, С.13]. На його думку, для хасидизму характерною є його виняткова лояльність щодо ритуальної сторони іудаїзму. Тому «в хасидизмі ми повинні вбачати не прагнення змінити форму, а цілком вдалу спробу переродити дух єврейської релігії»[104, С.15]. Отже, З.Крупицький утверджує саме ідейну пріоритетність хасидизму, його цінність як поглибленість змістового потенціалу єврейської традиції. Звідси й випливає культурно-історичне значення хасидизму, яке, за словами автора, полягає в тому, що «він [хасидизм - В.Ф.] відновив порушену в його епоху надто крайнім розвитком початків рабінізму рівновагу між розумом і серцем, думкою і почуттям. Він підняв значення окремої людської особистості, яка в епоху значної національної піднесеності була усунута на задній план… Висунув на історичну арену народну масу на противагу надто посильній на той час серед євреїв інтелектуальній аристократії. Зрештою, збагатив єврейську філософію багатьма цінними і плідними думками про Бога і світ, про добро і про зло, про людину»[104, С.15].

Основними причинами появи хасидизму З. Крупицький вважає деморалізацію духовних сил єврейського народу внаслідок Хмельниччини і подальшої смути в Польщі й в Україні та поширеність месіанських настроїв. При цьому, на погляд автора, хасидизм, як рух за своєю сутністю містичний, виявився протестом проти тих потворних форм, яких набувала месіанська ідея у XVIII столітті.

З.Крупицький доволі влучно подає змістову характеристику хасидизму. На його думку, в основі хасидизму лежать: ідея про тотожність Бога і світу, ідея про присутність Бога у внутрішньому світі людини,

антиаскетична спрямованість і своєрідне вирішення ним проблеми добра і зла. Доволі слушною постає і проблема пантеїзму вчення Бешта, яку З. Крупицький з'ясовує в контексті її ідейної подібності та відмінності від пантеїстичної за духом системи Б.Спінози [104, С.23-26].

Вчення хасидизму єврейський історик вважає лише подальшим розвитком іудаїзму, до того ж цілком легальним і рівноправним напрямом його традиції й навіть синтезом між старим і новим єврейством. Тобто, хасидизм постає своєрідною опосередкованою ланкою між старою рабиністичною традицією і модерністськими виявами іудаїзму. До того ж, за міркуваннями З. Крупицького, хасидизм духовно переважає вищеназвані традиції, тому що в ньому «індивідуальний початок (любов до Бога) гармонійно зливається з національним (любов до народу) і доповнюється відданістю традиції (любов до Тори), бадьорою вірою в остаточне торжество добра і правди на землі (заборона аскетизму)»[104, С.31].

У своїй праці автор торкається також проблеми соціологічних характеристик хасидської громади, її ідейних основ, особливу увагу приділяючи при цьому солідарності між членами громади.

Будучи сам хасидом за віросповіданням, З. Крупицький не міг оминути розгляду теорії молитви і її практичного застосування [104, С.36-44]. Він на підставі спостережень вдається навіть до опису молитовного процесу деяких представників благочестивих.

На особливу увагу заслуговує з'ясування автором дослідження проблеми цадикізму. З.Крупицький протестує проти безпідставного ототожнення хасидизму з цадикізмом у вульгарному його розумінні. Так званий вульгарний цадикізм, тобто цадикізм чудодіїв і пророків, він визнає неминучим етапом історичного розвитку хасидизму, точніше, – етапом виродження вчення благочестивих. Саме в лоні вульгарного цадикізму і розвинулися небажані для хасидського руху теорії про всемогутність цадика, про його божественну природу, чудодійні здібності. І, як наслідок, поява численних чудотворців і пророків, що конкурували між собою у потьмаренні

умів простолюдинів і насадженні серед них марновірства. Явище так званого вульгарного цадикізму З.Крупицький не сприймає. Справжні цадики, що займалися духовним керівництвом своєї пастви і відзначалися високоморальними якостями і вчинками, існували, на його думку, в перші десятиріччя формування хасидизму. Серед цих цадиків – нащадків Бешта і його найближчих сподвижників «не було і спомину про чудотворне пророкування і про якесь втручання цадиків в природній хід світових явищ» [104, С.56]. В його часи, як вважав З. Крупицький, відбувається відновлення справжнього цадикізму, позбавленого будь-якої чудодійності. Історик із захопленням пише про те, що сучасні йому цадики намагаються сприяти своєю суспільною діяльністю впровадженню рабинської освіти, формуванню національних шкіл, організації матеріальної допомоги бідним, надають поради комерсантам тощо. Тому З. Крупицький більш ніж переконаний, що у цьому переродженому вигляді інститут цадикізму буде тривалий час існувати у єврейському житті.

Дослідження єврейського історика З.Крупицького виконане на належному теоретичному рівні, відзначається відвертою апологетичністю, яка особливо виразно постає у характеристиці ним сутності хасидизму і розкритті його змісту, у показі духовної пріоритетності цього «послідовного розвитку іудейської традиції», у виявленні його культурно-історичного значення, у з'ясуванні теорії хасидської молитви та її практичного застосування й навіть у захисті справжнього цадикізму (позбавленого будь-яких рис чудодійності).

Своєрідною класикою хасидіани слід визнати численні праці видатного єврейського історика, публіциста і суспільного діяча Семена (Шимона) Марковича Дубнова (1860-1941). Серед цих праць відзначимо низку статей, присвячених хасидизму, які друкувалися упродовж 1888-1893 років на шпальтах журналу «Восход» (співробітником якого в свій час він був). Загальний обсяг цих статей вражає – близько сорока друкованих аркушів. Послуговуючись доволі вартісними в науковому відношенні рукописними матеріалами, пінкосами єврейських громад, державними і юридичними

актами, С. Дубнов досліджує проблеми необхідності появи хасидизму, його ідейних витоків, розкриває найбільш показові історичні особливості становлення хасидизму як розкольницького руху, виділяє при цьому етапи його розгортання та докладно описує істотні моменти релігійної боротьби серед руських євреїв у кінці XVIII століття. До цих важливих в контексті з'ясування змісту та історії хасидизму статей долучаються також статті, написані івритом на сторінках журналу «Хе'авар» (1918), заснованого С. Дубновим. Слід згадати і про узагальнюючу працю з проблем хасидського руху «Толдот ха-хассидут» (Історія хасидизму). Ця праця, що з'явилася в 1930-1931 роках в Тель-Авіві, перекривається в змістовому відношенні з численними історичними монографіями, в яких достатнє місце приділяється проблемам еволюції хасидського руху.

Зазначені твори С. Дубнова з формального боку є дуже привабливими. Свідченням цього є доволі виразний стиль, емоційна насиченість викладу, яскраві, влучні характеристики діячів хасидизму. Проте свої міркування С. Дубнов подає нібито готовими до сприйняття, не вдаючись до аналізу джерел і не з'ясовуючи при цьому свого ставлення до наукових поглядів у дослідницькій літературі на те чи інше питання. Виклад С. Дубнова вирізняється не стільки аналітикою, скільки своєрідною аподиктичністю, критичною описовістю. Він не стільки аналізує події, скільки критично описує їх. Слід сказати також і про певні дослідницькі уподобання автора. Особливу увагу приділяє він політичному та юридичному аспектам життя євреїв та антиєврейським рухам, зовсім не торкаючись соціально-економічних чинників появи тих чи інших явищ іудейської традиції.

Докладніше торкнемося тепер особливостей розгляду істориком проблем сутності та історичних форм хасидського руху. У світлі раціоналістичних за духом поглядів з виразним позитивістським ухилом він відверто вороже настроєний до будь-яких схоластичних виявів талмудизму в єврейській історії. С. Дубнов прихильно й разом з тим дещо критично ставиться до феномена хасидизму як до одного з «найдопитливіших явищ

релігійної психології взагалі» [86, С.118]. Для нього хасидизм є найзначнішим з духовних переворотів у єврейській історії, тим переворотом, що вплинув на зміни в культурному побуті євреїв переважно Східної Європи.

Першопочатком хасидського вчення єврейський історик визнає містицизм. У контексті з'ясування так званого «загального родоводу хасидизму» С.Дубнов наголошує на іманентній необхідності появи вчення благочестивих як послідовного, третього етапу в розвитку єврейського містицизму, етапу, який приходить на зміну практичній кабалі, яка логічно змінює етап кабали теоретичної. Звідси й влучна характеристика хасидизму як «третього дитяти Фантазії і Розуму, рідного брата обох кабал» [38, С.89]. У статті «Виникнення хасидизму» С. Дубнов більш докладніше вказує на два принципи, які виразно свідчать про ідейну спорідненість хасидизму з практичною та теоретичною кабалами. Перший принцип, який лежить в основі хасидизму і який, на думку єврейського історика, є запозиченим з теоретичної кабали, визначає характер світоутворення і світоуправління. Згідно з цим принципом, світ створюється, витікає з Божества завдяки його самообмеженню [42, С.12]. Подібний принцип С. Дубнов кваліфікує як «релігійний пантеїзм». Другий основоположний принцип є продуктом практичної кабали. Згідно з цим принципом, за словами С. Дубнова, «між вищим і нижчим світом, між світом Бога, духів і світом людей існує постійний зв'язок, постійна взаємодія, в результаті яких не лише Бог впливає на людські справи, але й людські вчинки впливають на особистість Божества...» [42, С.16]. Проте єврейський історик звертає увагу і на істотну відмінність хасидизму від практичної кабали. На його думку, «якщо практична кабала зробила зосередженням релігії націю, то хасидизм зосередив всю сутність віри в індивідуумі, в особистісних потребах окремої людини» [41, С.89]. Хасидське вчення спричинене було потребами неосвіченої більшості, яка вимагала доступності віри. За словами С. Дубнова, «то було вчення житейське, призначене для мирян, навіть для ниців духом» [41, С.90]. Вказує він і на безпосередню причину появи хасидизму, яку можна узагальнити як

нездатність рабинів в силу їх схоластичності та догматичної і культової дріб'язковості задовольняти релігійні та моральні потреби простолюдинів.

Що ж до розгляду С.Дубновим проблем історії хасидського руху, то в своїй статті «Вступ до історії хасидизму» він пропонує відповідно до логіки появи і подальшого становлення «вчення благочестивих» відрізняти історію хасидизму XVIII століття від історії хасидизму XIX століття. Історія хасидизму XVIII ст. включає такі періоди:

1) виникнення хасидизму, що відповідає життєдіяльності Ізраїля Бешта (хронологічні рамки: 1730-1760);
2) виникнення цадикізму: життєдіяльність Бера Межерича і утворення ієрархії хасидського духовенства – «цадиків» (відповідні хронологічні межі цього періоду: 1760-1773);
3) період боротьби проти хасидів і остаточний розкол. Характерними особливостями третього періоду, за міркуванням С.Дубнова, були: поширення хасидизму з Польщі в Литву, утворення багатьох хасидських центрів, різних фракцій, боротьба з ними рабинату та уряду тощо (відповідні хронологічні рамки цього періоду: 1773-1801).

Історія хасидизму XIX ст., на думку С.Дубнова, розкладається на два періоди, розділених серединою століття. У перший з цих періодів спостерігається ворожість і конфлікт хасидів та мітнагідів (їх опонентів), в другому – «дух часу значно зближує і асимілює їх» [39, С.15]. При цьому боротьбу між хасидами і мітнагідами він вважає суто релігійною боротьбою за тип віруючого. За його словами, «стара дисципліна книжно-обрядового типу боролася з хвилею екзальтованого містицизму і сліпим культом святих» [75, С.233].

У структурному відношенні С. Дубнов виділяє три головні течії хасидизму, що різняться між собою як за внутрішнім характером, так і за своєю зовнішньою долею, причому кожна з течій є уособленням певної етнічної групи чи певного регіону. Серед них: 1) хасидизм польсько-

галіційський (західний); 2) український (волино-подільський, південний); 3) хасидизм литовсько-білоруський (північний). Кожна з цих зазначених течій, на думку єврейського історика, має важливе історичне значення.

Слід визначити ще одну особливість сприйняття С. Дубновим віровчення благочестивих. При всій своїй стриманій захопленості хасидизмом, особливо Бештовим вченням, єврейський історик з неприхованою антипатією ставиться до практичного цадикізму з його чудодійністю, запопадливістю, вмінням маніпулювати легковір'ям мас. Він відверто критикує вади і вчинки «земних цадиків, надто земних, незважаючи на свою святість». З неприхованою ворожістю ставиться і до положень програми практичного цадикізму, запропонованої родоначальником польсько-галіційського хасидизму Елімелехом Лізенським. Для С. Дубнова подібна програма є апофеозом практичного цадикізму з його претензіями на матеріальне стягання, а її положення «з тих пір [з 1788 року] стійко увійшли в життя євреїв і стали джерелом великих безчинств в поведінці цілого ряду поколінь цадиків аж до наших днів» [65, С.41].

С. Дубнову вдалося об'єктивно і неупереджено підійти до розгляду проблем хасидського руху. Будучи раціоналістом за поглядами, дотримуючись «концепції автономізму» в єврейському питанні, видатний історик з'ясовує сутність хасидського руху як духовного авангарду іудаїзму, розкриває перипетії його боротьби з ідейними опонентами (мітнагідами і просвітителями), й, чи не вперше в дослідницькій літературі, класифікує історичні форми хасидизму. Якщо і можна говорити про деякі вияви апологетичності на користь хасидів у працях С.Дубнова, то слід визнати все-таки поміркованість автора у справі захисту розкольницького руху, його намагання не лише показати позитивні сторони хасидського руху, переваги, але й слабкі сторони руху, недоліки. Вельми промовистою в цьому відношенні є виважена узагальнююча характеристика хасидського руху, яку подає С.Дубнов на сторінках «Новітньої історії єврейського народу». Наведемо її: «Багато було в хасидському середовищі високого ідеалізму і зразків

моральнісної чистоти, але поряд з цим – непроникна розумова пітьма, безмежне легковір'я, пристрасть і обожнення людей, подекуди нікчемних і навіть розбещених, поряд і хворобливий гіпноз культу цадиків» [75, С.419].

Тепер перейдемо до розгляду модерністських інтерпретацій хасидизму, більшість з яких тяжіють до показу містичної перевершеності й поглибленості вчення благочестивих. У цьому відношенні доволі своєрідне тлумачення хасидизму пропонує видатний єврейський релігійний філософ і письменник Мартін (Мордехай) Бубер (1878-1965). Показовим є те, що саме захоплення М.Бубером проблемами хасидизму вплинули на формування його доктрини «діалогічного персоналізму». Такі концепти, як «зустріч», «стосунки» і «безупинність» були навіяні хасидськими розвідками філософа. Більше того, в його знаменитих працях «Я і Ти» та «Діалог» ніби незримо, приховано присутніми є саме хасидські мотиви. Додамо також, що в свій час, за свідченням рабина Й.Телушкіна, Герман Гессе навіть висунув М.Бубера на Нобелівську премію за його праці з хасидизму. Серед цих праць надзвичайною популярністю користуються його «Хасидські перекази» (1928) і «Шлях людини відповідно до хасидського вчення» (1962).

Тепер докладніше торкнемося особливостей тлумачення М.Бубером вчення благочестивих. Хасидизм він вважає одним з найвеличніших виявів іудейського духу, який своїм корінням сягає ще біблійних часів (в значенні автентичності єврейській традиції). Саме в хасидизмі, за міркуваннями М.Бубера, зосереджуються всі елементи різноманітного єврейського релігійного життя і думки. Навіть суто рабиністичні компоненти повинні входити в зміст вчення благочестивих. Звідси, як наслідок, – не варто відкидати рабиністичні форми, властиві хасидському рухові, оскільки вони теж скріплюють собою остов його віровчення. Якщо ми будемо дотримуватися строгого буберівського бачення проблеми хасидизму, тоді найадекватніше осягнути цей феномен можна за допомогою екзистенціалів, аніж категорійного апарату. Звідси й першочергове виділення єврейським філософом легенд і переказів як основних джерел нашого знання про

хасидизм, і, навпаки, ігнорування ним значущості теоретичної літератури. Останню, за словами М.Бубера, «можна розглядати певною мірою як коментар життя, що проживається, легенди ж – як текст… Звісно, що легенда не хроніка, але вона правдивіша за хронічку» [163, С.760]. Основним і найдостовірнішим джерелом осмислення М.Бубером хасидської традиції послужили саме легенди і притчі, своєрідні історії. Єврейський філософ з особливим захопленням збирав, перекладав та інтерпретував хасидські стислі історії, які майже завжди ґрунтувалися на висловлюваннях «благочестивих» наставників і подвижників. Подібну літературну форму виявлення віроповчальних істин він називає не інакше як «легендарним анекдотом». У статті «Додаткові зауваження до зображення хасидизму» він здійснює навіть порівняльний аналіз подібних літературних форм, які функціонують, окрім хасидської, також і в культурних традиціях суфізму і дзен-буддизму. При цьому, на думку філософа, привабливість саме хасидського «легендарного анекдоту» полягає у його виховній, настановній спрямованості, такій ефективній для релігійного життя.

Хасидизм у М.Бубера є також найвищим етапом «динамічної зміни» релігійної думки, яка розвивалася, за його переконаннями, незалежно від суспільної. У зв’язку з цим М.Бубер наполягає на суто релігійній детермінованості й розвитку хасидизму, його цілковитій незалежності від суспільних умов. У цьому теж виявляються новації єврейського мислителя в інтерпретації ним хасидизму.

Хасидизм, за М.Бубером, не є лише феноменом іудейської традиції. М.Бубер вдається до аксіологічної абсолютизації, коли проголошує цей рух таким, в якому «зустрічаються одночасно дві лінії, які вважаються несумісними за своєю сутністю, – лінія внутрішнього осяяння і лінія одкровення, інакше кажучи, орієнтація на миттєвість поза часом і орієнтація на історичний час»[17, С.297]. Звідси напрошується висновок, що хасидизм знівельовує поширену думку про містицизм. У зв’язку з цим постає проблема, яку можна сформулювати таким чином: наскільки містичним виявляється

зміст хасидизму? Щоб з'ясувати саме містичний потенціал хасидизму, як втім, і специфічність його містики, М.Бубер вдається до порівняльно-історичного дослідження «благочестивої» і дзенської форм функціонування містицизму. Ідентичність їх, за М.Бубером, полягає у внутрішній зосередженості при висловлюванні істин, у сприйнятті їх життям адепта, у невимовності, несказанності цих істин, культивуванні співбесіди між учнем та вчителем. Оригінальність хасидизму, за М.Бубером, полягає в тому, що він у своїй орієнтації на одкровення враховує минуле, а в своїй орієнтації на спасіння бере до уваги майбутнє. Єврейський мислитель приходить до висновку, що «хасидизм виявляється єдиним містицизмом, в якому освячується час» [17, С.297]. Ось у чому полягає самобутність хасидського містицизму. Крізь призму буберівського бачення хасидський містицизм генетично започатковується в кабалістичному вченні. Звідси й витоки влучного лаконічного визначення хасидизму як «кабали, що стала етосом».

Отже, М.Бубер у своїй інтерпретації хасидизму намагається, з одного боку, показати його як квінтесенцію іудейської традиції, наголошуючи на його автентичності, з іншого, - поглибити містичний зміст хасидизму, розкриваючи його специфічність у світлі порівняльно-історичного підходу.

Відомий сучасний єврейський філософ та історик Гершом Герхард Шолем (1897-1982) у своїх працях, присвячених іудейській містиці, уникає будь-яких апологетичних настроїв та уподобань.

У своїх працях, серед яких виділяється «Основні течії в єврейській містиці», Г.Шолем подає доволі кропіткий аналіз, узгоджений з даними історичної науки, до того ж цей аналіз відзначається високим теоретичним рівнем. Саме філософічність є чи не найважливішою характеристикою творів Г.Шолема, присвячених єврейському містицизму. Подібна поглиблена філософічність, що поєднувалася з вмілим послуговуванням архівними матеріалами та історичними розвідками, ймовірно, була на заваді будь-яким проявам апологетичності в його творах.

Тепер щодо особливостей інтерпретації єврейським філософом феномена хасидизму. У його працях хасидизм постає винятково як містичний рух єврейської історії, це, за його словами, «практична містика, що досягла свого зеніту» [152, С.181]. За сутністю своєю хасидизм, на думку Г.Шолема, «є спробою перетворити чи переосмислити світ кабали таким чином, щоб зробити його доступним для народних мас…»[152, С.163]. Єврейський філософ намагається також з'ясувати рівень містичної наповненості хасидського вчення. На його думку, хасидизм виявляється продуктом саме кабалістичної містики, більш поглиблено, - хасидизм є складним діалектичним симбіозом, що поєднує собою збереження елементів ранньої містики й реформування їх. Подібне переосмислення кабалістичних елементів супроводжується, за Г.Шолемом, багато в чому своєрідним затіненням важливої для містики месіанської ідеї. Саме в лоні хасидизму, за влучним виразом єврейського філософа, здійснюється «нейтралізація» месіанського елементу. Щоправда, подібна «нейтралізація» не означає цілковитого усунення віри в Месію, вона в хасидському вченні вже не відігравала функції зосередження релігійного життя.

Характеризуючи феномен хасидизму, Г.Шолем акцентує увагу на його харизматичності, ентузіазмі, особливій та вирішальній ролі молитви, самоутвердженні цадиків. На думку єврейського філософа, не можна вести мову про елітарність хасидизму, навпаки, саме тут відбувається своєрідний процес передавання цадиками містичного знання простолюдинам. При цьому подібна трансляція досягається незвичними засобами – розповідями настановчого характеру. Сам процес трансляції і її засоби видаються Г.Шолему показником самобутності хасидизму. На відміну від М.Бубера, він не приділяє основну увагу легендам і переказам, навпаки, – найціннішими для виявлення містичного потенціалу хасидизму вважає єврейський мислитель саме теоретичні твори «добрих євреїв», тобто цадиків.

У своїй праці «Основні течії в єврейській містиці» Г.Шолем піднімає також проблему оригінального вкладу хасидизму в релігійну історію людства.

Цей вклад він пов'язує з особливостями тлумачення хасидами цінностей індивідуального існування. Крім того, релігійне життя благочестивих зосереджується, як правило, довкола особистості цадика. Тому не дивно, що, за його словами, «особистість посідає місце доктрини, … те, що в результаті цієї зміни втрачається в раціональності, виграє в ефективності» [152, С.184]. При цьому особистість цадика постає у Г.Шолема ідеальним прототипом містичного образу життя, що тяжіє до соціальної активності. Ось чому єврейський мислитель приділяє особливу увагу описам безпосереднього, спонтанного релігійного досвіду «добрих євреїв».

У Г. Шолема з'являються також певні новації у розгляді ним питання типології історичних форм хасидизму. Єврейський мислитель виділяє дві основні форми функціонування хасидизму в культурному просторі людства: ранню (середньовічну), що зіграла значну роль в історії німецького єврейства XIII століття, і пізню форму хасидизму, що розгорнулася в Польщі і на Україні у XVIII столітті. При цьому, пізній хасидизм в його уявленні репрезентує собою останню фазу в розвитку єврейської містики і в своїй еволюції послідовно змінює героїчний період, пов'язаний з діяльністю Бешта і його найближчих соратників, відтак період цадиків і їх династій.

У своїх розвідках, присвячених іудейській містиці, Г.Шолем, уникаючи апологетичності, показує хасидизм в його двох історичних формах як апогей містичного руху єврейської історії. Змістовно хасидизм постає у нього своєрідним переосмисленням кабалістики при відчутній нейтралізації важливого для кабали месіанського елементу. Г.Шолем також багато уваги приділяє харизматичності, ентузіазмові, особливій і визначальній долі молитви та самоутвердженню цадиків як важливим характеристикам феномена хасидизму. Вклад хасидського руху в релігійну історію людства єврейський мислитель пов'язує з виплеканими в його лоні індивідуальними цінностями та ідеалізацією ролі цадиків.

У сучасній дослідницькій думці, присвяченій проблемам хасидизму, переважають спроби авторів повно розкрити особливості його історичного

розвитку, уникаючи питання його сутності. Звідси й особлива поширеність саме історичних розвідок з проблем хасидського руху, автори яких намагаються, дотримуючись принципів аконфесійності й світоглядної неупередженості, просто описати феномен хасидизму в його динаміці й взаємодіях із суспільними реаліями, що супроводжували його.

З позицій неупередженого історика, без будь-яких світоглядних уподобань і з мінімумом аксіологічності веде мову про хасидизм видатний англійський історик Пол Джонсон, автор світового бестселера «Історія євреїв». У цій праці він розглядає хасидизм як важливу і необхідну складову іудаїзму. Уникаючи розгляду причин виникнення хасидизму, П. Джонсон докладно торкається особистості Бешта і в принципах останнього намагається виявити сутність хасидського віровчення. Значущість Бешта він вбачає у наданні цадику особливої ролі, у винаході революційної форми народної молитви, точніше, у культивуванні нової теорії молитви. З питань історії хасидського руху привертає увагу опис П. Джонсоном особливостей боротьби віленського гаона з хасидами [33, С.339-341].

У суто історичному ракурсі розглядає феномен хасидизму і сучасний дослідник Стер Якович Єлисаветський у своєму посібнику «Історія єврейського народу» (лекція 15). В основу цього підручника було покладено лекції, прочитані автором на гуманітарному факультеті Міжнародного Соломонового університету в 1993-96 роках. На відміну від П.Джонсона, у викладі С.Єлисаветським історії хасидського руху відчувається певна прихильність його до самого руху. Дослідник вказує на дві показові риси хасидизму: надзвичайний успіх цього масового релігійного руху і поступову втрату ним сектантського характеру. Автор посібника переконаний в тому, що хасидизм нині стійко увійшов на рівних правах в лоно ортодоксального іудаїзму. Особливу увагу С.Єлисаветський приділяє розгляду соціально-економічних і культурних передумов виникнення хасидизму, багато в чому погоджуючись у своїх міркуваннях з І. Оршанським. Також автор подає доволі цікаві свідчення з релігійного життя хасидів, докладно торкаючись

життєдіяльності основоположників і наставників вчення благочестивих. Крім цього, автор надто захоплюється «святим життям» Нахмана Брацлавського. З-поміж напрямів хасидизму С.Єлисаветський особливу увагу приділяє раціональному хасидизму Шнеура Залмана. З'ясовуючи питання місця хасидизму в іудейській традиції, С.Єлисаветський вважає, що хасидизм не вніс істотних змін у співвідношення суспільних сил в єврействі. Однак він посприяв послабленню авторитету рабинів, місце яких зайняли цадики. Цадиків автор багато в чому ідеалізує. Отже, С.Єлисаветський в своєму підручнику подає доволі змістовну характеристику історичного поступу хасидського руху, звертаючи увагу на соціально-економічні та культурні реалії, що супроводжували цей рух. Заслуговує на увагу і доволі ретельний опис життєдіяльності Бешта та інших хасидських наставників. Виклад С.Єлисаветським історії хасидизму врівноважений, об'єктивний, не без виявів апологетичності.

До хасидської проблематики звертається і сучасний український історик І. Туров, який є автором низки публікацій, присвячених дослідженню класичної рабиністичної літератури та хасидизму. Зокрема, у його праці «Ранній хасидизм: історія, віровчення, контакти зі слов'янським оточенням» міститься огляд найважливіших подій історії раннього хасидизму, аналіз жанрів хасидської літератури, детальна характеристика обрядових та віроповчальних особливостей хасидизму. Також розглянуто питання про відношення хасидів до неєвреїв. Крім того, І.Туров на підставі опрацювання праць учених, які займалися співставленням учення хасидів та російських містичних сект, висунув гіпотезу про вплив на хасидизм вірувань і духовних практик послідовників ряду християнських конфесій східних земель Речі Посполитої.

Загалом праці І.Турова є посильним внеском у розвиток культурних смислових зв'язків єврейської та вітчизняної традицій.

Причини виникнення хасидизму та його суспільно-історична природа знайшли відображення у дисертаційному дослідженні З.Швед «Особливості

формування ментальних та релігійних структур в іудаїзмі (український контекст)». У дослідженні доводиться, що хасидизм був не причиною, а наслідком соціально-економічних змін, що відбулися в єврейській громаді Східної Європи. При цьому підкреслюється, що духовне життя громади залишилося вірним традиційним постулатам іудаїзму та містичному спрямуванню і, в той же час, було зроблено акцент на індивідуальну віру і вдосконалення особи. З. Швед приходить до висновку, що особа почала відігравати провідну роль у тріаді Бог - Тора - єдність народу. Така зміна, у свою чергу, змусила пересічну людину більше зосередитися на своєму внутрішньому світі й на посередницькій ролі цадика. Як вказує автор, діяльність цадика не обмежувалася лише релігійною практикою, а й торкалася широкого кола суспільних проблем. Таким чином на чолі єврейської громади в особі цадика з'явився харизматичний лідер.

Отже, на думку З.Швед, хасидизм «актуалізував антропологічну проблематику в самому іудаїзмі та вніс у релігійне життя підвищення уваги до цінності особистісного, індивідуального існування, до моральних чеснот людини» [143, С.16].

Філолога та історика з України Мартена Давидовича Феллера знають у наукових колах як автора низки книг з історії українсько-єврейських стосунків. Що ж до суто хасидської тематики, то заслуговує на увагу його аналіз популярних хасидських притч як засобів переконування і виховання. Зокрема, М.Феллер намагається розкрити особливості хасидського переконування, якими, на його думку, слід визнати створення звичайної побутової ситуації, яка через переосмислення сягає надзвичайного ефекту; використання простих прикладів для відповіді на складні питання; образність; виразність діалектики; наявність своєрідних жартів тощо. До речі, значущість хасидських притч полягає в тому, що вони репрезентують собою, за словами М.Феллера, «надзвичайно сильний спосіб переконування і виховання, бо поєднують у собі звернення до серця (в конкретній історії, так би мовити, матеріальній), до розуму (коли конкретна історія вже переосмислена і

самостійно діє саме розум) і до духу (коли розум і серце діють разом і підносяться, або, принаймні, здатні піднестися до розуміння того, як вищі істини знаходять себе в нашій звичайній буденній поведінці). Саме ця тришарова структура хасидської притчі поєднана з «її завжди морально-релігійною метою, робить її надзвичайно дієвою»[138, С.93].

Отже, М.Феллер подає в своїх філологічних розвідках доволі змістовну характеристику хасидських притч на предмет розкриття їх переконувальних можливостей і виявлення їх значущості як фольклорних пам'яток, наділених особливим смислом.

Вищенаведений нами огляд дослідницької літератури з проблем хасидизму засвідчує наявність, окрім численних суто історичних розвідок, також змістовно поглиблених аналітичних викладів. При цьому з-поміж історичних публікацій найважливішими, з огляду їх наукової вартості, є численні дослідження єврейського історика С.Дубнова. Цим автором докладно розглянута структура хасидського руху і схоплена його динаміка упродовж XVIII-XX століть. В контексті виявлення історичних трансформацій хасидизму заслуговують на увагу також праці Г.Греца, І. Оршанського, Т. Гейлікмана, Ю. Гессена.

Проблема сутності хасидизму як феномена єврейської релігійної історії розглядається доволі докладно З.Крупицьким, М.Бубером та Г. Шолемом. Відзначимо при цьому апологетичне за своїм змістом дослідження З.Крупицького, в якому піднімаються навіть проблеми, що стосуються психологічних та соціологічних характеристик хасидизму. Містичні глибини хасидизму висвітлені у працях М.Бубера та Г.Шолема.

Ідейний потенціал вищезазначених аналітичних досліджень буде враховано нами при подальшому з'ясуванні як сутнісних аспектів хасидизму, так і тих його форм, яких цей рух набував в історії.

РОЗДІЛ 2
ЗМІСТ ТА СУТНІСНІ ОСОБЛИВОСТІ ХАСИДСЬКОГО ВІРОВЧЕННЯ

2.1. Уявлення про хасидизм та його місце в іудейській традиції.

В дослідницькій літературі переважає розуміння хасидизму як одного з напрямів іудейського містицизму, який відіграв інтегруючу роль в релігійному житті євреїв Центральної і Східної Європи упродовж XVIII – XIX століть. На пріоритетності містичного потенціалу, властивого хасидизму, особливо наполягали сучасні дослідники М.Бубер, Г.Шолем, Ш.Етінгер. Своєрідна містичність чи навіть певною мірою духовність хасидизму знаходить відображення вже в етимології терміна «хасидизм». (хасид) חסיד давньоєврейською мовою означає «благочестивий», «набожний». Хасидизм уособлює собою щире благочестя в думках і вчинках, благочестя, яке повинні виявляти його прихильники в своєму прагненні спілкуватися з Богом. Згідно з положеннями «Маірев Гаавода» – своєрідного катехізису хасидизму – подібні благочестя і набожність полягають не у жорсткому дотримуванні закону Мойсея і не в аскетичних діях, а у радісному служінні Йому, яке виявляється у веселощах серця, благоговінні й смиренні.

Наскільки ж доцільним є зведення хасидизму як напряму іудейського містицизму лише до ідеалів благочестя? Чи від подібного зведення не знецінюється змістова наповненість феномену хасидизму? Чи обмежується зміст хасидизму уявленням про нього як про ідейний рух в єврейському житті, який започаткувався у XVIII столітті?

Перш ніж набути номінації ідейного напряму в єврействі поняття «хасидизм» в своїй еволюції зазнає певних смислових трансформацій. Тому виникає нагальна потреба у визначенні обсягу і змісту цього поняття. З'ясуємо різноманітні уявлення, які фіксують собою смислові відтінки поняття «хасидизм» й окреслимо при цьому варіації уявлень про хасидизм в його звичному значенні як ідейного руху в єврействі.

Уперше термін חסידות(хасидут) (буквально: «життя в благочесті, в милості») зустрічається в біблійних текстах в значенні добросердечності й благочестя. В третій книзі Маккавейській поняття благочестя фігурує як етична детермінанта, що символізує собою вірне служіння Богу та виконання всіх необхідних приписів та законів, що супроводжують це служіння. Похідним від основи חסידות є прикметник חסיד, в значенні набожної, смиренної, милостивої, благочестивої людини. У псалмах дуже часто поняття «хасид» означає «вірний», «істинно віруючий», «сповнений віри», «люблячий Бога». Це слово в біблійних текстах вживається також для характеристики однієї з якостей Господа. Там сказано: «…бо Я милостивий [хасид], - говорить Господь, - не вічно буду обурюватися» (Ієр. 3:12).

В епоху Маккавеїв і їх спадкоємців (165-63 рр. до н.е.) в іудейському інтелектуальному середовищі виділялися т.зв.хасидеї (благочестиві), які культивували внутрішню віру і життя в Богові. Вони проповідували, що смиренні, знедолені й пригноблені знаходяться в особливій шані у Бога. У своїх поглядах хасидеї опиралися переважно на пророків. До речі, саме з їх середовища вийшов автор месіанської за духом книги, пророк Даниїл. Ймовірно, що деякі групи хасидеїв приєдналися до Маккавеїв в їх боротьбі проти грецьких правителів (1 Мак 2:42), інші ж, відомі як хасидеї-псалміст, виступили противниками будь-якого насильницького протистояння й покладалися у своїх сподіваннях лише на Бога. Саме вони прагнули до реалізації внутрішньої святості, до чистоти серця і помислів, до життя в Богові і, головне, - в центр світоустрою вони ставили не народ, а людину. На думку М.Каценельсона, саме хасидеїв-псалмістів слід визнати духовними попередниками хасидів [103, С.85].

У царювання Йоханана Гіркана (135-104рр. до н.е.) в середовищі хасидеїв-псалмистів з’являються так звані фарисеї – ревнителі Закону Мойсея, які виступили за строге дотримування букви закону всупереч навіть його духу. Тобто, фарисеїв слід визнати духовними послідовниками хасидеїв. Наміри фарисеїв були пов’язані з реалізацією, на їх думку, благочестивого

способу життя, який полягає саме у житті згідно з приписами Тори. Поступово вони стають навіть духовними вождями народних маС. Однак у подальшому їх благочестивість багато в чому виявилася напускною, декларативною та й приписи, яких вони дотримувалися й від інших вимагали цього, були аж надто обмежувальними. Тому й не дивно, що в новозавітній літературі, проникнутій ненавистю до фарисеїв, їх ім'я стає синонімом лицемірства.

В епоху середньовіччя упродовж XII – XIII століть в межах Німеччини існувала містична секта під назвою хасидів - ревних прихильників кабалістичних ідей. Однак ця секта, відома як «хасидей Ашкеназ» (благочестиві з Німеччини), якийсь споріднений зв'язок з тим ідейним містичним рухом, який розгорнувся упродовж XVIII-XIX століть і який звично іменується хасидизмом? Відповідаючи на це питання, торкнемося особливостей німецького хасидизму XIII століття, безпосередньо ґрунтуючись на положеннях твору «Сефер хасідім» (Книга благочестивих), авторство якої приписується Ієгуді Хасиду, - фактично вождю цієї містичної секти. Отже, можна вести мову про: а) виразні есхатологічні мотиви при знеціненні загалом ролі месіанства; б)про своєрідне розуміння містики як «передчування знання»; в) про зацікавленість німецькими хасидами проблемами «таємниці Божественної Єдності» і, як наслідок, - культивування ідеї скрізьприсутності Бога; г) про теорію, що пояснює тексти Тори; д) про проповідування ідеалу хасидут. Щодо останнього, то, згідно з положеннями «Сефер хасідім», стати істинним хасидом можна лише виховуючи в собі три якості: аскетичну відреченість від мирських справ, досконалу душевну рівновагу й альтруїзм, зведений в принцип і доведений до крайнощів [151, С.134]. Досконала душевна рівновага багато в чому визначається екзальтованістю молитовної практики і своєрідною системою покаяння, прийнятою в середовищі німецьких хасидів. Забігаючи наперед, можна констатувати деякі ідейні паралелі між німецьким хасидизмом XIII століття і хасидизмом польсько-українським XVIII-XIX століть, але не більше. Тотожними за сутністю вони

не були. Г.Шолем визнавав, що «обидва вони прагнули виховати значні національні колективи в дусі містичного моралізму»[151, С.168]. На його думку, «істинний благочестивий і цадик пізнього хасидизму – споріднені фігури. І перший, і другий суть ідеальні прототипи містичного способу життя, які тяжіли до соціальної активності»[151, С.168]. Подібні спільні риси є характерними для багатьох містичних рухів єврейської традиції.

Серед містичних рухів кінця XVII – початку XVIII століття існував сабатіанський гурток під назвою «Товариство благочестивих» (хасидим). До цього сабатіанці заперечували обрядовість, негативно ставилися до вивчення Талмуду, натомість наполягали на винятковому містичному тлумаченні істин іудаїзму. Крім того, відзначимо надмірну месіанську детермінанту цього руху, що знайшла зосередження в особистості вождя – Сабатая Цві. З боку рабинів сабатіанський рух зустрів відчайдушний опір. Ця опозиція досягла апогею у рішеннях зібрання рабинів - представників різних міст у Львові 1722 року, згідно з якими сабатіанці відлучалися від синагоги.

У подальшому на грунті «Товариства благочестивих» з'являються секти під однойменною назвою – хасидів, адепти яких у своєму служінні Богові відзначалися крайнім аскетизмом. Свого часу вченням цих хасидів-подвижників захоплювався відомий філософ, уродженець Литви, Соломон Маймон (1753-1800). Подібні, за словами С.Дубнова, «старі хасиди» не мають нічого спільного з хасидами, родоначальником яких був Бешт. Хоча, з іншого боку, - можна знайти деякі ідейні паралелі між вченням хасидів-подвижників і послідовниками Бешта. Доволі показовим фактом є поява хасидського руху в Подолії і Волині, де в свій час сильним був вплив сабатіанських ідей.

Отже, термін «хасидизм», зазнавши численних смислових метаморфоз, виявився номінацією ідейного руху в єврействі, який розгорнувся упродовж XVIII – XIX століть.

Саме за цим рухом вже стійко утрималася ця назва. Як результат – зміст хасидизму послідовників Бешта ніби перекриває собою попередні смислові навантаження цього терміна.

Тепер з’ясуємо, наскільки впливовим в єврейській історії виявився цей ідейний рух, чи був він радикальним переосмисленням традиційних іудейських цінностей? Багато дослідників, переважно раціоналістичної орієнтації (І.Йост, Г.Грец, І.Оршанський, І.Галант, Ю.Гессен, Т.Гейлікман, М.Шахнович, І.Мигович), зважали на розкольницький характер хасидизму, відверто вбачаючи в ньому вкрай консервативне явище єврейського світу, своєрідну «виразку єврейського життя». Поширеною в дослідницькій літературі є думка, згідно з якою хасидизм виявляється логічним продовженням іудейської традиції, точніше, відновленням автентичної іудейської релігійності, а не її запереченням. Серед тих фахівців, які поділяли цю точку зору, відзначимо З.Крупицького, Ш.Городецького, Г.Цейтліна, Л.Каценельсона, Ш.Етінгера, Г.Шолема, М.Бубера. На думку Ш.Етінгера, «хасидизм як суспільний рух проголосив і підкреслював свою вірність традиції. Він відкидав всі радикальні тенденції в релігії, звертаючи увагу переважно на основні ідеї єдності й взаємної відповідальності всього народу»[161, С.385]. Забігаючи наперед, зазначимо, що думка про автентичність хасидизму іудейській традиції має доволі обґрунтовані підстави.

Чи варто тоді подібний ідейний рух вважати сектантським за своєю сутністю? До цього хасидизм як секту визначають дослідники просвітительської орієнтації І.Йост, Г.Грец, Ю.Гессен, І.Оршанський та ті дослідники, які розкривали цей рух з марксистських позицій, – Т.Гейлікман, І.Галант, М.Шахнович, М.Бєлєнький, І.Мигович.

При цьому перша (в історичному контексті) номінація хасидизму як «зловмисної секти» належить рабинам-талмудистам, які вороже і вкрай несхвально ставилися до будь-яких містичних ухилів від іудейської традиції. З подачі рабинів-традиціоналістів трактування хасидизму як קת (кет) (буквальний переклад: секта), поширилося в різноманітних урядових документах та історичних хроніках XVIII-XIX століть. Навіть у сучасних офіційних державних документах до цих пір зустрічається номінація “секта

хасидів". Відомий єврейський публіцист Л.Гольдін у своїй статті «Лихі пригоди хасидів в Росії» свідчить про подібну номінацію, подану в заяві думи спілки «Християнське відродження»[27, С.35].

На нашу думку, трактування хасидизму як секти чи сектантського руху слід визнати принаймні проблематичними з огляду як на характеристики організаційного статусу хасидизму, так і з причин автентичності його іудейській традиції.

У зв'язку з цим насамперед для аргументації висловленої тези розглянемо, чи має хасидизм характерні ознаки належності до секти. Насамперед, визначальною рисою будь-якої секти є її опозиційність щодо релігійної традиції. До цього майже всі секти створювалися переважно з метою відходження від офіційно визнаного віросповідання. У випадку з хасидизмом можна вести мову про певну лояльність щодо як до обрядовості іудаїзму, так і до його віроповчальних основоположень. Бешт і його послідовники не відкидали значущості Тори, віроповчальні принципи, галахічні приписи, акцентуючи виняткову увагу на поглибленні внутрішнього змісту іудейської традиції. Слушним видається зауваження З.Крупицького: «Якби хасидизм заперечував чи видозмінював якийсь обряд чи якусь заповідь, вводячи в релігійну практику новий ритуал, то він з самого початку був би приречений на цілковитий неуспіх серед євреїв»[104, С.13-14]. Щодо цього звернемо увагу на особливу консервативність іудеїв, для яких їх релігія тривалий час в історії людства була винятковим показником національної ідентичності. Будь-які радикальні зміни чи то в іудейській догматиці, чи то в ритуальній сфері неминуче приводили б до зради духу єврейства як такого. Подібне сталося з такими ідейними рухами, як франкізм і секта Донме, але не з хасидизмом.

Визначальною рисою секти є обмеженість її адептів в кількісному відношенні. Тобто, секта постає організацією меншості на фоні домінуючої ортодоксальної більшості. Що ж до хасидизму, то з початку виникнення він стає масовим рухом, охоплюючи значну частину населення Волині та Подолії.

Слід зауважити при цьому, що до кінця XIX століття хасиди складали вже 40-50% світового єврейства. В цьому відношенні багато дослідників відзначають надзвичайний успіх хасидизму, який багато в чому спричинений був діяльністю виняткових особистостей-харизматиків, які зуміли подати простолюдинам містичні за духом ідеї в придатній для них формі. З організаційної точки зору саме хасидський рух сприяв інтеграції євреїв Центральної і Східної Європи. При цьому в регіоні поширення хасидизму єврейство зазнавало менше чвар і конфліктів та було більш стійким в соціальних стосунках з гоями (не-євреями), ніж в інших регіонах. Отже, масовість і надзвичайна популярність хасидизму виявляється тим чинником, який свідчить про антисектантський характер цього руху.

Для будь-якої секти характерним є також строго контрольоване членство її прихильників, тобто, своєрідна громадська елітарність. Заклики Бешта і його послідовників орієнтовані були на широкі верстви населення. Ідеї Бешта, подані у вигляді притч та легенд («легендарних анекдотів»), приваблювали дрібних орендаторів, корчмарів, шинкарів, дрібних торговців, бідних ремісників. Як наслідок, до цадиків приходили пересічні євреї не лише для задоволення своїх релігійних потреб та духовних запитів, а й просто за порадою. Безумовно, що ні про яке членство в хасидських громадах не було й мови.

Будь-яка секта як тип релігійної організації визначається також відсутністю ієрархічної структури та управління. Численні історичні документи, офіційні хроніки й навіть пінкоси з поширенням ідей благочестивих свідчать про наявність організованих хасидських громад, зосереджених у містечках України, Польщі, Литви. Ці громади на чолі з цадиками будувалися на принципах солідарності й цілковитої рівноправності їх членів. Багатьох дослідників захоплювала своєрідна теорія солідарності, культивована в хасидських громадах. Суть цієї теорії влучно передає Авраам Каліскер, учень Бера Межеричера в своїх посланнях з Палестини. Його словами: «Для того, щоб зберігати постійно мир і злагоду в хасидському

середовищі, необхідно, щоб кожен вважав себе найменш гідним з усіх своїх товаришів, бо той, хто є дрібним в очах своїх, насправді є великим, і, навпаки, хто вважає себе великим, той воістину є дрібним» [104, С.467]. Як наслідок, для хасидів не існує небажаних людей, всі вони є гідними. Якщо хасид з якихось причин припиняє цікавитися життям громади чи виконувати необхідні приписи, то і в цьому випадку він залишається хасидом, він буде спасенним. Врятують його товариші, які відчувають відповідальність за його долю. До цього хасиди не відвідували синагоги, місцем моління та інших культових відправлень й навіть місцем просто спілкування був штибель (в буквальному перекладі з ідиш «комірка»).

Отже, хасидизм з огляду на вищезазначені аргументи не підпадає під визначення секти, рух благочестивих є особливою течією іудейської традиції. Словами П.Джонсона, «хасидство - це важлива й начебто необхідна частина іудаїзму»[33, С.341]. Точніше, хасидизм слід розглядати як віросповідання, як своєрідну містичну форму іудейської традиції. З часом, із змістовим оформленням хасидизм як рух значної частини єврейського світу Центральної і Східної Європи поступово трансформується в послідовного носія єврейської традиції, виступаючи проти будь-яких розкольницьких тенденції й тим самим він ніби вписується в лоно ортодоксального іудаїзму.

Тепер з’ясуємо, наскільки хасидизм видається автентичним іудейській традиції? Безумовно, хасидський рух у своїх істотних рисах не постає винятково автономним утворенням, не пов’язаним з попередніми ідеями містичних за змістом рухів. Деякі дослідники зважають все-таки на наявність певних ідей сабатіантства у процесі оформлення хасидизму як містичного руху. Щоправда вплив сабатіантсва на процес ідейного становлення хасидизму був доволі неоднозначним. Подібну неоднозначність показує в своєму дослідженні З.Крупицький. На його думку, «з одного боку, хасидизм був подальшим розвитком, – хоча й в змінній формі, - головних ідей сабатіантсва, а з іншого, – реакцією проти нього»[104, С.19]. До цього доволі показовим було неоднозначне ставлення Бешта до вчення Саббатая Цві. У

своїх настановах і проповідях Бешт декларативно виказував різке несприйняття й навіть надмірну ворожість до сабатіантства. Але з іншого боку, в молоді роки, він, безумовно, зазнав впливу сабатіантських ідей. За свідченням Г.Шолема, основоположник хасидизму зберігав літературну спадщину провідного таємного сабатіанця Хешела Цорефа і оцінював цей твір надзвичайно високо. Тому єврейський філософ висунув припущення, що «між новими хасидами і хасидами старими, до яких належав Рабі Хешел Цореф, існував зв'язок, хай навіть і неусвідомлений»[152, С.170].

В будь-якому випадку з ідейного арсеналу сабатіантсва до змісту хасидизму перейшли уявлення про ідеал керівника, пневматика, нібито наділеного харизмою. Однак хасиди рішуче відкинули месіанство Саббатая Цві – фактично основу цієї секти.

На оформлення змісту хасидського віровчення більш помітним був вплив кабалістичних ідей. Багато дослідників визнають при цьому невиразне кабалістичне підґрунтя хасидизму Бешта і його найближчих послідовників. Принаймні С.Дубнов ідею скрізь присутності Бога вважав запозиченою з теоретичної кабали, а вчення хасидів про постійний взаємозв'язок і взаємодію Бога і світу – продуктом практичної кабали. На нашу думку, найвпливовішою в контексті змістового оформлення хасидизму виявилася саме луріанська концепція кабали. Йдеться про своєрідний варіант кабали, репрезентований визначним єврейським містиком Іцхаком Лурією (1534 – 1572рр.), прозваним Арі (в буквальному перекладі: лев). Щодо цього ідейний потенціал хасидизму поповнили вчення І.Лурії про «збирання священних іскор» у дещо видозміненій форм, його думки про «цімцум» (замисел Бога повернутися в себе й тим самим залишити людей напризволяще) та його концепція спокутування, яку хасидами було пронесено з невизначеного майбутнього у теперішнє. У подальшому викладі докладніше розкриємо зміст вказаних концепцій. Однак зауважимо поки, що кабалістичні ідеї у хасидському віровченні виявилися трансформованими, ніби пропущеними крізь призму індивідуальних етичних цінностей. У зв'язку з цим доволі слушною видається

влучна характеристика хасидизму як «кабали, що стала етосом», подана М. Бубером.

Більш виразним постає місце хасидизму в іудейській традиції. Хасидський рух виявляється своєрідним симбіозом кабалістичних ідей та рабиністичної учености, яка зовсім не відкидалася, лише затінювалася. Безумовно, що в зміст хасидського віровчення вкрапленими виявилися й деякі ідеї сабатіанства, ймовірно, «богочестивих Ашкеназ» й навіть уявлення історично віддалених хасидеїв. Однак хасидизм варто вважати ідейним наступником іудейської традиції в її містичному оформленні. Не слід, з одного боку, акцентувати на винятковій самобутності хасидського віровчення, з іншого, - на запереченні будь-яких змістових ідей та концепцій й утвердженні лише екзальтованості й емоційності, що у крайніх своїх формах у деяких просвітительськи орієнтованих істориків нагадувало наївне дивацтво чи дитячу маячню.

Хасидизм як носій єврейської традиції, що в сучасній своїй формі є лише варіантом ортодоксального іудаїзму, аж ніяк не вписується у вузькі рамки секти. Натомість хасидизм слід визнати особливою течією в межах іудейської традиційності, течією, в якій відсутніми є прояви єретичності як такої. Хасидизм виявляється ідейним рухом, автентичним ортодоксальній єврейській релігійності. І оригінальність його полягає насамперед в абсолютизації одних ідей та уявлень й у відкиданні інших. Психологічна привабливість хасидизму, вміння його вождів передавати містичні за духом ідеї простолюдинам й навіть їх харизматичність теж є чинниками оригінального вкладу хасидизму в історію єврейської думки.

2.2. Основні принципи хасидського віровчення.

Сутність хасидизму як містичної форми іудейської традиції виявляється через аналіз його основних теоретичних принципів. Саме теоретичні принципи хасидизму, з їх необхідними практичними наслідками, становлять зміст віровчення благочестивих. І навіть молитва, яка за словами Т.Гейлікмана, є «пафосом хасидизму, зосередженням усіх помислів благочестивої людини» [22, С.372], постає лише наслідком його основного принципу דבקות (девекут) (єднання людини з Богом), взаємопов'язаного з ідеєю скрізьприсутності Бога у формах цього світу. Вищеназвані змістовні принципи хасидизму, сформульовані у висловлюваннях Ісраеля Баал-Шем-Това (Бешта) і його найближчих послідовників, становлять основу віровчення благочестивих.

Доволі показовою в цьому відношенні є метафізична пріоритетність принципу скрізьприсутності Бога. Цей принцип в дослідницькій літературі класифікується як начало релігійного пантеїзму. Єврейський історик Т.Гейлікман визнає, що «вчення Бешта проникнуте своєрідним релігійним пантеїзмом, в якому відчутними є відблиски кабали»[22, С.369]. А найавторитетніший єврейський історик С.Дубнов як на визначальну рису хасидського вчення вказує саме на властивий йому «безумовний пантеїзм», суть якого, на його думку, полягає в тому, що«Бог наповнює собою всі видимі речі, присутній є скрізь і невпинно втручається в людські справи»[42, С.12].

Однак проблема полягає в з'ясуванні того, наскільки аргументованими є твердження на користь пантеїстичності хасидського вчення. Чи варто все-таки ідею скрізьприсутності Бога ототожнювати з пантеїстичним принципом? Іншими словами, чи скрізьприсутність означає тотожність Бога і світу? Якщо означає, тоді з яким пантеїзмом ми маємо справу?

Відповідаючи на вищезазначені питання, торкнемося особливостей розуміння пантеїзму як такого. В основі будь-якого пантеїстичного погляду лежить розв'язання проблеми співвідношення Бога і світу, чи, що аналогічно,

співвідношення єдності й множинності, абсолютного і відносного, необмеженого і обмежених форм. Звідси ймовірна відповідь пантеїста - у множинності речей, у відносних і обмежених формах присутніми є елементи єдиного, абсолютного і необмеженого. Тобто, можна певною мірою стверджувати про наявність ідеї тотожності Бога і світу.

Утвердження наявності подібної ідеї зумовлює необхідність визнання двох її змістових складових. З одного боку, йдеться про логічне посилання - світ є Богом. У такому випадку з цього посилання випливає, що вся атрибутика світу, все його різноманіття входять у зміст божественної сутності. З іншого боку, логічне посилання – Бог є світом – означає, що в зміст Божественного входить різноманіття властивостей, атрибутів цього матеріального світу. В такому випадку постає питання, чи вичерпується поняттям світу власне зміст Бога? Невже подібний пантеїзм спрацьовує у хасидському вченні?

З'ясуємо у зв'язку з цим особливості функціонування ідеї скрізьприсутності Бога у міркуваннях наставників хасидів, принагідно інтерпретуючи зміст їх деяких висловлювань. Бешт закликає своїх учнів до служіння Богу в матеріальному, оскільки, на його думку, присутність Бога виявляється у всьому. Його словами, «світ у всьому своєму різноманітті створений нібито з самого Бога і разом з тим є невіддільним від нього, подібно тому, як складка в платті зроблена з самого плаття і в ньому залишається. Світ з Бога і в Богові»[42, С.,13]. Звернемо увагу на динамічність виявлення Бога у всьому світі. Бешт проповідував: «Бог пильнує, Бог слідкує. Він перебуває в кожному житті, в кожній речі. Світ залежить від його волі. Це він вирішує, скільки раз листок перевернеться в пилу, перш ніж вітер занесе його геть»[18, С.20].

Показовим для хасидського сприйняття ідеї скрізьприсутності Бога є також тлумачення Бештом знаменитого біблійного виразу «Вся земля наповнена слави його» (Ісайя 6:3). До речі, його опоненти – рабини – пропонували уникати буквального тлумачення цього виразу, розуміючи його

в значенні піклування Бога про все в цьому світі. В уявленні Бешта Бог, цей духовний принцип, наповнює собою Всесвіт у буквальному розумінні. Можливими є такі наслідки, що логічно випливають з тлумачення Бештом вищенаведеного біблійного виразу.

Перший наслідок: в кожній піщинці, в кожній клітинці Всесвіту проявляється Бог єдиний, абсолютний, нескінченний, незмінний тощо. Словами рабі Нахмана Брацлавського: «Слава Господа волає від кожного предмета в світобудові»[13, С.16]. При цьому проявлення Бога в кожному предметі цього світу, в світлі хасидського вчення, не приводить до можливості осягнення людиною його проявів. Бог залишається неосяжним, невидимим, Він ніби приховується за численними одіяннями, перепонами, покровами. Чи не свідчать тоді подібні розмірковування в дусі Бешта про іманентність в світі ідеї Невидимого Бога, своєрідної ідеї, що окреслює суть іудейського монотеїзму, а, отже, ідеї, що засвідчує собою автентичність вчення благочестивих іудейській традиції? Відомий історик З.Крупицький вбачав у подібній інтенції виявлення основної риси єврейського духу, а саме: «його вічне неослабне прагнення до узагальнення і приведення всього різноманіття світу і множинності явищ його до одного Єдиного і Незмінного»[104, С. 23].

Ідея іманентності Бога світу розкривається в хасидському сприйнятті і як знаходження, виявлення божественного, священного в цьому світі. До цього подібна ідея виразно постає у висловлюваннях безпосереднього послідовника Бешта рабина Доб-Бера Межеричера. В його уявленні, Бог є не лише духовною першопричиною різноманіття світу, але й складає внутрішню сутність цього світу. Звідси виходить, що все матеріальне перебуває в лоні Бога, до створення світу - потенційно, а після його створення - актуально. Тобто, всі матеріальні предмети – це всього лише прояви Божества. Точніше, в світлі хасидського віровчення сутність матеріальних речей утворюють т.зв. «іскри Божества» чи «священні іскри» (ניצוצות הקדושה) (ніцоцот хакедуша),

розсіяні усюди. При цьому «божественні іскри» і є своєрідним свідченням присутності Бога в цьому світі.

Хасидське вчення про скрізьприсутність Бога має ідейну близькість з висунутою ще в мідрашах - коментарях до Тори - концепцією צימצום (цімцум), що в буквальному перекладі означає "стиснення, скорочення". Згідно з мідрашами, концепція צימצום полягає в уявленні про стиснення Бога й відповідне зосередження Його в кожному місці чи кожній клітинці цього світу. Як наслідок – у всьому світі немає такого закутка, в якому не відчувалася б присутність Бога. В хасидській інтерпретації – у всьому світі немає такого місця, яке б не було наповнене «божественними іскрами». Це стосується також і внутрішнього світу людини. Тому, згідно з хасидськими настановами, «що трапляється з нами як в матеріальному, так і в духовному смислі, включаючи те, що ми творимо самі - навмисно чи несвідомо, обдумано чи в пориві почуття - все приходить по Божій волі»[13, С.12]. Значить, «божественні іскри» проникають усюди, вони перебувають у всіх твореннях матеріального і духовного світів.

Отже, в хасидському віровченні відтворюється талмудична за своїм змістом концепція צימצום (цімцум). Слід сказати до цього, що подібна концепція є доволі показовою в кабалістичних ученнях. Торкнемося особливостей тлумачення концепції צימצום у вченні відомого містика кабали Іцхака Лурії. (Нагадаємо, хасидське віровчення зазнало значного впливу з боку луріанської кабали). Відповідно з'ясуємо, чи вирізняється хасидське розуміння ідеї צימצום від кабалістичного.

У світлі поглядів І.Лурії творінню світу передувало його добровільне скорочення чи «самообмеження» Нескінченного світла (אין סוף) (ейн соф).

Подібне самообмеження було необхідним, щоб звільнити місце для появи конкретного світу явищ. І ось в цей порожній світ, тобто, образно кажучи, в цей вакуум אין סוף спрямовує своє світло, попередньо забезпечивши його "посудинами", через які Він буде проявлятися потім у твореннях. Однак, проходячи через ці посудини, Божественне Світло ніби віддаляється від своєї

сутності, від моменту свого зосередження. З віддаленням воно розсіюється, а, значить, дещо втрачає від своєї сутності, знецінюється. Таким чином, вчення І.Лурії є виразним прикладом теорії еманації. Чи поділяється ця теорія хасидами?

В уявленні ідейних вождів благочестивих різноманітні «іскри божі» проголошуються невід'ємними від Бога, невіддільними від його сутності. Перефразовуючи Бешта, «священні іскри» є невіддільними від Божества, як невіддільною є шкіра оленя від самого оленя. Це означає, що Бог не пропадає в світі, його «скрізь присутність» не означає знецінення його сутності, не означає «звуження» її, «розсіювання». Навпаки, Бог зберігає свій зміст неушкодженим, зберігає свою сутність незмарнованою від проявлень в світі матеріальному і духовному. Значить, кабалістична теорія еманаціонізму просто не вписується у вчення благочестивих. Такий визнаний кабалістичний термін як «Шехіна» в його значенні божественної еманації в світі, можливо, не варто використовувати в контексті утвердження хасидської інтерпретації ідеї про скрізьприсутність Господа в світі. Й навіть розуміючи «Шехіну» як присутність Бога в світі (а таким є буквальний переклад цього слова з івриту), слід зважати все-таки на подальшу кабалістичну трансформацію цього поняття.

Другий наслідок сформулюємо так: лише Божественне одухотворює й забезпечує своєю присутністю все існуюче, тобто, є гарантом життєздатності всіх матеріальних форм. До речі, всі матеріальні форми в уявленні хасидів не є пасивними. Зазначимо при цьому, що в лексиконі хасидського вчення відсутнє таке поняття, як «мертва матерія». Більше того, на думку єврейського мислителя Н.Мінделя, саме Бешт вперше чітко висловлює ідею, згідно з якою «мертвої природи» не існує. «Саме він, – вважає Н.Міндель, – ввів новий принцип, згідно з яким Божественне Провидіння проникає в кожну клітинку не лише людської істоти, але й також нижчих істот, не виключаючи навіть і неживі предмети» [118, С.105]. Значить, і це сприймається як висновок, - все видиме і матеріальне в очах Бога є ніщо. Тому й не дивно, що для Бешта світ є

привидом, лише видимістю, лише обманом для людини. Щодо цього доволі показовою є притча про царя і його сина. Запропонуємо надалі довільний переказ цієї притчі.

Всемогутній цар, бажаючи випробувати на міцність любов і прив'язаність сина, наказує своїм магам звести чарівний замок, оточений стінами і фортецями. Кожна стіна при цьому повинна мати свою браму, а біля брами цар повелів покласти купу грошей і коштовностей. Ці забаганки царя були виконані магами. І ось в цей чарівний замок одразу ж кинулися вельможі й чиновники. Однак всі відвідувачі замку доходили лише до передньої брами, де, вгледівши гроші й коштовності, наповнювали ними свої кишені й повертали назад, так і не побачивши царя. Лише царевич не зупинився біля кожної брами, не звертав ніякої уваги на скарби і прямував все далі й далі, поки, зрештою, не побачив… батька. Ось тоді він запримітив, що всі стіни фортеці та чарівний замок щезли, як дим, а перед ним постали лише Цар і Батько. Смисл притчі є очевидним: для справжнього благочестивого праведника всі явища і предмети не можуть затулити собою вічного, незмінного і єдиного Бога, що проявляється в цих явищах і предметах. І поступово відкривається праведнику, що світу зовсім немає, натомість є лише Бог.

Отже, слід визнати присутність Божу в світі в буквальному розумінні цього слова. Тобто, все, що існує, є винятково відблиском Божественного. Значить, після акту сотворіння світу нічого в ньому не додалося до сутності Бога. Матеріальне не поповнює сутності Божої.

Третій наслідок, що випливає з розкриття по-хасидськи інтерпретованої ідеї скрізьприсутності Бога, приводить до усунення проблеми теодицеї. Тобто, в світлі іманентності Бога світу рівнозначними і однаковими за значущістю атрибутами Божества проголошується як добро, так і зло. Згідно з хасидськими настановами: «Вір: усе те, що ти чи хто інший може подумати, сказати чи зробити, щоб нанести збитки, все виходить від руки Господа»[13, С.18]. Іншими словами, оскільки все в світі утворюють

«божественні іскри» як сутності всіх речей, тоді ніщо не може бути злом як таким. Зло нічим не відрізняється від добра. У світлі хасидських уявлень «Божественна Присутність заключає в собі всі світи, всі творіння, добро і зло. Це істинна єдність. Як же вона може містити в собі добро і зло, які є протилежні одне одному? Але насправді ніякої суперечності тут немає, оскільки зло - це трон добра»[32, С.74]. Отже, зло у світлі хасидського світосприйняття є лише особливою плинною формою проявлення Божества, воно позбавлене субстанційності, саме по собі зло не існує. Звідси стають зрозумілими повчання рабі Нахмана Брацлавського, зокрема, його висловлювання: «Якщо люди скривджують і ображають вас, зберігайте спокій. Це викоренить зло у вашій душі, загладить гріхи, які навернуться в чесноти» [30, С.36].

Звідси й особливості хасидського тлумачення концепції «тешуви» (תשובה), що буквально означає «повернення до Бога». Згідно з хасидськими настановами: «…людина повинна повернути Богу усвідомлення того, що все – від Нього. Це знання відкриває нам: коли хтось ображає нас, а ми не відповідаємо йому нічим, знаючи, що все йде від Бога, щоб звільнити нас від гріхів наших, очистити нас і навчити нас розумінню…»[13, С.20]. Отже, пережити неприємності, мужньо витримати тиск зла і змовчати - в цьому, можливо, й полягає сутність тешуви в хасидському тлумаченні.

Уявлення хасидів про відносний характер зла суперечить луріанській концепції, в світлі якої зло проголошується протилежністю добра. Для порівняння, згідно з поглядами І.Лурії, посудини, через які проникає סוף אין в світ, не витримуючи його сили, сили Божественного світла і… іскри його розсіюються… в результаті цього розсіювання з уламків утворились т. зв. «кліппот» (קליפות), буквально означає: шкаралупи, які уособлюють собою сили зла і саме ці сили зла в змозі замінювати божественні іскри. Більш того, І. Лурія вважає, що іскри перебувають у кліппот, немов у в'язниці. Згідно з кабалістичними уявленнями, зло наділяється субстанційністю, воно є

протилежністю добра. Ні про який вплив луріанської кабали на становлення етики хасидизму не може бути й мови.

Наступний наслідок, що випливає з тлумачення хасидами ідеї скрізьприсутності Бога, утверджує рівноцінність праведника і грішника перед Богом. Іншими словами, якби низько не занепала людина, в неї завжди лишається можливість підвестися з глибин до Бога, оскільки жодна людина не наділена відбиткою абсолютного зла, зважаючи до того ж на ту обставину, що «зло є троном добра». Тобто, згідно з вченням хасидів, людину гріховну, занепалу, що чинить негідно, - цю людину ми не повинні відштовхувати, оскільки вона теж є проявленням Божим, а її гріхи - теж є «божественними іскрами». Словами Бешта: «Бог перебуває усюди - навіть у гріху – і, що безсумнівно, в грішнику»[18, С.73]. Тому грішнику не слід впадати у відчай, оскільки гріховні вчинки, здійснені ним не без сприяння Бога, який нібито допускає їх. Цілком вірогідно, що пересічний хасид, відчуваючи постійну близькість Бога і дію Його спокутувальної сили, буквально приречений був на виявлення позитивних моральних якостей і вчинків. Звідси починається і поширеність у хасидському середовищі безкорисливості, миролюбства, поблажливості у ставленні до інших, навіть не-євреїв (гоїв), чесність, порядність тощо.

З іншого боку, Бог проявляється в кожній людині, оскільки для нього, згідно з хасидськими уявленнями, не існує ціннісної градації між добром і злом. Один із життєвих принципів Бешта - не засуджувати, а допомагати творінню Божому. Тому й не дивно, що за хасидськими переказами, Бешт, будучи на ярмарку, розмовляв з усіма людьми й навіть з повіями та негідниками.

Отже, ідея скрізьприсутності Бога, будучи визначальною для хасидського вчення, утверджує своєрідний принцип іманентизму, що означає проявлення, знаходження Бога в якості духовної сутності в усіх різноманітних предметах, явищах і процесах матеріального світу. У зв'язку з цим доволі слушним видається визначення єврейським дослідником Ш.Шехтером

доктрини іманентності Бога всім речам «не лише як кореню і сутності хасидизму, але й і як його відмітної показової риси»[170, С.21]. Подібна іманентність виявляється показником лише особливого містичного пантеїзму чи філософською термінологією «трансцендентного» пантеїзму, основоположною формулою якого є «розчинення, занурення світу в Богові».

Принцип іманентизму логічно пов'язується з такою визначальною рисою хасидського вчення, як דבקות, тобто єднання, злиття Бога з людиною. Саме поняття דבקות означає в перекладі з івриту «при ліплення» до Бога. До речі, у формі дієслова «приліпитися» це поняття дуже часто зустрічається на сторінках біблійних текстів.

Згідно з вченням Бешта, основне призначення людини полягає в тому, щоб «приліпитися», прилучитися до Божественного, поєднатися з Ним. Прилучення уможливлюється через цілковиту зосередженість людини на Господі, людина немов би вступає в діалог з Богом. При цьому спілкування людини з Богом постає і своєрідним засобом впливу на Нього. Як наслідок, людина в своїх помислах і діях може впливати на Бога. За словами Бешта, «якщо людина є милосердною, милосердним буде і Бог. Ім'я головної таємниці людини - Бог, а ім'я Бога - це слово, вигадане самою людиною, - любов»[18, С.37]. Звідси й численні в хасидській літературі трактування דבקות як постійного перебування людини з Богом, як внутрішнього єднання з Ним, як своєрідної співвіднесеності людської і Божественної волі. Показовою є привабливість саме бештіанського хасидизму в розумінні דבקות. Оскільки, як зазначає відомий єврейський філософ Г.Шолем у своїй статті «Девекут, або спілкування з Богом», на першому етапі хасидизму, пов'язаного з іменем Бешта, вимога близького єднання з Творцем світу проголошувалася ідеалом для кожної людини. З оформленням цього руху можливість внутрішнього єднання з Богом стає прерогативою лише цадика чи, в окремих випадках, людини через обов'язкову опосередкованість цадика.

Хасидські трактування דבקות піднімають доволі цікаву проблему міри єднання людини з Богом. Іншими словами, наскільки знівельовується

дистанція між Богом і людиною в контексті досягнення адептами вчення благочестивих ідеалу דבקות? Відповідь є наслідком своєрідної амбівалентності. Хасиди чітко дотримувалися віроповчальних основоположень іудейської традиції і зважали на трансцендентну віддаленість Невидимого Бога від людини. Безперечно, основною ідеєю іудаїзму слід визнати осмислення твердження - поклоніння Невидимому Богу. На необхідність дотримування дистанції віддаленості людини від Бога вказували вже послідовники Бешта. Показовим у цьому відношенні є висловлювання рабі Менделя з Коцька: «Якщо я існую і існуєш Ти, тому що я – це я, а Ти – це Ти, тоді я є я, а Ти є Ти. Але якщо я існую тому, що є Ти, то я тоді не я, а Ти не Ти»[18, С.226].

Хасидизм, що є за своєю сутністю містичним вченням, передбачає особливе іманентне єднання відносного і абсолютного, в перспективі навіть злиття кінечного, уособленням якого є людина в її служінні Господу, з нескінченним - уособленням Бога. І в цьому відношенні, згідно з хасидським уявленням, «людина – це ліствиця, що стоїть на землі і вершиною сягає неба. І будь-який її рух, і справа, і слово залишає слід у верхньому світі»[32, С.31].

Отже, хасидське віровчення в контексті з'ясування концепції דבקות є особливим поєднанням метафізичного аспекту з містичним. Тому слушним виявляється зауваження єврейського філософа Г.Шолема, що «девекут веде до почуття внутрішнього єднання з Богом, але не долає остаточно дистанції, яка існує між творінням і Творцем»[152, С.217].

За хасидськими уявленнями, найдієвішим засобом впливу людини на Бога слід визнати екстатичну молитву, молитву в стані екстатичного пориву (הטל הוות) (хітла хавут). «Бог - це молитва» - постійно повторював рабі Пінхас з Кореця. Можна простежити при цьому навіть певну трансформацію в розумінні дієвості молитви. Бешт повчав, що молитва як ефективний засіб спілкування з Господом є доступною всім без винятку людям, однак Дов Бер Межиріччя, більш відомий серед хасидів як Великий Маггід, у своїх проповідях висловлював сумнів в ефективності молитви, проголошеної пересічним віруючим. На його думку, екстатичності, необхідної для

спілкування з Богом, можна досягти лише цілковито зосередившись на своїх помислах до Нього. А в умовах існуючих постійних проблем, що переповнюють життя пересічного хасида і відволікають його від служіння Господу, не можна вести мову про ефективність його молитв. Залишається тоді адепту вчення благочестивих звертатися за допомогою до посередника – цадика, оскільки цадик для хасида це «одкровення в руці Господа, і керівництво Господа у всіх подробицях духовної і матеріальної сфери здійснюється через нього. Він відкриває молитву, Він – Колісниця присутності Божої, Він - це святість»[13, С.25].

Наведена цитата свідчить про ідеал цадика. На практиці, як показує історія хасидського руху, одні цадики відзначалися особливою екзальтованою вірою й навіть своїми екстатичними видіннями, інші - показним благочестям, чудодійством, запопадливістю, вміннями маніпулювати масами задля власного зиску. Щодо останніх, показовою є критика С. Дубновим програми практичного цадикізму з її неприхованими зазіханнями на матеріальну наживу, програми, запропонованої цадиком Елімелехом Лізенським. Утім не варто ставити знак тотожності між цадикізмом і апологією матеріальної наживи. Роль цадиків в історії хасидського руху була доволі неоднозначною. Докладніше торкнемося цього в наступному, третьому розділі. У будь-якому випадку характерною особливістю хасидизму є אמונת צדיקים (емунат цадікім), віра в цадика. Для нєї характерним було уявлення про цадика як праведника, як уособлення ідеальної моралі, ідеального релігійного та соціального життя. Отже, цадик є тією людиною, «яка живе силою віри» і піклується про людей, звертаючись до Бога з проханням від людей, а засобом звертання до Бога є пристрасна, натхненна, екзальтована молитва.

Молитва відіграє важливу роль і в житті пересічного хасида. Під час виконання молитви хасид, перебуваючи в екзальтованому стані, ніби звільняється від своєї тілесної оболонки. При цьому для досягнення збудженого стану адептам рекомендується навіть жвава артикуляція, тілесні рухи, вигуки, пісні з виявлянням якомога більших позитивних емоцій. У

цьому відношенні показовим був приклад вчителя Леві Іцхака з Бердичева, який «молився так самовіддано, що перелякані віруючі сторонилися його. Він жестикулював, стогнав, танцював, стрибав з кутка в куток, штовхав і перекидав усе, що траплялося на його шляху. У цей момент люди не існували для нього. Під час молитви він сам для себе не існував… Він молився пристрасно, бо вірив у молитву»[18, С.98-99]. Вкажемо на те, в якому емоційному стані повинен перебувати хасид під час молитви. Згідно з хасидськими настановами, «навчіться служити Господу з радістю, з танцями, плескаючи в долоні тощо. Особливо радісними будьте під час вчення»[30, С.36]. Отже, молитва повинна наповнювати душу хасида радістю і здійснюватися у стані надмірної радісної екзальтованості. Для порівняння, адепти луріанської кабали вчили, що молитва до Господа повинна супроводжуватися плачем.

Таким чином, єднання з Богом (דבקות) у світлі хасидського віровчення здійснюється лише на шляху втілення ідеалу «сімхи», радості, веселощів. У повсякденному житті кожний хасид також повинен сприймати все і діяти з радістю, ніколи не впадаючи в стан відчаю. Подібна оптимістичність хасидського вірування аж ніяк не є сумісною з аскетичними тенденціями кабали, з її луріанським варіантом.

Теоретичними основоположеннями хасидизму є принцип скрізьприсутності Бога і принцип דבקות (єднання людини з Богом). Розгляд принципу скрізьприсутності Бога дозволяє нам стверджувати про властивий хасидському вченню містичний чи трансцендентний пантеїзм, основною формулою якого є «розчинення, занурення світу у Богові». Подібний містичний пантеїзм свідчить про визначальний для хасидського віровчення іманентизм, що означає проявлення, знаходження Бога як духовної сутності в усіх різноманітних предметах, явищах і процесах матеріального світу. На підставі розкриття властивого хасидизму принципу іманентизму випливають такі наслідки:

1. Сутністю всіх матеріальних речей слід визнати т.зв. священні іскри, розсіяні усюди, які і є свідченням присутності Бога в цьому світі. При цьому вчення про «розсипані іскри» має ідейну близькість з талмудичною концепцією צימצום (зосередженні Бога в кожній клітинці цього світу), але не узгоджується з теорією еманації, культивованою прихильниками кабалістичних учень.
2. Божественне проголошується гарантом життєдіяльності всіх матеріальних форм, які до того ж, згідно з хасидськими уявленнями, не є пасивними. Все видиме, матеріальне, будучи відблисками Божественного, саме по собі не має цінності.
3. У світлі іманентності Бога світу рівнозначними і однаковими за значущістю атрибутами Божества проголошуються як добро, так і зло. Тобто, оскільки «божественні іскри» як сутності всіх речей розсипані усюди, то речі не можуть бути в силу їх божественності злими як такими. Отже, в хасидизмі знімається проблема теодицеї.
4. У світлі іманентності Бога світу набуває значущості й культивована хасидами концепція «тешуви» - буквально: повернення до Бога. Звідси й необхідний наслідок, що приводить до наступної детермінанти, властивої хасидизму, – не відповідати на зло, заподіяне в будь-якій формі.
5. Ідея скрізьприсутності Бога утверджує в етичному плані рівноцінність праведника і грішника перед Господом.

Принцип іманентизму логічно пов'язується з ідеєю דבקות, тобто єднання людини з Богом. Згідно з хасидськими уявленнями, призначення людини полягає в тому, щоб «приліпитися», прилучитися до Божественного, поєднатися з Ним. Саме דבקות і є ідеалом внутрішньої співвіднесеності людини і Бога, однак при цьому не долається остаточно дистанція, що існує між творінням і Творцем.

Найдієвішим засобом впливу людини на Бога, в світлі хасидських уявлень, слід визнати молитву в стані екстатичного пориву. Варто при цьому

зважати на певну трансформацію в розумінні дієвості молитви. Тобто, якщо за вченням Бешта, молитва як ефективний засіб спілкування з Богом є доступною всім людям, то, починаючи з вчення Дов Бера Межеричера, ефективною визнається лише молитва, здійснювана за умови посередництва цадика. Звідси й така характерна особливість хасидизму, як віра в цадика як праведника, що живе «силою віри» і постійно піклується про людей. У світлі хасидського вчення обов'язковою умовою здійснення молитви є її оптимістичний супровід. Тобто, хасид повинен служити Богу з радістю, з веселощами, в бадьорому настрої. Саме в такому стані радості втілюється ідея єднання людини з Богом.

РОЗДІЛ 3
ІСТОРІЯ СТАНОВЛЕННЯ ХАСИДИЗМУ: ДЖЕРЕЛА, ПЕРЕДУМОВИ, ФОРМИ ФУНКЦІОНУВАННЯ

3.1. Аналіз історичних джерел та свідчень про хасидів.

Оригінальність хасидизму як містичного за своєю сутністю руху полягає в його пов'язаності з історичними реаліями, тобто, хасидизм не уникає історії, він, перефразовуючи слова М.Бубера, освячує реалії історичного процесу. Показовою є навіть прив'язаність хасидських легенд та переказів до певних історичних, географічних чи антропологічних номінацій.

Наприклад, в переказах можна знайти такі вказівки: «... Бешт надіслав лист рабину святої громади з Немирова», ... «записано рабі Дов-Бером, сином рабі Самуїла, різником в м. Лінцеті» тощо. Тому численні свідчення, в яких відображаються історичні факти, пов'язані з процесом становлення хасидського руху, полегшують наше завдання — подати стислу характеристику безпосередніх джерел.

З-поміж цих безпосередніх джерел з історії хасидського руху насамперед слід вказати на численні перекази, притчі, легендарні анекдоти, псевдо-епіграфічні твори, які, здавалося б, своєю фантазійністю і засиллям надмірних вигадок лише затінюють справжній історичний фон хасидизму. Проте подібні джерела теж заслуговують на увагу, оскільки в них ніби приховуються особливості хасидського світорозуміння й подекуди основні положення його віровчення. Головне, словами С.Дубнова, щоб «в таємничу область чудесних сказань внести дух критики, який роз'яснює і відділяє дійсність від вигадки, історію від казки» [39, С.16-17]. В подальшому викладі ми будемо застосовувати ідейний потенціал хасидських легенд та висловлювань, розсипаних у багатьох антологіях та деяких історичних дослідженнях.

Однак для відображення особливостей історичного поступу

хасидського руху набагато більшу наукову вартість мають численні полемічні твори, памфлети, послання, циркуляри, в яких подаються свідчення про хасидів та повідомлення про розкол в єврейському світі, спричинений хасидським рухом. Більшість цих свідчень мають виразний антихасидський характер.

Найбільш раннім свідченням про хасидів є полемічний твір сучасника Бешта, рабина Соломона з м. Холма (датується 1751 роком). Автор цього твору, розповідаючи про хасидів, повідомляє таке: «Є між ними люди, позбавлені будь-якого знання, бідні розумом, які не займаються ні таємною мудрістю (кабалою), ні Талмудом і його тлумаченнями; вони вдаються лише до волань і стрибання під час молитви, супроводжують її співом і вигукуваннями, змінюють постійно свою позу, обгортаються в біле і здійснюють дивні речі. Їх зітхання під час молитви бентежать тіло, вони розводять руками, хитаються як дерева і чинять такі речі, про які наші пращури не мали уяви»[45, С.10]. Проте деяка поблажливість у ставленні до хасидів змінюється у р. Соломона з Холма відвертою відразою, коли він повідомляє про їх учителів. За свідченням автора: «Людина, яка нічому не вчилася, визнається мудрецем та іменується рабі. І чим більше тілесних рухів і кривлянь вона робить при молитві, тим гучніше слова її в устах жінок, дітей і людей, убогих духом, коли прославляють її, називаючи «благочестивим» (хасидом) і смиренномудрим ... І ніхто не підозрює, що усередині в такої людини приховується хитрість і крива душа ...» [45, С.10-11].

Про хасидів часів Бешта цікаві свідчення подає також знаменитий борець проти сабатіанства та інших містичних рухів Яків Емден з Альтони. За його повідомленнями, «ці хасиди більше всього займаються книгою «Зогар» і іншими кабалістичними книгами, проводять півдня в молитві, здійснюючи дивні рухи тіла, плескаючи долонями і хитаючись у всі сторони, з головами, закинутими назад і очима, піднятими вгору, що суперечить усім завітам і звичаям наших пращурів...» [45, С.11]. При цьому автор доволі різко висловлює й своє надто вороже ставлення до благочестивих, наголошуючи:

«Якщо б я особисто бачив цих людей, я рвав би їх залізними кільцями» [8, С.569].

Вищенаведені свідчення р. Соломона і Якова Емдена характеризують перших хасидів переважно як сектантів, головною ознакою яких є запопадливість у молитві та зневажання талмудичною вченістю.

Неприхована ворожість у ставленні до хасидів помітна також у праці представника єврейського Просвітництва Якова Кальмансона «Нарис сучасного стану польських євреїв та їх удосконалення» (1796). Автор цієї праці присвячує хасидам цілий параграф, в якому повідомляється про те, що «секта хасидів стала відомою в Польщі всього лише років двадцять назад. Зародилася вона в Меджибожі в Подолії і зобов'язана була своїм походженням одному рабі-фанатику, який, зловживаючи легковір'ям темної юрби, ласої до всього чудесного, зумів здобути у неї прихильність і репутацію пророка»[81, С.85]. Яків Кальмансон з обуренням, гідним просвітителя, пише про те, що «ця секта відкидає вивчення законів і віддає перевагу незнанню, яке навіть ставлять собі в заслугу»[81, С.85]. Він закликає тодішній уряд вжити санкції проти хасидів.

У контексті виявлення наслідків збудження, зумовленого хасидським розколом в тодішньому суспільстві, важливою є праця Ізраїля Лейбеля «Диспут між істинним талмудистом і грішником Зімрієм, який іменує себе благочестивим (хасидом)» (1798).

В основу цієї праці Лейбеля покладений був діалог між талмудистом і цадиком з приводу реакції на знамениті відозви Віленського Гаона від 1796 і 1797 років (текст цього діалогу подається С. Дубновим в йо» [79, С.49-55]). У передмові до діалогу І.Лейбель визнає хасидів розкольниками, тими, що зазіхають на основні принципи іудаїзму, порівнюючи їх з єретиками-садукеями, сабатіанцями і франкістами. Ці сектанти, на думку І. Лейбеля, сповідують не лише хибну віру, але й хибну моральність. Його словами: «Я не бачив між ними жодної порядної людини. Усі вони блазні, лицеміри, підлесники і брехуни... Ці неуки сліпо вірять у своїх цадиків, визнаючи їх

всевідаючими, і сприймають на віру всі безглузді вигадки, якими брехуни, зазвичай, возвеличують своїх святих»[78, С.16]. Зважимо при цьому на ту обставину, що автор, в першу чергу, звертає свою увагу на містичні, а, значить, в його розумінні, ненаукові вияви, властиві хасидизму, на аморальні якості благочестивих і на брутальні прояви їх культу.

Проте найпомітнішим антихасидським твором, який з'явився в кінці XVIII століття, слід визнати рукопис проповідника Давида з Макова з доволі симптоматичною назвою «Винищення неуків» (у трьох частинах). (Цінні свідчення про цей рукопис подає С.Дубнов у вищезазначеній праці). Давид з Макова описує стан єврейського життя на Україні як «морок неосвіченості, де вчених зневажають і де духовенство складається з ошуканців і користолюбців, а в народі помітним є цілковите здичавіння»[81, С.93].

Додамо до цього, що у третій частині рукопису відомий на той час проповідник-талмудист на підставі власного спостереження подає доволі цікаві свідчення про побут і звичаї хасидів і цадиків. Крім того, у другій частині Давид з Макова наводить важливі в історичному ракурсі документи, які відносяться до боротьби проти хасидських гуртків в інтервалі від 1780 року до 1798 року. На жаль, вищеназваний рукопис до цього часу не опубліковано, хоч посилання на нього містяться у багатьох дослідників хасидіани.

Серед свідчень авторів, які загалом об'єктивно ставилися до хасидів, зазначимо Соломона Маймона. Цей відомий свого часу єврейський мислитель тривалий час мешкав у Литві (покинув її 1777 року). Ймовірно, що Соломон Маймон, будучи особисто знайомим з хасидами, подає у своїй «Автобіографії» доволі врівноважену їх характеристику. Він описує стан хасидської організації до початку гонінь, називаючи її «таємним товариством, яке присвоїло собі владу майже над цілою нацією»[1, С.199]. Соломон Маймон подає доволі докладні свідчення про побут хасидів, їх звички, про особистість Бешта та його життєдіяльність. Із захопленням автор розповідає про надзвичайну популярність хасидизму в тодішньому єврейському світі.

Його словами: «Ці люди [прихильники ідей Бешта] відправлялися паломниками в Корець, Межерич і інші священні міста, де перебували преосвященні представники цієї секти. Молоді люди залишали своїх батьків, жінок, дітей і цілими юрбами відправлялися відшукувати великих учителів, щоб з їх власних уст слухати нове вчення»[1, С.261].

З документальних джерел, в яких подаються свідчення про історію хасидського руху, найважливішими слід визнати: а) зібрання рабинських відозв і циркулярних послань проти хасидів 1772 року та б) прокламації проти хасидських лідерів 1781 року. При цьому на особливу увагу заслуговує «Циркулярне послання віленського кагала до інших литовських громад», датоване квітнем 1772 року. (Його текст наводить С. Дубнов у своїй праці «Історія хасидського розколу»[61, С.75-78]).

У цьому посланні повідомляється про те, що «з'явилися люди, які називають себе хасидами і в кожному місті влаштовують свої гуртки і спілки, залишають синагоги, віддаляються від усієї єврейської спільноти і моляться у своїх молільнях, за своїми особливими обрядами. Земля здригається від лементу їх під час богослужінь. Молитву вони постійно переривають пустими розмовами і вводять у себе багато лихих звичаїв... Від вивчення закону вони зовсім відмовилися... Вони зневажають вчених і мудреців прославлених...»[61, С.75]. Автори послання намагаються показати відверте протиставлення хасидів єврейській традиції, несумісність їх культу і звичаїв з іудейськими тощо. Не дивним є відчутний у посланні заклик до переслідувань хасидів. У ньому стверджується: «Хай скрізь їх переслідують і пригноблюють. Хай розсіють їх зборища, щоб вони не поєднувалися в особливі молитовні союзи (мініанім), бо роз'єднання і розсіяння – вірний протидійний засіб, і хай розпадуться ті, хто творить беззаконня»[61, С.77].

Показовими є й свідчення про хасидів, наведені у другому посланні віленського кагалу до брестського кагалу (квітень 1772 року). Автор послання повідомляє: «Вони вважають себе мудрецями, чудотворцями, й навіть останній неук, який не вміє прочитати молитви на сон грядущий, як тільки

пристає до них, проголошується праведним. Вони голосять в молитвах своїх, і навіть у «вісімнадцяти блаженних» (довгі молитви, що промовлялися пошепки) вони поводять себе як божевільні і говорять, що думка їх носиться усіма світами... Улюблене їх висловлювання — це, що потрібно якомога менше займатися книжним вченням і що не слід засмучуватися з приводу якогось вчиненого гріха ...»[61, С.79].

У прокламаціях 1781 року акцентується переважно на шкідливості культу цадиків і пропонуються заходи, орієнтовані на руйнування цього культу. (Тексти більшості прокламацій наведено С.Дубновим на сторінках його праці «Історія хасидського розколу»[64, С.8,11-16]). У віленській прокламації (липень 1781 року) її укладачі вдаються до відвертого загравання з пересічними євреями щодо емоційного неприйняття ними хасидів. Тут сказано: «Ці люди [хасиди] занапащають нас своїми хитромудрими кривляннями, звабливими натяками, лякаючи рухами тіла (в молитві), козлиним плиганням і нечистими вимислами» [56, С.19].

Отже, на підставі розгляду найважливіших, як на нашу думку, полемічних творів, циркулярних послань і прокламацій, в яких подаються свідчення історичного характеру про хасидів, можна зробити певні узагальнення.

По-перше, більшість з джерел подають свідчення про хасидів 60 – 70-х років XVIII століття, хоча гуртки благочестивих існували ще в 40-х роках XVIII століття, а в 70-х роках значна їх кількість, належним чином організаційно оформлена, була своєрідною противагою ортодоксальному іудаїзмові того часу.

По-друге, судячи з вищенаведених джерел, хасиди привертали до себе увагу переважно надмірним динамізмом своєї молитовної практики, зневагою талмудичної вченості й популізмом серед простолюдинів. Віроповчальні положення хасидів спотворювалися чи свідомо ігнорувалися.

По-третє, переважна більшість сучасників сприймала хасидів як єретиків, розкольників. І навіть Соломон Маймон, який об’єктивно й доволі

приязно ставився до благочестивих, визнає їх сектантами.

Завершуючи характеристику джерел, слід окремо виділити масив власне хасидської літератури. Щодо цього найважливішими з огляду їх ідейного потенціалу є, на нашу думку, такі твори, як «Толдот Яаков Йосеф» (1780), послання рабина Шнеура Залмана до з'їзду в Могилеві (1784), «Ноум Елімелех» (1788), «Кедушат Леві» (1798), «Лікутей амарім» (Танія) рабина Шнеура Залмана (1796) і «Лікутей магаран» рабі Нахмана Брацлавського (1808). При цьому звернемо увагу на ту обставину, що їх опублікування припадає на 80 – 90-і роки XVIII століття, тобто, коли можна говорити вже про певну традицію в розгортанні хасидського руху. Проте в якості історичних джерел, тим більш з огляду на їх вагомий догматичний та подекуди філософський потенціал, вищезазначені твори є обмеженими.

3.2. Історичні передумови появи та становлення хасидського руху.

Проблема виникнення хасидизму найчастіше вирішується дослідниками або через виявлення зумовленості соціально-економічними чинниками (Т.Гейлікман, П.Марек, М.Шахнович, М.Бєлєнький, І.Галант, І.Минович) і політико-правовими (С.Дубнов, Ю.Гессен), або шляхом показу суто релігійної детермінованості цього феномена (Е.Цвейфель, Г.Цейтлін, Ш.Городецький, Г.Шолем, М.Бубер). До цього свого часу відомий єврейський історик П.Марек в статті «Криза єврейського самоуправління і хасидизм» рішуче виступив проти будь-яких проявів релігійного дальтонізму, який затуляв собою справжні причини виникнення хасидизму. Утім цілковито ігнорувати фактор релігійної детермінованості не варто, зважаючи до того ж на виразну містичну наповненість такого своєрідного напряму єврейської традиції, яким є хасидизм.

Однак насамперед звернемо увагу на ту обставину, що вчення благочестивих виникає в межах певного територіального ареалу (Подолія і Галичина) і в певному часовому відрізку (перша половина XVIII століття). У зв'язку з цим постає питання — чому хасидизм з'являється саме у XVIII столітті й саме на землях відсталої в соціально-політичному і економічному відношеннях тодішньої Малої Польщі?

З'ясування цього питання приводить до необхідності виявити історичні передумови появи хасидського руху, тобто, окреслити той історичний фон, на якому уможливлюється вчення благочестивих, звісно, що з врахуванням саме його територіальної і часової прив'язаності.

Польща першої половини XVIII століття перебувала у стані занепаду, який торкнувся як соціально-політичної і економічної сфери, так і духовної. Цей всезагальний занепад викликав відчутні зміни і в середовищі єврейського населення, яке на той час складало вагому частку населення Польського королівства. Про занепад свідчили: падіння авторитету королівської влади (особливо після введення права виборності короля), слабкість державної

організації, що виявлялася у неефективності проведення сеймів, внутрішня анархія, спричинена багато в чому постійними козацькими виступами і подіями Північної війни, вичерпність казни, тягар податків, який, в першу чергу, зачепив єврейських орендарів.

Унаслідок занепаду особливо незатишно відчули себе євреї. Польський уряд змушений був зняти з них більшість привілеїв, наданих королями впродовж XVII століття та збільшити розмір подушної податі, в результаті чого матеріальний добробут євреїв значно підупав. Євреї, які на той час займалися переважно торгівлею, корчмарством і орендними промислами, були стиснені в політичних і економічних правах. Більше того, польський уряд навіть обмежив їм свободу пересування (зокрема, заборона мешкати у Мазовії).

Крім того, пересічні євреї тих часів багато потерпали від гайдамацьких набігів (з 1734 року по 1768 рік). Варто згадати уманську різанину 1768 року. Додамо до цього й постійні утиски на релігійному ґрунті з боку католицького духовенства, для якого євреї були лише невірними. Фанатизм духовенства багато в чому посприяв поширенню серед християн численних забобонів, як, наприклад, звинувачень євреїв у вбивствах християнських немовлят для своїх релігійних потреб. За свідченням тодішнього церковного і державного діяча К.Залусського, в період з 1700 року по 1760 рік на території Польщі відбулося близько 120 судових процесів з цього приводу. Варто згадати хоча б спробу руженських мучеників. Унаслідок подібних інсинуацій серед українського населення Польського королівства поступово формується образ «єврея-нехриста», «єврея-здирника» тощо. Звідси й відповідне ставлення простолюдинів до євреїв як до ворогів.

Тепер щодо ставлення шляхти до євреїв, які здебільшого були їх економічними посередниками. На підставі респонсів та інших історичних матеріалів можна стверджувати, що для панства євреї були істотами нижчого розряду, незважаючи навіть на ту обставину, що вони намагалися зблизитися з панівним класом тодішньої Польщі. Про подібне зближення свідчить

засвоєння євреями-орендарями польської мови, звичок, побутових особливостей тощо. Проте шляхтичі ставилися до них переважно із погордою та зарозумілістю.

Отже, створилася ситуація, в якій, за образним висловленням С.Дубнова, «єврей страждав і від пана, і за пана, страждав за порядок речей, створений іншими»[84, С.8]. Звідси й поява в єврейському середовищі таких небажаних соціально-психологічних явищ, як невпевненість у завтрашньому дні, постійного відчуття покинутості Богом, занепокоєння, відчаю.

Пересічні євреї перебували під захистом кагалів, тобто общинних рад, які відали справами єврейських громад і були самоуправлінськими структурами. До складу кагалу входили: три-чотири старшини (роші), судді (даяни) та опікуни й старости різноманітних закладів (габаї). Найважливіші ухвали приймалися на ваадах, своєрідних єврейських сеймах, в яких брали участь представники головних єврейських громад Польщі. Утім кагали і ваади з часом теж було обмежено у правах. Зокрема, 1764 року польський уряд значно скоротив функції кагалів і скасував кагальські й рабинські синоди, тобто ваади. З іншого боку, старовинні пінкоси єврейських громад тих часів свідчать про відверті зловживання з боку кагальної адміністрації.

Наскільки ж дієвою та ефективною була допомога рабинів? Варто зауважити, що у всіх утисках та лихоліттях, які звалювалися на пересічних євреїв, рабини вбачали лише явні ознаки «гніву Божого» й закликали у своїх проповідях до смирення і терпіння. В тодішньому єврейському суспільстві спостерігається тенденція поступового відмежовування, дистанціювання вченого рабинату від неграмотної маси. На подібних тенденціях особливо наголошували в своїх творах Г. Оршанський, С. Дубнов і Ю. Гессен. На думку Ю.Гессена, «український єврей остаточно емансипувався від рабина і кагала; неосвічений, неграмотний, він не поважав вченого; йому потрібен був керівник, який говорив би йому не про обрядовість, а про житейські буденні справи, який звертався би до нього зі словами, взятими не з книги, а з серця»[24, С.45]. З іншого боку, в середовищі рабинів прізвисько «неук», яким

вони наділяли простолюдинів, поступово стає (амгаарецiв) одним з найлайливіших і найобразливіших слів.

Слід зазначити, що позиції рабинату доволі міцними були в Литві, Білорусії і Великій Польщі. Особливим авторитетом у тодішньому єврейському світі користувалися рабини Кракова, Любліна і Вільни. Своєю владою вони диктували іудеям релігійні закони, які мали силу обов'язкових, доповнювали і пояснювали єврейські нормативні кодекси. Щодо вищезазначених територій тодішньої Польщі слід говорити про наявність в їх межах усталеної талмудичної традиції, започаткованої ще в XVI столітті знаменитими рабинами Мойсеєм Іссерлесом з Кракова і Соломоном Лур'є з Любліна. При цьому талмудизм в наступному XVII столітті досягає в цьому регіоні найбільшого розквіту. Показовою є діяльність краківського рабина Натана Шапіро. Зазначимо, що саме рабиністична талмудична традиція була на заваді поширенню містичних ідей, з одного боку, і світського та філософського знання, з іншого. За влучним висловлюванням С.Дубнова, «міцною, могутньою і строго організованою була рабиністична наука в Польщі в першій половині XVIII століття. Вона самодержавно панувала над умами і не терпіла жодної іншої влади поряд з собою. Світські знання і філософія не сміли проникати в це зачароване царство...» [38, С.94].

В Подолії і Галичині — цих віддалених куточках тодішньої Польщі — рабинат поступово втрачає свій вплив на єврейське життя. Можна вказати навіть декілька причин, які зумовили собою вкрай тяжке становище, в якому опинилися представники талмудичної вченості.

По-перше, багато центрів талмудичної вченості на українських землях було розорено і знищено в ході козацьких погромів під час Хмельниччини (1648–1652). До цього процес відновлення подібних духовних центрів єврейства відбувався вкрай уповільненими темпами.

По-друге, на українських землях Польського королівства відсутньою була традиція талмудизму. Історія єврейського народу, на жаль, замовчує свідчення про авторитетних рабинів Галичини і Подолії. На цих землях в

порівнянні з Литвою, Білорусією і Великою Польщею доволі незначною була кількість йєшивів (вищих освітніх закладів) і хедерів (елементарних єврейських шкіл).

По-третє, за свідченням численних пінкасів, рабинів більше непокоїло дотримування Закону, й тому вони прагнули до насадження дисципліни в громадах, дріб'язкової регламентації у виконанні обрядів. Віра, емоційність, внутрішній світ релігійної людини були байдужими для більшості рабинів. Звідси й падіння популярності рабинату в тодішньому єврейському світі.

По-четверте, слід звернути також увагу на особливості способу життя євреїв у закинутих містечках Подолії і Галичини. Євреї на українських землях через їх господарську діяльність були розсіяні по орендах і посесіях. Ця розсіяність сприяла зростанню відособленості їх від громади й поступовому визріванні індивідуалізму. З іншого боку, відсутньою була соціальна згуртованість єврейства на українському ґрунті. Єдиний зв'язок, який зберігався між ними, був зв'язком релігійним. Кагальна адміністрація на українських землях не справлялася зі своїми функціями.

Зрештою, саме на українських землях Польського королівства з середини XVII століття до середини XVIII століття спостерігається надзвичайна поширеність містичних ідей та рухів. Зокрема, Подолія і Галичина стають осередком пропаганди містичних ідей Хаіма Малаха, Іуди Хасида і Якова Франка. Одного часу доволі впливовими виявилися ідеї лжемесії Саббатая Цві. Рабини повели відчайдушну боротьбу з містичними сектами різноманітних спрямувань. Перипетії цієї боротьби і зрештою неспроможність рабинів завадити поширенню містичних ідей та уявлень внаслідок пропаганди їх Симеоном з Любеча і Йосселем з Клецька показує Соломон Маймон у своїй «Автобіографії»[1, С.241-242]. Додамо також, що 1722 року на вааді у Львові всі, хто дотримувався сабатіанства, оголошувалися відлученими від синагоги. Однак за словами С.Дубнова, «містична закваска, що одного разу потрапила до розуму народу, робила свою справу і викликала все більше бродіння...»[38, С.99].

Наскільки ж дієвою була містична пропаганда в середовищі альгаареців («народу землі»), яких рабини ідентифікували з неуками? Слід сказати, що серед простолюдинів містичні настрої та уявлення, навіть з огляду на властивий їм месіанський елемент, все більше і більше викликали розчарування. Зіграли свою роль і віровідступництво Саббатая, яке упродовж тривалого часу живило буденну свідомість пересічних євреїв, і християнські мотиви сектантів Я. Франка, й навіть оргії останніх.

Популярності серед простолюдинів набули ідеї практичної кабали й особливо носії цих кабалістичних ідей та уявлень. Йдеться про т.зв. баал-шемів (в буквальному перекладі: "ті, що діють іменем Господа", тобто ті, хто творять чудеса шляхом поєднання кабалістичних імен). Ці чудотворці вели мандрівний образ життя, відвідуючи міста, села і найвіддаленіші закутки українських земель. Їх діяльність полягала у лікуванні різноманітних фізичних і душевних хвороб шляхом таємничих заклинань, нашіптувань, прикладення амулетів (камеос). Ці чудодії були навіть своєрідними психіатрами того часу, оскільки володіли мистецтвом навіювання, проводили заспокійливі співбесіди, знімали стреси. Деякі з них лікували навіть нервові розлади, припадки меланхолії, виганяли «нечисту силу» з одержимих. Популярними були чудодії Йоель Баал-Шем із Замостя (сер. XVII століття), Мойсей Прагер (друга пол. XVII століття), Еліяху Баал-Шем з Холма (перша чверть XVIII століття). Про цих та багатьох інших баал-шемів складали легенди, таємничі історії, що передавали усно з покоління в покоління.

Саме баал-шеми як віроучителі, своєрідні пастирі душ в єврейському житті поступово витісняють рабинів. У зв'язку з цим доволі дивним видається ставлення рабинів до своїх, так би мовити, конкурентів. Справа в тому, що талмудисти вважали чудодіями лише тих, хто сіє марновірство, забобони. Вони для них були своєрідним уособленням релігії простаків, неуків. Рабини вважали нижче своєї гідності опускатися до рівня цих чудернацьких баал-шемів, а через це не вбачали в них конкурентів. Тому діяльність баал-шемів слід визнати своєрідним провозвісництвом хасидського руху, оскільки вона

забезпечила сприятливий ґрунт для сприйняття буденною свідомістю ідей та уявлень вчення благочестивих.

Отже, хасидизм поступово визріває, з одного боку, на ґрунті соціально-політичних та економічних утисків, яких зазнавали євреї; психологічних чинників занепокоєння, невпевненості, відчаю; неспроможності рабинату забезпечувати ефективну підтримку в соціальній єдності іудеїв, а з другого, на фоні поширення містичних ідей та уявлень різноманітних сект та діяльності баал-шемів. Ось такий дивний, на перший погляд, конгломерат різноманітних чинників і передумов уможливлює успіх учення благочестивих саме на землях Подолії і Галичини.

Чи виявляється хасидизм своєрідним тріумфом неуцтва, неосвіченості над вченістю, принаймні, в епоху його становлення? Це ми з'ясуємо в подальшому викладі. У зв'язку з цим, наскільки правомірним видається твердження С.Дубнова, згідно з яким «завдяки хасидизму у єврея стало світліше в серці, але темніше в голові»[85, С.62]? Чи полягає саме в цьому положенні історична роль хасидизму?

На нашу думку, історія хасидського руху є низкою метаморфоз, репрезентованих різними вченнями, основоположники і послідовники яких по-своєму вирішують проблему співвідношення фідеїстичності, виплеканої на ґрунті екзальтованої афективності й раціональності (вченості). Проте проблема форм функціонування хасидизму, різновидів його розгортання в історичному процесі більше заслуговує на увагу.

3.3. Історичні етапи та концептуальні форми розгортання хасидизму.

Історія хасидського руху постає доволі складною і неоднозначно трактованою з огляду як на особливості його появи та формування, так і на ті різновиди, яких з часом набуває цей феномен. Нині проблемою є класифікація хасидизму. Безумовно, що варто згадати в цьому відношенні деяких дослідників, для яких проблема класифікації хасидського віровчення втрачає актуальність. Їх аргументи, як правило, зводяться до акцентуації на містичності цього різновиду єврейської традиції. Містицизм, властивий хасидизму, руйнує його історичне підґрунтя. Іншими словами, містика апелює до вічності, але не до історії. Можливими є й інші аргументи на користь неважливості класифікації хасидизму. Так, зокрема, З. Крупицький у своїй праці «Хасидизм, його походження, філософська сутність та культурно-історичне значення» (1912) свідомо уникає диференціації хасидського руху на тій підставі, що основоположні ідеї вчення благочестивих «цілком правильно» відображаються у концепціях наступників Бешта [104, С.6]. Більше того, єврейський дослідник наполягає навіть на ідентичності поглядів Шнеура Залмана (раціоналістичний варіант хасидизму) з уявленнями першопочаткового хасидизму. Проте зауважимо, що З.Крупицький виділяє окремо вульгарний цадикізм як форму виродження хасидизму як такого.

Варто відзначити, що ідеї та уявлення хасидів поширювалися в певному територіальному ареалі (Польща, Україна, Литва, Білорусія), їх було започатковано у визначеному історичному часі — другою третиною XVIII століття. Постає питання виявлення історичної локалізації хасидизму часів Бешта і його подальших численних різновидів. Наскільки ж оптимальним видається розрізнення саме історичних етапів формування та розгортання хасидизму? Щоб відповісти на ці питання, звернемося спочатку до наявних в дослідницькій літературі найважливіших класифікацій хасидського руху.

Відомий єврейський дослідник С.Дубнов у своїй статті «Вступ до

історії хасидизму» (1888) виділяє два основні етапи, які подаються ним у діахронному аспекті. Звідси, на його думку, необхідно визнати окремими етапами історію хасидизму XVIII століття та історію хасидизму у XIX столітті. При цьому етап зародження та формування хасидського руху прив'язується С.Дубновим до XVIII століття, а етап утвердження хасидизму в єврейському світі як опозиції рабінізму до XIX століття. Кожен з цих етапів має свої періоди, які, за словами С.Дубнова, «теж встановлено самим плином подій» [39, С.14].

У зв'язку з цим історія хасидизму XVIII століття розкладається у нього на такі три послідовні періоди. Період перший (виникнення хасидизму) включає життя і діяльність Ізраїля Бешта. Хронологічні межі цього періоду — з 1730 року по 1760 рік, тобто, від початку діяльності Бешта і до його смерті. Період другий (виникнення цадикізму) охоплює життєдіяльність найближчого спадкоємця Бешта, Бера Межеричера та утворення ієрархії хасидського духовенства — цадиків. У хронологічному відношенні цей період датується 1760 – 1773 роками. Період третій — це боротьба проти хасидів і остаточний розкол. Цей період характеризується у С.Дубнова поширенням хасидизму з Польщі у Литву; утворенням численних хасидських центрів, різноманітних фракцій; боротьбою благочестивих з рабинами, кагалом та урядом тощо. Хронологічними межами цього періоду є 1773 – 1801 роки. 1801 року уряд остаточно звільняє від арешту визначного лідера литовських хасидів Шнеура Залмана. Водночас рабини припиняють боротьбу проти своїх опонентів.

У праці «Історія хасидського розколу» (1890) С.Дубнов вдається навіть до диференціації цього третього періоду, виділяючи три епохи. Перша (1772 – 1780) відкривається жорстокими гоніннями на хасидів у Литві й започатковує розкол. Друга (1780 – 1796) характеризується надзвичайним посиленням і поширенням хасидської секти і цадиків, а також появою хасидської літератури. Третя (1796 – 1801) охоплює собою події ідейної і політичної сутички між хасидами і мітнагідами, які завершують розкол [59, С.89-90].

Слід додати, що у вищезазначеній статті С.Дубнов пропонує ще одну

класифікацію хасидського руху відповідно з його територіальним ареалом поширення і етнічними особливостями сприйняття. У зв'язку з цим відомий єврейський історик виділяє три головні течії чи, його словами, «три головні галузі хасидизму», які розрізняються між собою «як за своїм внутрішнім характером, так і за зовнішньою долею»[64, С.20]. Відповідно, на його думку, слід визнати наявність таких різновидів хасидизму, як: а) польсько-галицький (західний); б) український (волино-подільський, південний) і в) литовсько-білоруський (північний).

Видатний єврейський філософ Г.Шолем у своєму дослідженні «Основні течії в єврейській містиці» виділяє два історичні етапи в розвитку хасидського руху. Перший з них, названий ним героїчним (1760 – 1810), пов'язується з життєдіяльністю Бешта і його найближчих прихильників. Його характерною рисою є, словами автора, «дух ентузіазму»[152, С.174]. Пізніший період (з 1810 року) пов'язується з діяльністю цадиків і їх династій. Подібну диференціацію хасидського руху, запропоновану Г.Шолемом, слід сприймати вкрай умовно з огляду на її надмірну поверховість. Утім, з іншого боку, — Г.Шолем намагався поєднати містичну імпульсивність хасидизму як певною мірою трансісторичного явища з реаліями історичного процесу.

З інших класифікацій хасидизму привертає до себе увагу також класифікація, запропонована Т.Гейлікманом. Єврейський історик, можливо, дещо сумбурно і невиразно стверджує у своїй праці «Історія суспільного руху євреїв в Польщі і Росії» (1930) про наявність своєрідних «редакцій хасидизму». На його думку, слід виділяти: а) хасидизм часів Бешта; б) хасидизм часів Дов-Бера і в) цадикізм.

Вищенаведені класифікації хасидського руху або видаються надто поверховими (Г.Шолем, Т.Гейлікман), або надмірно пов'язаними з історією протистояння традиційності та єретичності в єврейському русі на фоні змін внаслідок соціально-політичної боротьби в суспільстві (С.Дубнов). Звідси, якщо вдаватися до прискіпливої диференціації хасидського руху і виділення в ньому певних строго визначених і зафіксованих датами історичних етапів

його становлення і розгортання, втрачається ідейна спорідненість і водночас специфіка деяких напрямів і шкіл хасидизму. З іншого боку, надто обтяжливою буде історична та суспільна детермінованість багатьох подій, пов'язаних з поширенням «вчення благочестивих» та його подальшим утвердженням. Тому, на нашу думку, слід виявити лише найважливіші віхи, прив'язані до дат чи до десятиліть, які фіксують саме динаміку хасидського руху і які є відправними пунктами формування та розповсюдження того чи іншого його різновиду. Тобто, спробуємо поєднати ідейний потенціал хасидизму з історичним фоном його функціонування. В подальшому викладі ми беремо до уваги важливість тих чи інших дат в історії хасидизму (водночас зважимо на пов'язаність деяких важливих подій з розподілами Польщі). Унаслідок цього особливо помітними в історичному ракурсі хасидського руху виявляються такі віхи:

40 – 50-ті роки XVIII століття	—	проповідницька діяльність Бешта в єврейських містечках Подолії і Галичини; Меджибож (Подолія) стає центром поширення хасидських ідей;
1760 рік	—	смерть Баал-Шем-Това; його спадкоємцем стає Дов-Бер з Межерича;
60-ті роки XVIII століття	—	функціонування хасидського гуртка в м. Межерич (Волинь);
1766	—	розпочинається пожвавлене паломництво в Межерич;
1772	—	перший розподіл Польщі між Росією, Австрією і Прусією (до Росії відійшли землі Білорусії і Литви; до Австрії — Галичина і Лодомерія; до Прусії — частина Великої Польщі); смерть Дов-Бера, початок децентралізації хасидського руху; розпочинаються віленські гоніння на хасидів (поява перших послань), що знаменують собою релігійний

розкол в єврейському світі;

проголошення херемів в Бродах, Бресті, Гродно, Пінську;

р. Леві-Іцхак змушений покинути м. Пінськ;

1777 — хасиди на чолі з р. Менделем Вітебським оселяються в Палестині (у Ифаті і Тиверії);

1780 — виходить з друку у м. Корець перша публікація хасидського віровчення («Толдот Яаков-Йосеф»);

диспут брестського рабина Абраама Каценеленбогена з рабі Леві-Іцхаком у Варшаві;

1781 — віленські хереми; обнародування прокламацій проти хасидів (зокрема, на ярмарці в Зельві);

Шнеур Залман здобуває визнання серед хасидів Литви і Білорусії; розпочинається антихасидський рух в Білорусії;

1784 — з'їзд рабинів в Могилеві-на-Дніпрі проголошує сектантів, в тому числі і хасидів, поза законом;

1788 — публікація у Львові книги «Солодкість Елімелеха»;

1792 — публікація знаменитої збірки «Заповіт Бешта»;

1793 — другий розподіл Польщі (до Росії відходять Волинь, Подолія, землі західної Білорусії і Литви);

усі знайдені на той час екземпляри «Заповіту Бешта» урочисто спалюють у м. Кракові;

1796 — останній відчайдушний акт боротьби рабинів проти хасидів (відозви Віленського Гаона, його апеляція до російського уряду); публікація у Славутах знаменитої книги «Танія» Шнеура Залмана;

третій розподіл Польщі;

1797 — смерть Віленського Гаона; віленський губернатор Фрізель забороняє кагалам проголошувати хереми;

1798 — арешт Шнеура Залмана, його перебування в Петропавловській фортеці, виправдання на суді й звільнення; публікація книги Іцхака-Леві з Бердичева «Святість Леві»;

1798 – 1799 — поїздка рабі Нахмана у Палестину;

1800 – 1801 — арешт Шнеура Залмана вдруге, перебування в Петропавловській фортеці, «прощення» та звільнення у зв'язку зі зміною політичної ситуації;

1810 — рабі Нахман Брацлавський оселяється в Умані, його останні дні та смерть;

1827 — арешт р. Ісраеля з Ружина;

1839 — незвичайна подія в м. Коцьку; бунт рабі Менахема Мендла;

1813 – 1916 — централізація хабадського хасидизму в м. Любавині (функціонування школи любавическього ребе); публікація книги Іцхака Брейтера «Порядок дня» (систематизація вчення брацлавського хасидизму);

1940 — центром хасидського руху ХаБаД стає м. Нью-Йорк.

Вищезазначені дати виявляються вузловими в історії хасидського руху і деякі з них тією чи іншою мірою є важливими в аспекті з'ясування т.зв. концептуальних форм хасидизму. Під концептуальними формами хасидизму ми розуміємо більш менш систематизовані доктринальні й культові особливості, характерні для певних його різновидів, які пов'язані з діяльністю якогось проповідника чи цадика. Історія хасидського руху відображається в особистостях його основних представників, які поширювали свої ідеї, локалізуючись в певному центрі. Можливо, в цьому відношенні слушним є зауваження Г.Шолема, згідно з яким у хасидів «особистість займає місце доктрини й те, що в результаті цієї зміни втрачалося в раціональності, вигравалося у афектації»[151, С.184]. При цьому харизматичний дар і діяльність проповідників і цадиків, пов'язана з актуалізацією цього дару,

виявляються тими основними імпульсами, тими стрижневими моментами, які багато в чому сприяли оформленню того чи іншого різновиду хасидизму. Щодо цього показовими є підходи до розуміння історичного поступу хасидського руху, запропоновані, наприклад, С. Городецьким і Е. Візелем. Йдеться про розкриття хасидизму в аспекті виявлення споглядальницько-мислительних парадигм, втілених в образах найважливіших його представників.

У зв'язку з цим історію хасидського руху доцільно розглядати як процес становлення і розгортання важливих ідейних різновидів, які, з одного боку, є логічним наслідком, послідовним виповненням вчення Бешта, а з іншого, – набувають своїх оригінальних рис, які виявляються через інтерпретацію вчення благочестивих їх основними представниками.

Звідси, на нашу думку, можна виділити два етапи ідейного функціонування хасидизму: а) етап становлення та формування і б) етап розгортання чи розвитку, чи оформлення хасидської традиції. Етап становлення хасидизму репрезентований вченням Бешта і т. зв. хасидизмом магідім (проповідників). Його умовні хронологічні межі: 40-і роки – середина 70-х років XVIII століття.

Наступний етап – оформлення хасидської традиції є послідовною зміною й подекуди перекриванням таких основних концептуальних форм чи ідейних різновидів хасидизму, як:

- хасидизм р. Наума Чорнобильського і його послідовників (чорнобильська династія цадиків) (з середини 60-х років XVIII ст.);
- карлінський хасидизм (70-ті роки XVIII ст.);
- практичний цадикізм Елімелеха Лізенського і його послідовників (70 – 90-ті роки XVIII ст.);
- хасидизм р. Леві-Іцхака з Бердичева або бердичівський хасидизм (70-ті роки XVIII ст. – початок XIX ст.);
- школа Пшисхи (Пшисухи) (80-ті роки XVIII ст. – середина XIX ст.);
- литовський хасидизм чи ХаБаД-хасидизм, чи система р. Шнеура

Залмана (з 80-х років XVIII ст.);

- жидачівський хасидизм (з 80-х років XVIII ст.);
- школа Ієхіеля Міхала Злочовського («п’ять книг священного писання»);
- вчення р. Нахмана Брацлавського чи брацлавський хасидизм (з 90-х років XVIII ст.);
- ружинсько-садогурський хасидизм (з початку XIX ст.).

При цьому звернемо увагу на наявність деяких концептуальних форм, які не загубилися в історії, а й нині функціонують як ідейні парадигми єврейської духовності. В подальшому викладі ми докладно торкнемося лише найпоказовіших, найпомітніших у змістовому аспекті концептуальних форм хасидизму.

3.4. Бештіанський хасидизм та особливості його сприйняття.

Першопочатковий хасидизм пов'язується з іменем його основоположника Баал-Шем-Това (буквальний переклад: «добродій, який володіє святим іменем, тобто чудодій»). Згідно з правилами єврейської вокалізації початкові букви цього імені утворюють слово «БеШТ». Однак цей акронім стає широко вживаним у численних літературних джерелах після смерті засновника хасидизму. При житті він був відомим під іменем Ізраїль Баал-Шем. За свідченням Соломона Маймона, свої послання, відозви і листи, що збереглися, підписував він саме таким іменем [1, С.263]. Справжнє ж його ім'я Ізраїль Бен Еліезер, — це чи не єдиний історично зафіксований факт, який вдалося встановити на підставі архівних матеріалів дослідникам. Що ж до подробиць його життєдіяльності, тут панує цілковитий безлад, починаючи з дати народження (1698 чи 1700 рік?) і завершуючи датою смерті (близько 1760 року). Хасидська традиція вдається до прикрашення його біографії та образу поетичними легендами, переказами, приповістками. Унаслідок цього, за влучним виразом С.Дубнова, «якийсь священний морок обгортає цю особистість, рясна тканина вимислів і міфів приховує від нас справжні її риси і прикрашає їх в чудернацький, фантастичний колір»[40, С.113]. Тому історики відчувають занепокоєння й навіть розгубленість, розглядаючи численні, переважно легендарні, свідчення про Бешта. Слід зважати на напівлегендарний і напівреальний характер біографічних даних про засновника хасидизму. За словами Е.Візеля, «він [Бешт] був одержимий вічністю, але знехтував історією і дав звабити себе легенді»[18, С.18].

Спробуємо спочатку виокремити дещицю реального з масиву легендарного. Уславився Ізраїль Бен Еліезер як баал-шем, чудодій, який мандрував містечками й селами Подолії і Галичини. Згідно з легендами, усюди, де б він не перебував, Бешт творив чудеса. Для прикладу, виліковував хворих лише одним дотиком, пересувався по воді, запалював дерево поглядом, виганяв привиди, промовляючи таємне ім'я. За одним лише його

словом грішна душа могла звільнитися від раю тощо. Переповідані подібні чудодійні витівки вражали свідомість тодішніх пересічних євреїв. Забігаючи наперед, зазначимо, що успіху серед простолюдинів Баал-Шем-Тов домагався не завдяки пропаганді свого вчення, а саме завдяки своїй чудодійній діяльності. Тобто, розпочинає Бешт як цілитель тілесних, душевних хвороб та провидець. До цього, на думку М.Феллера, «швидко він набув чимало прихильників не лише як ясновидець і цілитель-дивотворець, а й як дуже скромна у своєму поводженні з людьми, надзвичайно приваблива особа» [136, С.33].

З іншого боку, в хасидській традиції побутують навіть легенди про чудесні видіння Бешта. За переказами, до нього являлися для таємних співрозмов пророк Ілія, Мойсей, Ісаак Лурія. Утім сам Баал-Шем-Тов, судячи з численних легенд та оповідей, стверджував, що учителем його був пророк часів Соломона Ахія з Шило. Звідси й постає та виразна особливість світосприйняття Баал-Шем-Това, на яку мало уваги звертають дослідники. Бешт щиро був переконаний в тому, що Господь наділив його пророчим даром. При аналізі його висловлювань, афоризмів та притч слід зважати на домінівний в його сприйнятті профетизм.

Основними джерелами для відтворення поглядів Бешта й, відповідно, для виявлення віросповідних принципів раннього хасидизму слід вважати такі три твори: «Шивхей га-Бешт» («Уславлення Бешта», або «Добрі діяння Бешта»); «Кетер Шем-Тов» («Заповіт Шем-Това») і «Цавваат га Рів аш» («Вінець доброго імені»). Ці твори було укладено учнями після смерті їх наставника. Сам Баал-Шем-Тов ніколи свої притчі й висловлювання не записував. Причина цього, ймовірно, полягає в тому, що, погоджуючись зі слушною думкою С.Дубнова, «він [Бешт] був з тих людей, у яких думка сильніша, інтенсивніша за слова, лексикон якого був надто бідним для вираження їх понять»[42, С.5]. Бешт ніколи публічно не проповідував своє вчення. Лише у вузькому колі найближчих друзів і прихильників чи під час випадкових зустрічей з незнайомцями розповідав він свої притчі та оповіді, в

яких і приховувалися віроповчальні істини.

Перший із вищезазначених творів «Уславлення Бешта: повість про чудеса і незвичайні діяння, здійснені світилом Ізраїля, святим, на якому спочив дух Божий, вождем стану ізраїльського, путівником заблудлих, того, хто відкрив джерело божественної мудрості ... Ізраїлем Бештом, хай сяє його лик в раю ...» був опублікований 1815 року в м. Бердичеві. Укладачем цього твору-похвали був лінецький різник Дов Бер. Проте С.Дубнов висловив припущення про існування ще одного автора, якого він іменує «типографом»[40, С.116, 117]. Цим «типографом», ймовірно, був Ізраїль Йоффе, друкар з м. Копись на Дніпрі. Не вдаючись поки що до аналізу змісту цього твору, зазначимо, що «Уславлення Бешта» є канонізованою, офіційно визнаною в хасидській традиції біографією його основоположника.

Другий твір «Заповіт Шем-Това» знайдено було в паперах рабина м.Янова Ісайі і видруковано 1792 року. Його зміст складають моральні настанови, сентенції, правила вчення та молитовної практики, висловлені переважно Ізраїлем Бен Еліезером. Цей твір є зібранням думок і висловлювань, усно заповіданих Бештом своїм учням як основних положень вчення благочестивих. Багато дослідників звертають увагу на деяку послідовність у викладі найістотніших положень бештіанського вчення саме у цьому творі. З огляду на наявність віроповчального потенціалу, «Заповіт Шем-Това» визнається найціннішим джерелом. У подальшому викладі будемо розглядати вчення Бешта, посилаючись безпосередньо на положення цього твору.

Третій з названих творів – «Вінець доброго імені» укладено було оптським рабином Ароном Когеном на підставі всього знайденого ним під іменем Бешта і надруковано в м. Жолкві 1784 року. Проте в змістовому відношенні твір є доволі фрагментарним, непослідовним, тим більше, що виклад його подано у вигляді алегоричних тлумачень на відповідні біблійні місця. Варто зважити ще на таку особливість вищеназваних творів: висловлювання Бешта наводяться тут в інтерпретаціях його учнів в однакових

вербальних виразах. Це є своєрідним аргументом на користь «усного авторства» Бешта, точніше, на користь адекватності його поглядів.

Окрім вищезазначених творів, Бешту приписують також пророче послання в Палестину від 1747 року, де засновник хасидизму відверто заявляє про свою величну місію і стверджує, що Месія з'явиться в Ізраїль лише тоді, коли євреями будуть засвоєні усі істини його вчення. До цього текст пророчого послання відтворює С.Дубнов у своїй праці «Виникнення хасидизму» (розділ VI) [44, С.28-29]. Проте наявність подібного пророчого послання лише зайвий раз підкреслює властивий Бешту самовпевнений профетизм, який багато в чому зумовив популяризацію харизматичності його особи. І, можливо, ця харизматичність посприяла тому, що простолюдини, сприйнявши Бешта як чудотворця, святого, надзвичайної особистості змогли з часом прилучитися і до положень його віровчення. Отже, на рівні буденної свідомості тодішнього єврейства здійснюється вкрай важлива трансформація. Віровчення Бешта, доступне спочатку небагатьом його послідовникам, завоювало думки і помисли широкої єврейської маси.

Баал-Шем-Тов своє вчення називав «вченням благочестя», а послідовників своїх благочестивцями (хасидами). Дуже показовим є порівняння висловлювань Бешта і строгих визначень пієтистів, яке наводить С.Дубнов [43, С.5,12,13]. Більше того, небезпідставно цей класик хасидіани називає Бешта «засновником єврейського пієтизму»[45, С.6]. У чому полягає сутність цього віровчення, яке дослідники називають першопочатковим хасидизмом? Спробуємо в подальшому викладі з'ясувати основоположні принципи бештіанства, акцентуючи переважно на особливостях раннього хасидизму.

В основі віровчення Бешта – щире захоплення простим, неосвіченим євреєм, цим аль-гаарцем (з «народу землі»), і пов'язані з цим захопленням любов та піклування про нього. Показовою щодо цього є заява Бешта: «…Бог уклав у землю силу породжувати важливі рослини і плоди, необхідні для живлення всіх його творінь. У землі приховуються також такі скарби, як

золото, срібло, коштовні камені і корисні копалини. Простий єврей подібний до землі. Він переповнений найпрекрасніших і найкоштовніших людських якостей, навіть найпересічніший з народу. Як говорили наші мудреці: «І найнедостойніший з вас переповнений чеснотами, як гранат наповнений зернами»[160, С.253].

Бешта приваблює щира простота пересічного єврея, його внутрішній світ, його почуття, його можливості служити Богу навіть своїми щоденними справами. При цьому він був певен у тому, що саме простолюдинам властива справжня богобоязливість, справжня віра в Господа. До цього джерелом віри, в уявленні Бешта, проголошувалися почуття, емоційність, внутрішня піднесеність – ті якості людини, які більшою мірою личать саме простолюдинам, а не вченим. Отже, за Бештом, насправді релігійною людиною є аль-гаарець, але не талмудист, вчений з його інтелектуалізмом.

Баал-Шем-Тов надто критично налаштований був до представників книжної вченості. З надмірною категоричністю він повчав: «Є також люди, які за під'юдженням лукавого самі себе вважають і іншим здаються праведниками на тій підставі, що вони постійно вивчають закон, постяться і моляться. Насправді ж всі їх труди є даремними, бо бракує їм палкої прив'язаності до Бога, повної віри можливості постійного спілкування з Богом» [43, С.5]. Презирливість і зневага, що доходили до певної долі сарказму, звучать і в такому висловленні Бешта: «Коли-небудь їх [рабинів] розведеться стільки, що Месії нікуди буде стати»[18, С.26].

У чому ж полягала причина несприйняття Бештом книжності, а, значить, і вивчення закону? Опоненти хасидів постійно закидали їм, що їх засновник був неуком, нездарою, нездатним до засвоєння талмудичної науки. Навіть дослідники відзначали відсутність у Бешта тяги до талмудичної книжності. Зокрема, на думку Г.Шолема, «його [хасидизму] засновник не був обтяжений вантажем вищої рабиністичної вченості»[152, С.165]. Проте це й не дивно, оскільки Бешт, судячи з різноманітних джерел, мало розумівся в талмудичних тонкощах. Хоча він допускав користь навчання, точніше

вивчення Тори, але лише як засобу для збудження релігійного почуття і не більше того. Словами Бешта: «Під час навчання перебувати потрібно у запальному настрої і читати вголос, гучно, з усієї сили, потрібно злитися воєдино з предметом, що вивчається, зі священними знаками, буквами, словами і возноситися з ними з долу до витоку розуму і пізнання»[43, С.6]. Для Бешта не є обов'язковим розуміння священних текстів, головне, щоб людина читала їх в стані екзальтованості й любові до Господа. У цьому криється надто скептичне ставлення основоположника хасидизму до можливостей учености, закону. В уявленні Бешта, віра в знання законів і культивування вчення є хибними і шкідливими для єврея, оскільки вони не збуджують релігійного почуття.

Вищим проявом релігійного почуття проголошується у нього проста і сердечна молитва. Причому, молитва завжди повинна возноситися до Господа людиною, яка перебуває в стані захопленості, запальності, екзальтованості. За переказом, переповіданим С. Дубновим, «як тільки він [Бешт] починав молитися, у нього з'являвся запальний настрій, який часто доходив до крайнього екстазу. Він молився, хитаючись усім корпусом і моментами сильно здригаючись; ...здригання, які викликалися вочевидь сильним нервовим збудженням, продовжувалися інколи доволі довго і бували настільки інтенсивними, що все, що перебувало під час молитви – посуд, вода, меблі – тремтіло, коливаючись, і видавало стук. При сильному збудженні він інколи голосно зойкав в молитві, інколи ж, навпаки, стояв непорушно як статуя, очі, зосереджено спрямовані на один пункт, ніби кам'яніли в своїх орбітах і лише надзвичайний блиск їх свідчив про те, що той, хто воздає молитву, ще живий ...»[41, С.98].

Далі, за Бештом, людина, перебуваючи в молитовному стані, ніби покидає реалії цього світу, останній для неї перестає існувати. Як сказано в «Заповіті Шем-Това»: «Під час молитви людина повинна ніби звільнитися від своєї матеріальної оболонки і втратити своє самовідчуття, тобто дійти до такої стадії, на якій не розрізняєш вже, перебуваєш на землі чи вже ні»[43, С.7].

Однак, щоб досягти подібного стану, необхідно уникати всіх сторонніх думок, настроїв, особливо тих, що стосуються цього світу. Пересічним віруючим не завжди це вдається. Тому, за порадою Бешта, необхідно постійно розворушувати себе, інколи навіть силоміць відкидати від себе всі зайві помисли і почуття. У цьому відношенні дієвими засобами розворушення людини є, в його уявленні, стрімкі тілесні рухи, вигукування, хитання зі сторони в сторону, здригання, белькотіння тощо. Згідно з настановами «Заповіту …», «той, хто молиться, здійснюючи подібні рухи, відганяє від себе хвилі нечистої стихії і земної суєти, які заважають зосереджуватися на молитві …»[43, С.8].

Отже, головне для Бешта, щоб молитва була екзальтованою, виголошеною в стані афекту. Молитва повинна виконуватися на хвилях екстазу – ось одне з основоположень раннього хасидизму. Слід звернути особливу увагу, що подібного найвищого стану афектності може досягти будь-яка пересічна людина, оскільки релігійне почуття в змозі виплекати в собі всі віруючі. Молитва є доступною всім євреям. Значить, її дієва сила не залежить від розумових здібностей того, хто молиться. Головне, щоб молитва уподібнювалася екстазу, який з'являється на грані афектності.

Молитва, здійснювана в подібному стані, є найвищим виявом єднання людини з Господом. Тобто, молитовна практика виявляється у Бешта визначальною в його тлумаченні принципу דבקות (єднання людини з Богом). У «Заповіті...» привертає до себе увагу, здавалося б, дивне визначення: «Молитва – це свого роду парування з Божеством»[43, С.7]. Однак подібне розуміння молитви виразно підкреслює внутрішній, інтимний характер зв'язку людини з Господом.

Проте для Бешта молитва не є винятковим засобом сполучення людини з Богом. Серед інших засобів дієвим проголошується «молитва у малому вигляді» – так Бешт називав зосередженість людини на думці про Бога. До цього постійна її зосередженість на Богові може здійснюватися навіть під час розмови на житейські теми, головне – у слова вкладати думку про Божество.

У зв'язку з цим Бешт дає пораду: «З кожним словом і зворотом мови, що злітають з уст твоїх, май на увазі досягнення єднання. Кожна без винятку буква містить в собі світи і душі, і прагнення до Бога; сходячи одна за одною, вони сполучаються між собою і зв'язуються воєдино, і прикріпляються одна до одної, утворюючи слово. Отже, вони справді пов'язані з Божественною сутністю, і тому душа твоя вміщена в них»[10, С.67]. У цій вищенаведеній настанові полягає зміст принципу דבקות в тлумаченні Бешта. Тобто, в основі цього принципу — початкова зосередженість думки, помислів і почуттів на Богові і подальше зведення до Нього всіх життєвих явищ шляхом ігнорування їх матеріальності. Бешт був переконаний в тому, що за умови зосередженості людини на Богові, цей об'єкт її думки завжди присутній в її свідомості. Таким чином здійснюється ототожнення людини і Господа.

Однак наскільки можна говорити в такому випадку про міру взаємозближення людини і Бога? Щодо цього Бешт висловлювався: «Інколи здається, що Бог є дуже віддаленим від людини, – чому? Обов'язок батька – навчити сина ходити. Для цього він віддаляється без попередження, хоча й ризикує, що дитина спіткнеться і впаде»[18, С.72]. Тобто Бешт наполягав на належному дистанціюванні Бога від людини і людини від Бога. Актуалізація єднання є можливою, але лише у стані екзальтованості, запальності, екстазу під час молитви чи в акті безпосередньої зосередженості на Богові. І саме в подібних виявах ніби руйнуються межі між природним і неприродним. Згідно з переказами, між землею і небом немовби протягнуті невидимі струни, і кожен удар по струнах знизу викликає відповідне коливання зверху ... Отже, між світом Господа і земним світом існує взаємозв'язок, подібний до зв'язку між джерелом світла і його випроміненням. І, як наслідок, – не лише Бог впливає на цей світ; дії, помисли людини теж можуть впливати на особистість Бога.

Принцип דבקות, у баченні Бешта, невід'ємно пов'язаний з проголошеною ним ідеєю скрізьприсутності Бога, тобто, перебування Господа у всьому й навіть у тваринах і речах. Так, у «Заповіті...» сказано: «Людина

повинна постійно думати про те, що Бог скрізь і завжди з нею, що він є немов би витонченою матерією, розлитою усюди, і що Він — володар усього, що здійснюється у світі. Хай людина знає, що коли вона вдивляється в лик Господа, у речах перебуваючого, і, маючи це в помислах, людина постійно, навіть у дрібницях, може служити Богу»[42, С.15]. Однак, чи відчуває людина постійну присутність Господа у всьому? Дуже показовою в цьому відношенні є одна притча, стисло переповідана Е.Візелем. «Уявіть собі палац з незліченною кількістю дверей, — говорив Баал-Шем-Тов своїм учням. Перед цими дверима кожен відвідувач знаходить скарб. Задовольнившись, він не відчуває потреби продовжувати пошуки. А в цей час за дверима в кінці галереї цар очікує тих своїх підданих, які думають про нього більше, ніж про скарби»[18, С.36]. Тобто, не всі віруючі відчувають присутність Божу.

З'ясуємо при цьому витоки подібних розмірковувань Бешта. У «Заповіті...» і у «Вінці доброго імені» він неодноразово посилається, з одного боку, на біблійний вираз: «Уся земля наповнена слави Божої» (Ісайя 6:3), з іншого, на вираз, який часто трапляється у кабалістичних творах: «Немає місця, вільного від присутності Божої». Перший з цих виразів Бешт тлумачив буквально, тобто, все в цьому світі є божественним, все є ніби частинками, іскрами Господа. Так, у «Заповіті...» сказано: «У всьому, що є в світі, містяться божественні іскри, навіть у деревах і каменях, у всіх справах, здійснюваних людьми, навіть у гріхах людських є іскри Божі, тільки іскри тліючі, тьмяні, які, проте, можуть знову спалахнути і вознестися у височінь через покаяння»[43, С.9].

Розуміння Бештом кабалістичного виразу є підтвердженням цілковитої наповненості всіх речей, думок і помислів Богом. Тобто, Бог перебуває усюди. Він проголошується іманентним принципом всіх речей, явищ і процесів цього світу. Все, що ми бачимо, є суцільним маревом, крім Бога нічого немає, всі видимі реалії – лише один з його проявів. Як наслідок, цілком ймовірно, що Бешт відстоював у своєму вченні запозичену з луріанської кабали ідею צימצום, тобто самообмеження Божества, як умови народження і розвитку світу.

Наявність божественних, священних іскор, які є елементарними клітинками усіх речей, подій і навіть людських думок зводять нанівець уявлення про абсолютність зла в цьому світі. За Бештом: «Немає безумного зла, бо є також добро, лише воно — нижчий ступінь досконалого добра ... Добро і зло (тобто, різні ступені добра) — полягають не в Богові, а в людських вчинках»[42, С.19]. Звідси й рецидиви своєрідного оптимізму, властивого вченню Бешта. На цій рисі бештіанства особливо наголошували такі дослідники, як С.Дубнов, З.Крупицький і С.Городецький. У своїх висловлюваннях, розкиданих у «Заповіті…», основоположник хасидизму рішуче виступає проти аскези, проти хибної думки, згідно з якою Богу угодними є пости, плач і смуток. Зокрема, в «Заповіті…» сказано: «Одне велике правило потрібно завжди мати на увазі у справі служіння Богу, а саме — запобігати, наскільки це можливо, смутку. Плач — справа недобра, бо людина повинна служити Господу в радості і лише ті сльози виправдані, які з'являються від надлишку захоплення, екстазу»[42, С.19-20].

Отже, з іменем Бешта утверджується в іудейській традиції певна новація, – служіння Богу в стані радості, бадьорості, у доброму гуморі тощо. Аргументом тому є численні настанови Бешта своїм учням, суть яких зводиться до того, що хасид повинен бути завжди веселим, життєрадісним, завжди усміхненим, не впадати у відчай, уникати смутку і понурого настрою. Тобто, у веселощах відкривається Бог, але не у смутку. І, як наслідок, на підставі настанов Бешта, як можна не радіти і не веселитися, коли будь-яка клітинка цього світу наповнена божественним світлом, коли в цьому світі спостерігається прекрасна гармонія всіх життєдайних форм, упорядкованість тощо. Тому Баал-Шем-Тов в своїх повчаннях вимагав від євреїв постійно вичавлювати з себе смуток, оскільки радість веде до Господа, веде до звільнення. За свідченням переказів, перед смертю, побачивши сльози на очах своїх учнів, Бешт сказав: «Навіщо ви плачете? Адже я виходжу в одні двері лише для того, щоб увійти в інші. Радійте цьому ...»[18, С.142].

У вченні Бешта з'являється й трактування ідеї звільнення, позбавленої

месіанського елементу. Її суть: звільненню сприяє будь-яка зустріч двох євреїв, які в радості сприйматимуть один одного, які щиро поважатимуть один одного, ось тоді, можливо, все творіння набуде того смислу, який нададуть йому у випадковій зустрічі підготовлені до цього особи. Чи не з цієї, сумбурно виголошеної Бештом інтенції, започатковується знамените вчення Бубера про зустріч людини і Бога, точніше, вчення про те, що людина завжди готова до зустрічі з «вічним Ти» і, вступаючи з ним в діалог, перетворюється у справжню особистість? Звернемо увагу на суто особистісний характер тлумачення Бештом ідеї звільнення, порятунку. Тому й не дивно, що для основоположника хасидизму кожен добродій був потенційним Баал-Шемом. Та й людина, згідно з його настановами, є лише ланкою в інтервалі між Адамом і Месією. Звісно, що в світлі вищезазначеного Бешт не сприймав ніяких проявів аскетизму.

Зрештою, ще про одну неоднозначно трактовану дослідниками особливість вчення Бешта, пов'язану з його розумінням ролі праведника (цадика). Автор статті про Бешта, поданої в «Короткій єврейській енциклопедії», вважає, що «центральним моментом вчення Ізраїля бен Еліезера є особистість цадика ... як наставника і духовного вождя народу» [99, С.918]. Чи справді Бешт приділяв основну увагу саме вченню про цадика? Для відповіді на це питання проаналізуємо ті висловлювання Бешта, в яких безпосередньо йдеться про праведника. На його думку, до праведників слід відносити таких хасидів, які внаслідок постійної зосередженості на Богові досягають можливості безпосереднього спілкування з Ним. Основними засобами для досягнення подібної можливості є пристрасна, екзальтована молитва і богоугодні вчинки. Лише у подібній функціональній актуалізації цадик може бути посередником між Богом і людьми. Звідси, за словами Бешта: «Праведник, який мешкає серед нечестивих і грішників, спасає їх своїми великими заслугами»[43, С.10]. Кожен жест, кожне слово, вимовлене праведником, повинне сприйматися як одкровення. До речі, саме з часів Бешта починає практикуватися поширений серед хасидів звичай приїжджати

до вчителя (цадика) хоча б раз на рік. Цадик, в свою чергу, зустрічаючись з учнями, влаштовував спільні трапези, під час яких проводилися співбесіди, де проголошувалися істини. Тому Бешт закликав у своїх настановах виявляти благоговіння щодо праведника. Більше того, хасид не повинен сумніватися в ньому, в його моральних якостях, у висловлених ним думках і здійснених вчинках. В «Уславленні Бешта» сказано: «Будь-який, хто займається похвальбою цадиків, прославленням їх діянь, здійснює таку ж величну справу, як і той, хто займається справами небесної колісниці» (кабалістичне позначення вищих небесних таємниць)»[43, С. 11].

Отже, Бешт вбачав у праведнику своєрідного посередника між Богом і людьми за умови досягнення ним адекватного виповнення דבקות (єднання з Господом). Тобто, роль цадика виявляється фактично у функції допомоги пересічним хасидам у спокутуванні їх гріхів та, ймовірно, що у справі більш поглибленого відчування зв'язку з Господом. Оскільки, на його думку, саме праведники через їх високі моральні й релігійні заслуги можуть набувати здатності ясновидства, пророцтва і чудодійства.

Отже, ранній хасидизм (в редакції Бешта) включає до себе такі положення:

- почуття, емоційність, а не розум є джерелом справжньої релігійності;
- найвищим виявом релігійного почуття є екзальтована і проста молитва, яку можуть возносити всі без винятку благочестиві;
- єднання людини з Богом (דבקות) здійснюється переважно через молитву і постійну зосередженість хасида на думці про Господа;
- єднання людини з Богом і служіння йому здійснюються в стані радості, плач, смуток, аскеза не личать хасиду;
- Бог усюди посіяний, є присутнім у речах, явищах і процесах цього світу. Він перебуває скрізь у вигляді священних іскор. Тобто, в ранньому хасидизмі утверджується ідея іманентності Бога світу;
- між світом Господа і світом людей існує взаємозв'язок, який, втім,

не набуває рис цілковитої ідентичності;

– суто особистісне бачення Бештом ідеї звільнення, порятунку приводить до наслідку, згідно з яким кожна людина є потенційним Баал-Шемом;
– роль праведника (цадика) полягає у виконанні ним місії посередництва між Богом і людьми. Праведником може стати та благочестива людина, яка заслуговує це право своєю надмірно екзальтованою молитвою і богоугодними вчинками.

Чи є вчення Бешта новим словом іудейської традиції? Іншими словами, наскільки воно видається оригінальним? Щодо цього доволі показовим є висловлення-зізнання самого Бешта: «Усе, що я сам вніс нового в галузі релігії, чи запозичив щось від інших — все це зберігається глибоко в моєму серці і відомим є лише одному Богу; все-таки те, що я проповідував людям, складає мізерний залишок, який мимовільно вилився з посудини, наповненої через край»[42, С.4]. Звідси, Бешт був лише віровчителем, проповідником іудейської традиційності, яка по-новому зазвучала в сприятливих для цього історичних умовах. Він лише передавав простолюдинам у спрощеній формі виразні кабалістичні мотиви. Звідси й заслуга Бешта в розвитку хасидського руху — у передачі істин містичного вчення у формі, придатній для сприйняття широкими єврейськими масами. І в цьому відношенні бештіанський хасидизм виявляється значним спрощенням кабалістичних ідей, досить вдало перенесених на сприятливий ґрунт, підготовлений скрутним соціальним становищем євреїв Подолії і Галичини, містичним бродінням серед них і марновірством. Тому ранній хасидизм за своїм змістом цілком вкладається у лаконічне визначення: «щира простота і екзальтованість Бешта у всьому».

РОЗДІЛ 4
ІСТОРІЯ УТВЕРДЖЕННЯ ХАСИДИЗМУ: АНАЛІЗ ЙОГО КОНЦЕПТУАЛЬНИХ ФОРМ

4.1. Практичний цадикізм Елімелеха Лізенського і його послідовників.

Елімелех Лізенський (1716 – 1786), один з найпомітніших учнів і послідовників Дов Бера з Межерича, є засновником школи польсько-галичанських цадиків. Ця школа була доволі впливовою упродовж 70 – 90-х років XVIII століття на територіях, що відійшли, згідно з розподілом Польщі у 1772 році, до Австрії. Насамперед слід визнати надзвичайний вклад Елімелеха в історію хасидського руху. Не буде перебільшенням сказати, що обґрунтування як теорії, так і практики цадикізму пов'язується з іменем цього проповідника.

Пропаганду ідей хасидського вчення Елімелех Лізенський розпочинає як емісар Дов-Бера після смерті свого наставника в 1772 році. Його проповідницька діяльність проходила в містечках Галичини — Лізенську (Лежайську) і деякий час в Ярославлі. Легенди розповідають про володіння Елімелехом практикою мисленого і почуттєвого навіювання на психіку простолюдинів і його надзвичайну екзальтованість. Як переповідає С. Дубнов: «Запальність його молитви доходила до нестями: коли він молився, все тіло його здригалося ніби в лихоманці, коліна стукали одне об одне, жили натягувалися, обличчя набувало якогось особливого дивного виразу» [65, С.31-32]. Крім того, Елімелех був доволі вправним проповідником і вчителем, на формування поглядів якого багато в чому вплинули ідеї його наставника Дов-Бера. Після смерті лізенського проповідника (1786 рік) слава про нього поширилася по всій галичанській землі, й він був навіть причислений до лику святих хасидського руху.

Погляди Елімелеха Лізенського проаналізуємо на підставі

ознайомлення з основними ідеями його праці «Ноам Елімелех» (Солодкість Елімелеха), яка побачила світ у 1788 році у Львові. На думку С. Дубнова: «Це знаменна книга, що складає епоху в історії хасидської літератури. Це — перший повний і визначений кодекс цадикізму, перший твір, в якому культ цадиків, що мав лише теоретичні підстави в працях попередників Елімелеха, отримує плоть і кров, проголошується головним догматом хасидизму і стає чимось практичним, політичним»[65, С.34].

Визначальним у цій праці Елімелеха, що є звичною формою тлумачення Тори, можна вважати утвердження виняткової ролі й неперевершеного значення цадиків. Роль цадика, за його словами, полягає в тому, що вони [цадики] «... своїми молитвами, своїм заступництвом перед Богом за весь народ — знову відкривають джерела благ і подають останнім правильний, животворний напрямок, спрямовуючи їх до всіх людей відповідно з потребами кожного. Нагальні людські потреби полягають у житті, споживанні і продовженні роду — і все це дається світу внаслідок заслуг цадиків»[65, С.35]. Відповідно, щоб користуватися цими благами, потрібно, на думку Елімелеха, «щоб маса завжди була близькою до цадика, подібно тому, як останній близьким є до Бога, щоб вона повідомляла йому про свої потреби і нестатки, а головне, щоб вона безумовно вірила в цадика, без цього заступництво останнього не принесе жодної користі»[65, С.35].

Звернемо увагу на декларовану лізенським учителем вимогу безумовної віри в цадика. Людина при цьому не повинна навіть сумніватися в чомусь щодо моральних якостей та вчинків цадика. Вона повинна благоговіти перед ним і захоплюватися ним. Неприпустимим є кривдження цадика словами чи діями, бо, «ображаючи цадика, вони [люди] в його особі ображають самого Бога»[65, С.39].

Чим цадик повинен керуватися в своїй діяльності? Чи повинен він робити ставку на вченість? Відповідь Елімелеха: «Цадик не повинен неодмінно бути занадто вченим і багатознаючим книжником, бо надмірне знання, зазвичай, породжує гординю»[65, С.36]. До речі, гординя в Лізенську

була чи не найголовнішим пороком, який потрібно було хасиду постійно в собі викорінювати. Елімелех повчав своїх учнів: «Немає нічого гіршого, ніж гординя, ... вона підбурює людину узурпувати місце Творця ...»[18, С.120].

За його словами: «цадик повинен мати особистісні заслуги, з яких головними є прив'язаність до Бога і постійне мислене з Ним спілкування, яке може виявлятися і у дрібницях»[65, С.36]. Винятковою прерогативою цадиків проголошується Елімелехом сповнення ними ідеалуדבקות (приліплення людини до Бога). Причому, саме цадик, "досягаючи такої духовної досконалості, при якій «спілкування» переходить в злиття душі з Божеством, він [цадик] стає немов би складовою Божества й тому наділений незвичайною могутністю і чудотворною силою»[65, С.36]. Як наслідок, на підставі уподібнення статуса цадика божественному Елімелех наполягає на кардинальному висновку, згідно з яким, за його словами, «він [цадик] самостійно розпоряджається нерідко мимохіть й навіть супроти волі Божества, бо цадик у змозі відмінити божественні розпорядження, які схиляють людей до шкоди і в цьому відношенні цадик вище ангелів, які зобов'язані лише беззастережно виконувати доручення Бога»[65, С.36]. Варто додати до цього, що в деяких формулюваннях, в яких акцентується на надзвичайній значущості цадика, Елімелех забувається, переступаючи межі дозволеного. Доволі неоднозначним, як для правовірного єврея, можна сприймати таке його висловлювання: «Бог слухається цадика, як раб – пана»[65, С.36]. Звідси й буквальне розуміння Елімелехом відомого талмудичного висловлювання: «Праведник наказує, а Господь здійснює».

Отже, Елімелех підносить цадика на небачену в єврейській літературній традиції висоту. У його уявленні цадик постає якоюсь надлюдиною, що перебуває по той бік цінностей єврейського суспільства й навіть по той бік природного плину речей. Цей праведник здатен навіть створити надприродне, оскільки, «живучи в Бозі, цадик ніби тримає в руках причини явищ й, відповідно, може надати явищам будь-якого напряму» [65, С.38].

З іншого боку, вимога безумовної віри в цадика приводить до певної зміни в розумінні відповідальності останнього. Справа в тому, що віра з боку простого хасида зобов'язує цадика нести відповідальність за всі ті прохання, з якими звертаються до нього євреї. У цьому зв'язку доволі показовим є зізнання Елімелеха: «Скільки людей з'являється до мене з проханнями! Один молить про здоров'я, другий про хліб, третій про краще життя. Чому вони приходять до мене? Тому що, воістину, я несу відповідальність за їх хвороби, за їх голод і за їх нещастя»[18, С.118]. Причина чудесних зцілень, здійснюваних цадиками, на думку лізенського проповідника, полягає в тому, що «праведник пов'язаний з Богом, тобто з джерелом життя, що означає: він може додати життя і хворому. Він може навіть врятувати від смерті і переінакшити вирок неба»[65, С.38]. У цьому відношенні доволі показовим є і зізнання Елімелеха: «Якщо б мені дали побути одному, якщо б мене залишили в спокої на два роки, я тоді зміг би викликати Месію»[18, С.117].

Звернемо увагу також ще на одну суттєву рису вчення Елімелеха. Він доводить до крайнощів, до абсурду утвердження безпомилковості цадика. Показовою є його трактування теорії «падіння цадика». Елімелех цілком допускає таку ситуацію, коли «цадик в змозі зумисно здійснити якийсь гріх з тією лише метою, щоб пов'язати свою думку з душею людини, що скоїла такий же гріх, і щоб своїм подальшим покаянням у вчиненому гріху очистити від нього і того грішника, і підняти його з собою»[65, С.39].

Отже, згідно з поглядами Елімелеха, хасиди – ці істинно благочестиві люди, повинні беззастережно вірити в цадика; вірити в те, що все їх життя, їх доля і добробут залежать від волі цадика. Звідси, якщо все в цьому гріховному світі залежить від волі цадика, – в такому випадку логічно випливає необхідність постійно заслуговувати у праведника шану, повагу. Подібної поваги простолюдини можуть добитись у цадиків лише шляхом принесення їм подаянь і дарів. За словами Елімелеха, «через пожертвування праведнику людина зв'язується з ним міцно і нерозривно, й тоді вона не лише буде застрахована від ще більших гріхів, але й освячується вона через цадика…

Цілковите покаяння у вчиненому гріху досягається через пожертвування праведнику»[65, С.40].

Тоді виходить, що для задоволення потреб простолюдинів, для позбавлення їх від гріховних вчинків і забезпечення їх добробутом необхідно безупинно надавати цадикам матеріальні приношення. Або, словами самого рабина Лізенського: «На все потрібні гроші, які повинні надаватися цадику в достатній кількості»[65, С.40].

В своїй книзі Елімелех Лізенський акцентує увагу лише на одному пункті віровчення хасидів – на вірі в цадика. Він доволі скрупульозно й певною мірою логічно обґрунтовано показує велич цадика, його божественний статус, його виняткову роль серед простолюдинів та його значення для життя. Безумовно, виконання цадиками своїх функцій і обов'язків потребує значних моральних і матеріальних видатків, які щедро повинні надаватися їм істинно благочестивими євреями. Дифірамби на честь цадиків плавно переходять у Елімелеха Лізенського в апофеоз.

Отже, визначальним принципом учення Елімелеха слід визнати «емунат цадикім». Саме теоретичне й особливо практичне утвердження цієї віри в цадиків стає тим надбанням, завдяки якому Елімелех увійшов в історію хасидського руху. З його легкої руки практицизм стає чи не найважливішим чинником у справі утвердження і поширення культу цадиків в Польщі й Галичині, а згодом і по всій території України.

Серед послідовників Елімелеха насамперед слід назвати його запопадливого учня Якова-Іцхака Гурвіца (1745 – 1815), цадика з містечка Ланцхут (Галичина). З часом Яків-Іцхак своєю діяльністю навіть затьмарив свого вчителя, викликавши в Елімелеха відчуття заздрощів. Хтозна, чи не з тиску лізенського рабина Яків-Іцхак змушений був покинути Ланцхут і переїхати до Любліна, де згодом став відомим у хасидському світі під йменнями «Святий ясновидець» і «Люблінський ребе». В хасидських переказах Яків-Іцхак фігурує часто як ясновидець, «серцезнавець».

Звертаючись до виявлення його доробку в хасидській традиції,

зазначимо насамперед неоднозначність у сприйнятті постаті Якова-Іцхака як цадика. Він якось не вписується у звичний для нас образ хасида, що сприймає витівки долі з радістю. Люблінський ребе постійно був похмурим, зажуреним. Однак, за його словами: «Дивно. Приходячи до мене здалеку, люди сповнені смутку, повертаючись додому – стають веселими і впевненими у собі. А я ... я залишаюсь похмурим. Мій вогонь не світить»[18, С.128].

У своєму вченні про цадика Яків-Іцхак більшу увагу приділяє його відповідальності не стільки перед людьми, скільки перед самим собою. Згідно з поглядами люблінського ребе, цадик повинен щоминтєво підтверджувати свій гордовитий статус праведника, повинен постійно прагнути стати і ставати праведником. Його словами: «Якщо скажуть тобі великі мужі Ізраїля, що ти праведник, не вір. Навіть якщо з'явиться тобі Еліяху, згадуваний до добра, і ангел небесний і скажуть тобі, що ти праведник, не вір. І навіть якщо Сам Нескінченний, хай буде Благословенний Він і Ім'я Його, скажуть тобі, що ти праведник, май на увазі, що це відноситься лише до конкретного моменту, але не до наступного»[140, С.120]. При цьому цадик, постійно і безупинно прагнучи святості, не повинен навіть усвідомлювати те, що він є святим. Звідси і улюблений парафраз Якова-Іцхака: «Будь-хто, хто починає відчувати, що він нібито стає святим, перестає тоді бути ним ...» [140, С.119].

Що ж до постійних матеріальних приношень, так званих «грошей викупу», які надають цадикам, то, на думку люблінського ребе, не слід цьому дивуватися, слід сприймати подібні винагороди як належне за "труди праведника".

Звернемо увагу ще на одну особливість проповідуваного Яковом-Іцхаком вчення. Йдеться про те, що вимоги постійного і безупинного наближення до ідеалу переносилися ним і на особистість Бога. Іншими словами, в процесі набування святості Господь нічим не відрізняється від цадика, й тому Благословенний теж потребує щоминтєвого удосконалення. Подібне блюзнірство, на думку правовірного єврея, не могло не вплинути на долю люблінського ребе. Тому й не дивно, що, за переказами, його спіткала

загадкова смерть. Розмірковуючи в самотності під час святкування іншими Сімхат-Тори, ясновидець випав з вікна, і це падіння приписали в той час небесним прокльонам.

З-поміж інших послідовників Елімелеха відзначимо відомого в хасидському середовищі талмудиста і цадика Ізраїля з Козениць (чи з Кожниць), – польського містечка. Сучасники Ізраїля захоплювалися його глибокими знаннями талмудичних текстів і кабалістики.

Як ніхто інший, він відповідав тому типу цадика, який був виведений в книзі його лізенського вчителя. Крім того, Ізраїль був наділений надзвичайним проповідницьким даром, звідси й прізвисько, що утрималося за ним у хасидських легендах, – Маггід з Кожниць. Додамо до характеристики постаті Ізраїля також і здійснювані ним сеанси чудодійства і передбачень. Згідно з переказами, саме Маггід з Кожниць напророкував Адаму Чарторийському і Йосифу Понятовському швидку загибель Наполеона.

Його перу належить доволі помітний в хасидській літературі твір «Служіння Ізраїля». Зміст цього твору складають суботні проповіді, виголошені Маггідом з Кожниць. На думку С. Дубнова, цей твір «є нібито другим томом славнозвісної «Солодкості Елімелеха»[81, С.75]. В книзі «Служіння Ізраїля» можна знайти все ті ж знайомі теми: утвердження цадикізму з його культом, теорію падіння цадика, показ стосунків між праведником і юрбою. Звернемо увагу на особливості трактування Маггідом з Кожниць взаємин цадика і простолюдинів. За його словами: «Праведник одухотворює юрбу своїм божественним вогнем, але юрба нерідко принижує цадика до свого рівня, «засмічує його дух» земною суєтою й навіть тимчасово деморалізує його ...»[81, С.75]. Подібна деморалізація, на думку Ізраїля Козеницького, не може завадити цадикові виконувати свої обов’язки й тим більше – зашкодити йому. Звідси й своєрідне тлумачення Маггідом з Кожниць теорії тимчасового падіння праведника. На його думку: «Цадик для того лише падає, щоб в подальшому піднятися ще вище і підняти з собою всіх, хто жадав... Більше того: він у змозі найгидкіші пристрасті провести крізь горнило

духа і очистити їх ...»[81, С.75].

Засобами таких можливостей цадика Маггід з Кожниць визнає поглиблене внутрішнє споглядання і екзальтовану молитву. При цьому в його розгляді призначення цадика доволі помітним є ухил на такі функції, як цілительство і передбачення.

Що ж залишається пересічній людині? На погляд Маггіда з Кожниць, віруючий повинен цілковито сподіватися на своїх «небесних заступників» і постійно працювати над викоріненням своїх власних гріховних якостей. На його думку: «Кожна людина повинна звільняти себе з Єгипту щоденно» [140, С.118]. Однак, вимагаючи постійного морального удосконалення від пересічних євреїв, Ізраїль Козеницький, по суті, потурав моральному занепаду праведників, пояснюючи їх непоказні вчинки і вади міркуваннями необхідності подібних речей через небесну зумовленість.

Більшість послідовників Елімелеха Лізенського намагалися завзято втілити в життя теорію цадикізму, виголошену їх учителем.

Багато дослідників відзначають властивий так званому лізенському хасидизму всезростаючий ухил у бік надмірного практицизму.

Тому не дивно, що саме в середовищі послідовників Елімелеха з’являються цадики з їх диктаторськими замашками і культивуванням сепаратизму та навіть однобічним розумінням моральності.

4.2. Хасидизм Леві-Іцхака з Бердичева.

З іменем уславленого ребе Леві-Іцхака (1739 – 1809) пов'язується становлення і завершення особливого етапу в розвитку хасидського руху, етапу, що отримав назву в дослідницькій літературі бердичівського. У цьому полягає й унікальність постаті Леві-Іцхака, проповідницька діяльність якого започаткувала і замкнула на собі чергову трансформацію хасидського віровчення.

Багато в чому унікальність так званого бердичівського хасидизму уможливилася обставинами життєдіяльності колишнього рабина в місті Пінську, який в подальшому зазнав численних поневірянь і переслідувань за прихильність вченню благочестивих. Хасидом Леві-Іцхак стає ще в 60-х роках після відвідин Межерича і аудієнцій з Дов Бером. Розпочинає свою проповідницьку діяльність за несприятливих умов у талмудичній на той час Литві в період розколу єврейського світу. За своє надто запальне дотримування вчення Бешта Леві-Іцхак змушений був залишити посаду рабина в Пінську, а згодом і в Желехові (Седлецька губернія). У 1870 році він втягнувся в публічний диспут з авторитетним на той час брестським окружним рабином Авраамом Каценеленбогеном, ревним противником хасидів. За свідченнями, почерпнутими з деяких документів (зокрема, листів Каценеленбогена і прокламацій)[67, С.49-51], цей диспут, який відбувся у Варшаві, завершився невтішно для Леві-Іцхака, який не зумів обґрунтовано відповідати на всі закиди брестського рабина. Утім, в очах хасидів він не був переможеним, навпаки, – після диспуту стає надзвичайно популярним, особливо на теренах Волині. У кінці 80-х років Леві-Іцхак остаточно оселяється в Бердичеві – тодішній єврейській столиці Волині, де стає на чолі численних місцевих хасидів, яким імпонували екзальтованість, добросердечність, весела вдача і комунікабельність новоявленого цадика.

Особливості так званого бердичівського хасидизму виразно окреслюються на підставі ознайомлення з працею Леві-Іцхака לבי קדושה

(кедуша леві) (Святість Леві), опублікованою 1798 року. Цю книгу, за визнанням С.Дубнова, «можна вважати однією з найкращих книг хасидської літератури»[67, С.60]. Поданий у вигляді проповідей виклад хасидських істин Леві-Іцхаком принципово мало чим відрізняється від вчення Бешта і Бера Межеричера. Однак з огляду на запальність і екзальтованість особи бердичівського цадика з'являється певний колорит у розумінні ним важливих принципів хасидського віровчення.

Насамперед, Леві-Іцхак у своїх проповідях проголошує ідею скрізьприсутності Бога. При цьому зазначимо загалом більш спрощене відтворення бердичівським учителем бештіанського бачення принципу іманентизму. За його словами: «Нескінченний містить в собі всі світи і всі ступені творіння. Немає такої речі на землі, будь то людина, тварина чи неживий предмет, яка могла б сказати про себе: «я», бо «я» в ній – це Бог, а не вона. Уся її життєвість і властивості — це частка Божества в ній»[140, С.92]. У світлі поглядів Леві-Іцхака слід зважати на постійну, саме процесуальну присутність Бога в речах і явищах цього світу. За його словами: «Кожну миттєвість Бог творить. Він безперервно відновлює природу у будь-яку миттєвість Він вливає сили в свої творіння, у всі світи»[140, С.93]. Отже, в уявленні Леві-Іцхака принцип іманентизму набуває більш спрощеного, більш доступного для сприйняття простолюдинами вигляду.

Щодо особливостей трактування Леві-Іцхаком ідеї דבקות (єднання людини з Богом), звернемося до тексту його праці. Бердичівський ребе наголошує: «Подібно тому, як Бог невпинно думає про нас, про наші потреби і наше благо, так і ми щомиттєво повинні думати про Нього. Чим ближче ми перебуваємо мислено до цього Джерела життя, світла і розуму, тим величніше і ясніше в нас життя духовне ...» І далі за текстом: «Для того, щоб жити завжди в Богові, необхідно постійно підтримувати в собі веселий і бадьорий настрій, бо в радості душа є більш відкритою і сприйнятливою до вищих натхнень» [67, С.60]. Тобто, розкриваючи особливості тлумачення бердичівським ребе ідеї דבקות зазначимо, по-перше, її духовну детермінацію,

яка багато в чому забезпечується радісною настроєністю людини. По-друге, які б справи не чинила людина і які б мирські бажання вона не втілювала у життя – всі ці вчинки і бажання необхідно погоджувати з Богом. Відтак досягається тоді відчуття в тілесних рухах і поривах духовної близькості з Творцем. Словами Леві-Іцхака: «Бажаючи поїсти, попити чи задовольнити будь-яке мирське бажання і зосереджуючи при цьому увагу на любові до Бога, ми возвеличуємо це плотське бажання і робимо його духовним. Тим самим ви вилучаєте на світ святу іскру, яка міститься усередині ваС. Немає шляху вище цього. Бо, де б ви не рухались і щоб ви не робили – чи то найзвичніше заняття, – ви служите Богу»[10, С.140].

Звернемо увагу ще раз: у всіх вчинках, думках і бажаннях благочестивого віруючого повинне приховуватися служіння Богові.

В світлі хасидського сприйняття подібне духовне єднання людини з Богом уможливлюється, насамперед, у молитовному пориві. Леві-Іцхак у зв'язку з цим подає надто емоційний опис внутрішнього змісту молитовної практики. На його думку: «Людина повинна молитися так, щоб в цей час життєва сила відокремилася від своєї тілесної оболонки і могла злитися з нескінченною силою життя»[7, С.56]. У подібному імпульсивному стані, словами Леві-Іцхака, «той, хто молиться, розпалюється всім серцем, він зазнає найвеличнішої насолоди, бо в такі моменти тілесність його немов би щезає і залишається лише його життєва сила, що складає частку Божества і близькою є тоді до свого Джерела»[140, С.94-95]. Звернемо увагу: Леві-Іцхак неодноразово в тексті своєї праці вживає поняття «життєва сила» в значенні складової Божества. Цілком ймовірно, що подібне поняття в тлумаченні бердичівського цадика є ідентичним терміну «іскра Божества» й зайвий раз є підкріпленням принципу скрізьприсутності Бога.

Леві-Іцхак постійно зазнавав у своєму житті вищеописаного молитовного екстазу. За свідченням хасидських переказів: «Молитва його була шумною, захоплюючою, нестямною; молячись, він немов би про щось жваво спілкувався з Богом. Від сильного збудження він під час молитви не міг

встояти на місці і метався зі сторони в сторону так, що той, хто залишав його в одному кутку, повертаючись, знаходив в іншому. Ті, хто бачив його в такі хвилини і слухав його голос, подібний «левовому риканню», здригалися серцем і найзакоренілих грішників охоплювало при цьому видовищі пекуче почуття розкаяння»[67, С.51-52].

Тепер щодо наслідків утвердження бердичівським цадиком своєрідної практики молитви. По-перше, згідно з поглядами Леві-Іцхака, подібний молитовний екстаз породжує запальну любов до Господа, і саме в цій любові полягає джерело справжньої віри. По-друге, екзальтованість молитви сприяє поступовому і всеохоплюючому щезанню будь-яких ознак тілесності в людині. По-третє, подібна молитовна практика з необхідністю породжує у віруючих почуття подяки і прив'язаності до Бога. При цьому такого роду почуття адекватно властивим є лише для обраних, «людей вищого розряду». Водночас для осіб «нижчого розряду» до цих почуттів обов'язково додаються різноманітні матеріальні похоті. Показовою в цьому відношенні є розказана Леві-Іцхаком притча про відвідини царем оселі простолюдинів. «Цар відвідав оселю бідняка. Простолюдин, побачивши царя в розкішному вбранні і серед блискучого почту, захоплювався цим зовнішнім блиском і до тих пір небаченим ним багатством і пишністю. При цьому присутній інший простолюдин милувався не зовнішнім царським блиском, бо знав, що для царя багатство і розкіш нічого не значать, а захоплювався він думкою про те, що великий і могутній цар вшанував своїм відвідуванням оселю бідняка, що він зійшов до маленької слабкої людини і цікавиться його життям-буттям»[140, С.265]. Звернемо увагу, – люди вищого розряду охоплені духовними порухами до Божества, а для нижчих пріоритетними є матеріальні цінності. Тобто, критерій розрізнення людей вищого розряду і людей нижчого розряду полягає в культивуванні духовності першими і матеріальності другими.

Своєрідним відображенням бештіанства, щоправда на якісно новій основі, можна вважати погляди Леві-Іцхака на роль і значення цадика. Імені праведника заслуговує той, хто, за його словами: «Досяг досконалості у справі

постійного спілкування з Богом і мислено щезає в Ньому»[67, С.58]. Причому, згідно з уявленнями Леві-Іцхака, цадики (праведники) бувають двох типів: праведники для себе, що прагнуть лише особистої досконалості, і праведники для народу, що прагнуть до духовного удосконалення простих і темних людей через їх просвічення вірою. Праведники для народу перебувають вище з огляду ієрархії духовних цінностей. Саме вони мають право виступати своєрідними апологетами пересічних віруючих і їх заступниками перед Богом. Леві-Іцхак акцентує на особливій, надто сміливій інтимності в спілкуванні з Господом цих праведників. Подекуди в деяких проповідях бердичівського цадика ця смілива інтимність переходить у фамільярність. Прикладом є текст відозви бердичівського цадика. Переповідаючи: «Добрий ранок Тобі, Владика всесвіту! Я, Леві-Іцхак, син Сари з Бердичева, викликаю Тебе на суд за дорученням народу твого, Ізраїля. Скажи, що маєш Ти проти народу Твого? Щоби не сталось, — дай наказ синам Ізраїля! Щоби не трапилось, — говори до синів Ізраїлю!…»[160, С.259].

У світлі вищезазначеного, роль цадика, на думку Леві-Іцхака, полягає в тому, щоб «благодіяти народу, щоб клопотатися перед Богом про відвернення від євреїв різноманітних нещасть, посланих згори тощо. Цадик в силах відмінити вирок Бога, який хилиться до шкоди Ізраїлю, він не в змозі лише відвернути такі приречення, які орієнтовані на благо людей. Сам Бог вручив цадикам таку владу»[67, С.59]. Крім того, роль цадика у Леві-Іцхака не обмежується подібною духовною місійністю. Цадики повинні бути також вправними цілителями. За словами бердичівського ребе: «Праведники — це спеціальні медики душ, але духовними своїми ліками вони можуть зцілювати і фізичні хвороби. Тому той, хто заперечує значення праведника, руйнує одну з корінних основ віри»[67, С.59].

Возвеличуючи цадиків, бердичівський учитель проте не ставить жодних перепон між ними і простолюдинами. Іншими словами, простолюдини набагато ближче до своїх праведників, ніж вони це усвідомлюють. За словами Леві-Іцхака: «Близькість до праведника додає

людині святості»[67, С.59]. При цьому в силу притаманної цадику святості, він не повинен хизуватися своєю могутністю і духовною владою. Леві-Іцхак забороняє цадику «уявляти в розумі своєму, начебто його справи рятують світ і начебто він дає життя всім творінням; …» — натомість, — «все це робиться лише через нього милосердям Божим»[67, С.59]. Бердичівський ребе не припускає навіть рецидивів так званого культу цадика. Інакше праведник буде втрачати в святості, що для нього є неприпустимим. Цадик, за словами Леві-Іцхака, «опускаючись у вир житейський з метою вилучати священні іскри з «нижчих предметів», може інколи заразитися деякими житейськими пристрастями, наприклад, сріблолюбством, інколи навіть грішити, однак тимчасове падіння їх має за наслідки ще більше возвеличення [цадиків] й разом з тим возвеличення тих, до яких він спустився»[128, С.205]. Звідси, в контексті бердичівського хасидизму можна вести мову про своєрідний поміркований варіант так званої теорії тимчасового падіння цадика.

Варто вказати ще на одну характерну рису вчення Леві-Іцхака. У своєму дослідженні «Історія хасидського розколу» С.Дубнов стверджує про «усвідомлений оптимізм, властивий особі Леві-Іцхака і його системі»[67, С.57]. Тобто, йдеться про віру бердичівського цадика у всеохоплюючу благість Бога. Звідси й витоки своєрідного бачення Леві-Іцхаком проблеми теодицеї. Бердичівський цадик не визнає існування в світі зла. Тобто, нам лише здається, що існує зло. Його словами: «Те, що спостерігається як зло, є лише видимість, бо почуття наші є недосконалими. Від Бога, пануючого над світом, виходить тільки добро»[140, С.95]. У цьому випадку доречним є проведення паралелі зі знаменитою тезою Г.В.Лейбніца: «Бог не міг створити чогось кращого, ніж створив, у відповідності з відношенням до цілого»[106, С.276,355].

З неприйняття Леві-Іцхаком метафізичної сутності зла випливає і його намагання в своїх проповідях показувати лише світлі сторони єврейського народу, показати «вище джерело і значення єврейської душі». Доволі показовою в цьому відношенні є притча, яка дуже часто фігурує у хасидських

переказах. Переповідаючи: «Одного разу Леві-Іцхак побачив бідного візника, коли той під час молитви прилаштовував колесо до возу. Це видовище, яке в будь-якому правовірному євреєві викликало б обурення, у цадика викликало наступний вигук: «Який все-таки дивний народ євреї! Вони моляться навіть тоді, коли прилаштовують колесо до возу» [140, С.92].

Варто обмовитися і про дещо специфічне в контексті бердичівського хасидизму. Помітними в творі Леві-Іцхака є спроби уникати тези про богообраність єврейського народу. Чого варті, наприклад, такі його висловлювання-зізнання: «І в не євреїв приховується священна іскра» і «Бог прислуховується до молитви іновірця і допомагає йому»[67, С.58]. У цьому випадку можна вести мову про властивий Леві-Іцхаку космополітизм — виразну рису саме бердичівського хасидизму. Забігаючи наперед, зазначимо, що в інших концептуальних формах хасидського руху відсутніми були будь-які прояви космополітизму.

Отже, вчення Леві-Іцхака з Бердичева вирізняється:

- більш спрощеним розумінням бештіанського принципу скрізьприсутності Бога;
- акцентуацією на духовній близькості єднання людини з Богом. При цьому духовні пориви виявляються і в будь-яких тілесних рухах і почуттях;
- культивуванням своєрідної практики екзальтованої молитви, яка сприяє навіть процесу поступового щезання будь-яких виявів тілесності в людині;
- утвердженням духовно-місійного розуміння ролі цадика;
- поміркованим баченням теорії тимчасового падіння цадика;
- властивим цьому вченню надмірним оптимізмом, який логічно виключає проблему теодицеї;
- наявними ознаками космополітизму.

Бердичівський хасидизм характеризується лаконічною формулою: дивовижна ясність і простота поглядів Леві-Іцхака.

4.3. Школа Пшисхи (Пшисухи).

На особливу увагу заслуговує радикальний за своєю сутністю своєрідний напрям польського хасидизму, який в дослідницькій літературі отримав назву «школа Пшисхи». Подібна «школа» справді виправдовувала свою назву, оскільки поєднувала численних учнів, які навчалися хасидській мудрості у вчителів. Найвпливовішими вчителями хасидського братства невеличкого містечка Пшисхи поблизу Любліна були Яків-Іцхак бен Ашер (1766 – 1814) на прізвисько «Святий єврей», Сімха Бунем (? – 1827) і Менахем Мендель з Коцька (1787 – 1859).

В історії польського хасидизму знаменною є подія, що сталася на весіллі в Остілі. Там в присутності близько двохсот рабинів та цадиків відбувався й суд над ідеями Пшисхи. Були вислухані всі доводи за і проти, і головний з-поміж рабинів Авраам Єгошуа Гешель з Апти відверто відмовився від будь-якого звинувачувального вироку. Як наслідок, – школа Пшисхи, прихильники якої були відомі своїм радикалізмом і які фактично хизувалися своїми оригінальними викладами хасидського вчення, – ця школа була виправдана. З метою виявлення подібного радикалізму та оригінальності в тлумаченні істин хасидського вчення звернемося до численних висловлювань і притч відомих учителів Пшисхи.

Радикалізм виявляється у особливостях трактування пшисухськими хасидами принципу דבקות (єднання людини з Богом). Зазначимо при цьому особливу акцентованість на людському компоненті у взаємозв'язку «людина – Бог». За уявленнями хасидів школи Пшисхи, – людина, закинута в світ, немовби приречена на постійне коливання між Богом і смертю. Її призначення полягає в тому, щоб, за словами Менахема Мендла, «підняти небо»[18, С.223]. Тому людина, реалізуючи своє покликання, повинна повірити в те, що цей світ створений був Господом для неї. При цьому вона не повинна забувати про свою ницість, недосконалість перед Всевишнім. З'являється в хасидизмі Пшисхи проблема дистанційності в стосунках між людиною і Господом.

Іншими словами, – наскільки долається у вченні школи прірва між Творцем і творінням? Рабі Сімха Бунем якось в оточенні учнів висловився: «Інколи мені здається, що кожна людина – це самітнє дерево серед пустелі і у Бога більше нікого немає в цілому світі, оскільки і в людини немає у всьому світі нікого, окрім Бога»[18, С.204].

Отже, людина не повинна зважати на ті події, які відбуваються в цьому світі, вони для неї втрачають сенс. Людина не повинна навіть довіряти цим подіям. «Цей світ, – за образним висловлюванням Менахема Мендла, – не заслуговує навіть стогону»[18, С.213]. Ось чому в Коцьк, наприклад, прибували євреї, які кидали свої сім'ї задля того, щоб лише побачити і якщо пощастить – послухати цього дивного рабі-бунтівника Менахема Мендла. Останній повчав: «Шлях людини до Бога не є царською дорогою, а є безлюдною стежкою, що проходить чи по висотах, чи по низинах»[18, С.215]. Тобто, людина повинна зважати на надзвичайні труднощі в своєму поступі до Бога. Але, простуючи до Господа, вона не повинна помічати всіх тих подій, які здійснюються довкола.

Згідно з поглядами учителів школи Пшисхи, Бог набагато ближче знаходиться до людини, ніж вона навіть цю близькість усвідомлює. Менахем Мендл буквально приголомшив учня, спитавши: «Де перебуває Бог?» – і доволі парадоксально відповівши: «Бог мешкає усюди, куди його впускають!»[18, С.140].

Антропоцентризм, наявний у вченні вчителів Пшисхи, виявляється також у культивуванні ними гідності простої людини, у показі її переваги навіть над цадиком. У цьому відношенні доволі неоднозначною для хасидського руху постає проблема ставлення до титулованих вождів — цадиків. На відміну від інших напрямів хасидизму школу Пшисхи менш за все можна підозрювати в схильності до утвердження культу цадиків. Скоріше навпаки, вчителі Пшисхи відкидали будь-які прояви цього культу, оскільки в цілому недоброзичливо ставилися до хасидської верхівки. Яків-Іцхак бен Ашер, який у всьому уподібнювався Баал-Шем-Тову і не дуже жалував

самовпевнених в собі вождів, у своїх повчаннях наголошував на необхідності розрізняти три види цадиків. На його думку: «Той, хто сам вважає себе цадиком, менше за все заслуговує поваги. Більшої поваги заслуговує той, хто не вважає себе цадиком вищого порядку. Краще обох їх той, хто вважає, що не досяг досконалості настільки необхідної цадику»[125, С.905]. У такому випадку, чи не є подібна типологія цадиків, запропонована Яковом-Іцхаком, свідченням констатації загальної недосконалості, властивої хасидським вождям? Можливо, цей вчитель Пшисхи, образно висловлюючись, бажав поставити цадиків на місце, зайвий раз нагадуючи про їх близькість з простолюдинами, хоча б з огляду на наявну градацію в набуванні досконалості. До речі, сам Яків-Іцхак, не сприймаючи рецидиви культу цадиків, відмовився від усіляких почестей і привілеїв. Рабі Бунем не приймав приношень від відвідувачів, не займався чудотворством і зцілюванням. Це й не дивно, оскільки Сімха Бунем відомий в свій час був як Аптекар з Пшисхи (утримував аптеку). Згідно з поглядами учителів Пшисхи, титулу цадика лише той єврей заслуговує, хто постійно працює над своїм власним удосконаленням, не визнаючи себе при цьому винятковою людиною.

За вченням Бешта, найефективнішим засобом єднання людини з Богом проголошується молитва. Учителі школи Пшисхи акцентують увагу на служінні Господу шляхом вивчення Тори в поєднанні з молитвою, здійснюваною в стані екзальтованості, набожності. Тобто, не відкидаючи значущості молитовної практики, учителі Пшисхи приділяли особливу увагу поглибленому вивченню Тори й навіть приписів Талмуду. За свідченням О. Драбкіна, рабі Сімха Бунем уславився своїми широкими пізнаннями в області талмудичної і релігійно-філософської літератури. Принаймні Бунем знайомий був з творами Мойсея Маймоніда, Йосифа Альбо, Ієгуди Галеві та інших єврейських мислителів[37, С.105]. За ініціативою Бунема створювалися своєрідні хасидські осередки, адепти яких вільний час присвячували вивченню талмудичної і релігійно-філософської літератури. При цьому вчителі Пшисхи переконані були в тому, що подібні заняття сприятимуть

пізнанню істин хасидизму. Згідно з їх уявленнями, не є важливим результат пізнання, важливим є сам процес пізнавання істини, пошук істини як такої. Рабі Яків-Іцхак якось висловився: «Праведна людина втрачає вночі те, що набуває вдень. Щоб отримати це наступного дня, їй необхідно працювати так само багато, як і в попередній день ...» [140, С.224]. Іншими словами, істина набувається в процесі. Звідси з'являються рецидиви доволі дивного як для хасидського віровчення сократівського тлумачення процесу пізнання істини. Зважимо при цьому на зізнання рабі Бунема: «Усе своє життя я лише те й чинив, що вчився помирати»[18, С.203].

Звернемо увагу також на притаманний представникам школи Пшисхи виразний інтелектуалізм. Подібний інтелектуалізм виявлявся, в першу чергу, в парадоксальності, яку кожен з учителів виражав по-своєму. Яків-Іцхак парадоксальність показував у афоризмах, рабі Сімха Бунем – у притчах, а Менахем Мендл – через мовчанку. Показовою у виявленні парадоксальності є притча, переповідана рабі Бунемом. Одного разу єврей-просвітитель спитав його: «Усе твоє вчення вміщається у стислі притчі і повчання, а професори в нашому університеті викладають свої теорії у широких лекціях. Знаєш, чому? Твоє вчення є вузьким, а їхнє – широким, як море. –Ні, – відповів рабі, – причина полягає не в цьому. Сказано у Вавілонському Талмуді (трактат Сукка): «Якщо пряма (катет) дорівнює ліктю, діагональ (гіпотенуза) дорівнює ліктю з двома п'ятими». Слова мудрості є короткими, а слова мудрування — довгими»[140, С.227].

Утім, вчителі Пшисхи культивували не лише парадоксальні висловлювання, вони здатні були і на парадоксальні вчинки. Зокрема, Менахем Мендл вимагав від учнів ерудованості, однак у випадках виявлення ними подібної ерудованості – висміював їх. Цей рабі-бунтівник однаково презирливо ставився до тих, хто виявляв фамільярність у відношенні до Бога, і до тих, хто розмовляв з Богом як з чужинцем. Навіть вияви радості в спілкуванні з Богом не до вподоби були йому, як не до вподоби й намагання учнів підкупити Господа слізьми. Логічним завершенням парадоксальності

хасидизму Пшисхи виявляється трансформація оптимізму, властивого Якову-Іцхаку і Сімха Бунему, у песимістичний погляд на світ, такий характерний для Менахема Мендла. У зв'язку з цим єврейський дослідник Е. Візель слушно зауважив: «У Коцьку пісня Баал-Шема перетворилася у волання страждання і знак пересторо ги»[18, С.216].

При аналізі хасидизму школи Пшисхи неможливо залишити поза увагою її заключний акорд, який пов'язується з надзвичайною подією, що сталася в містечку Коцьку зимою 1839 року напередодні суботи. Тоді Менахем Мендл вчинив справжню змову мовчанки. Ненадовго втративши свідомість, він не промовив після цього жодного слова, натомість усамітнився від світу на 20 років. Чому так сталося? І що хотів показати Менахем Мендл цим усамітненням? Історія зберігає мовчанку, а таємниця цієї надзвичайної події залишилася нерозгаданою. Словами самого коцького рабе: «Будучи хоча б раз розкритою, будь-яка таємниця втрачає своє значення»[140, С.131]. На нашу думку, ймовірно, що Менахем Мендл зрозумів всю даремність будь-яких зусиль при втіленні в життя, при внесенні в цей жорстокий світ крихких істин хасидизму. Тобто, в цьому недосконалому світі немає поки що місця величним ідеалам вчення благочестивих. Він [цей світ] ще не готовий до пропаганди спасительного вчення. Тому Менахем Мендл відмовляється від цього світу і стає божевільним.

Багато дослідників зважають на наявність різкої відмінності між першопочатковим хасидизмом і хасидизмом школи Пшисхи, особливо у варіанті Менахема Мендла. Сучасний єврейський філософ Абрахам Гешель наголошував навіть на виразному контрасті між Бештом — засновником хасидизму і Коцкером – бунтарем від хасидизму. І в цьому відношенні доволі показовою є порівняльна характеристика, запропонована А.Гешелем. За його словами: «Бешт дав кожному єврею драбину, щоб дістатися на небо.

Коцкер драбину забирає і говорить євреям: «А тепер піднімайтесь!»

Бешт був променем світла, факелом;

Коцкер — блискавкою, грізним полум'ям;

Бешт — дав радість;

Коцкер — страх і трепет (звідси його подібність з К’єрх’єгором);

Бешт зібрав маси народу;

Коцкер (знову таки упереджаючи К’єрх’єгора) залишив особистість наодинці з собою і з Богом»[121, С.72].

Отже, школа Пшисхи займає доволі неоднозначне місце в історії хасидського руху, виділяючись радикалізмом у розумінні багатьох істин вчення благочестивих. Цей радикалізм виявляється у своєрідному антропоцентризмі в тлумаченні принципу דבקות (єднання людини з Богом), у відсутності культу цадиків, ним можна відчувати себе лише в процесі постійного самовдосконалення, у надмірній увазі до вивчення Тори і талмудичних текстів у справі служіння Богу (в цьому відношенні зазначимо виразний інтелектуалізм, який в аспекті пшисухського хасидизму можна назвати інтелектуалізмом парадоксів). Саме подібний парадокс сприяв трансформації хасидизму школи Пшисхи в напрямі від оптимістичного варіанту до поглибленого песимізму. У цьому випадку вихід Менахема Мендла зі світу, цей бунт Коцького ребе можна сприймати як логічно доведений до кінця розвиток інтелектуалізму пшисухської системи.

4.4.Раціоналістична система Шнеура Залмана. (ХаБаД – хасидизм).

Справжня метаморфоза відбувається з хасидизмом під час поширення його у межах північних територій, приєднаних згодом до Російської імперії (землі Литви і Білорусі). Ця метаморфоза виявилася, з одного боку, в яскраво вираженій політиці нових хасидів, які орієнтувалися на компроміс з рабинами, з іншого, — у кардинальній раціоналізації віровчення Бешта. Саме раціональна забарвленість була визначальною рисою нового хасидського вчення, яке в тодішньому єврейському середовищі отримало назву за найменуванням ареалу його розповсюдження, — литовсько-білоруського або північного.

Слід зауважити, що в дослідницькій літературі литовсько-білоруський різновид хасидизму більш відомий під назвою ХаБаД-хасидизм. Подібна назва підкреслює виразний раціоналізм нового самобутнього вчення, оскільки репрезентує собою термін, укладений з початкових букв найменувань трьох вищих сефірот: Хохма (мудрість), Біна (розуміння) і Даат (знання). При цьому звернемо увагу на прихований в цих термінах їх поглиблений зміст. Мудрість в хасидському світосприйнятті означає народження ідеї, розуміння – виклад (розгляд) цієї ідеї у всіх її смислових тонкощах, зрештою, знання – цілковите сприйняття цієї ідеї розумом.

Однак чи означала подібна раціоналізація зраду ідеалам Бешта? Чи, можливо, литовсько-білоруський хасидизм був простою адаптацією хасидського вчення до потреб і вимог талмудистів? С.Дубнов пропонував розглядати нову хасидську доктрину як ту, «що погоджувала сердечний пієтизм Бешта з мудруванням литовських книжників»[75, С.235]. Показовим є також той факт, що С.Дубнов вбачав у раціональному хасидизмові лише «геніальну доктрину»[71, С.36]. Г.Шолем вбачав в литовсько-білоруському хасидизмові «цікаву спробу досягнути щось на кшталт синтезу вчень Іцхака Лурії і Маггіда з Межерича …»[152, С.180]. «Філософом хасидизму» називає Шнеура Залмана в своїй праці «Іудаїзм» єврейський дослідник І.Епштейн

[160, С.260]. У будь-якому випадку слід визнати раціональну наповненість нового хасидського вчення, яке спричинило справжній переворот у хасидській свідомості.

Цей переворот багато в чому зумовлений був організаційною і літературною діяльністю основоположника литовсько-білоруського хасидизму, “найголовнішого апостола хасидизму на півночі”[86, С.122] рабі Шнеура Залмана бен Баруха (1747 – 1812). Саме з його іменем пов’язується поява і становлення самобутнього напряму хасидського руху.

На відміну від багатьох хасидських вождів Шнеур Залман змалку вирізнявся надзвичайною обізнаністю в рабиністичній книжності. За свідченням пінкоса міста Ліозно (звідки родом Шнеур Залман), уже тринадцятирічним його титулують як «дивовижного вченого, вправного в талмудичних мудруваннях» [69, С.61]. Подібна талмудична ерудиція посприяла поглибленому і напрочуд успішному вивченню хасидського віровчення, яке він опановував упродовж п’яти років в Межиричі (Волинь) у Дов-Бера. З-поміж інших учнів Бера Шнеур Залман виділявся своїм прагненням скрупульозно розкривати зміст багатьох питань віровчення і схильністю до талмудичних занять. Тому й не дивно, що на прохання вчителя він розпочинає систематизацію й упорядкування зі своїми коментарями кодексу єврейських законів за зразком Шулхан-Аруха. Опановуючи хасидське вчення, Шнеур Залман захоплюється і кабалістикою. Саме у поєднанні раціоналістичного бачення питань віровчення і містицизму луріанського типу слід вбачати формуючі чинники світогляду Шнеура Залмана й основоположні принципи литовсько-білоруського хасидизму.

Поява самобутнього напряму хасидизму, поширеного на півночі, дослідниками, найчастіше прив’язується до певної дати – 1781 року. Саме в цьому році Шнеур Залман стає вождем і визнаним авторитетом у хасидських громадах Литви і Білорусії. У 1782 році він оселяється в містечку Ліозно (Оршанський повіт тодішньої Могилевської губернії), де починає реорганізацію підпорядкованих йому хасидських громад та видозмінює

молитовну практику і порядок богослужіння. Шнеур Залман опиняється в епіцентрі антихасидської боротьби, ініційованої мітнагідами з їх віленськими херемами і зельвськими прокламаціями. Як наслідок – Шнеур Залман змушений був кинути виклик спробам мітнагідів остаточно підірвати позиції хасидів в Білорусії і Литві. Показовими в цьому відношенні є його послання до з'їзду в Могилеві (1784 рік), поїздка у Вільно для диспуту зі знаменитим Гаоном з метою примирення хасидів з консерваторами і поїздка в Шклов (1787 рік). Інша справа, що мітнагіди в силу їх надто відвертої фундаменталістської позиції не бажали примирення з хасидами. Подібне небажання відобразилося у відмові Віленського Гаона надати аудієнцію Шнеуру Залману і в безуспішних переговорах рабинів з вождем білоруських хасидів у Шклові та в апеляції ревнителів традиції до царського уряду з метою переконати царя у шкідливості хасидської «секти» й добитися репресивних заходів проти неї. В останньому випадку йдеться про доноси на «розколоучителя Залмана»(в урядових документах того часу він фігурує як Залман Борухович) і на його найближчих соратників, які привели до арештів і подальшого перебування вождя північних хасидів у Петропавлівській фортеці.

Уся ця розгорнута кампанія мітнагідів проти хасидів зазнала поразки. Шнеур Залман після першого арешту (вересень 1798 року) і ув'язнення був виправданий, а після другого (грудень 1800 року) йому було оголошено царське прощення. Ми не звертаємося до подробиць протистояння мітнагідів і хасидів з огляду на їх суто історичну зацікавленість і ретельний опис в дослідницькій літературі. Зокрема, архівні свідчення цієї міжусобної боротьби в єврейському світі, що розгорнулася в 1796 – 1801 роках, наводить Ю. Гессен в своїй праці «До історії релігійної боротьби серед руських євреїв в кінці XVIII і на початку XIX століття».

Зазначимо, однак, що розгортання кампанії, проведеної мітнагідами проти вождів литовських і білоруських хасидів і проти Шнеура Залмана та її наслідки сприяли згуртуванню хасидського руху на півночі та його

остаточному ідейному оформленню. Саме з початку 80-х років XIX століття можна говорити про становлення та змістовне оформлення нового раціонального напряму хасидизму. Отже, політична та ідейна боротьба мітнагідів з «хабарниками» виявляється своєрідним стимулом становлення цього самобутнього напряму хасидського руху.

Варто вказати також на ідейні передумови появи раціонального в своїй сутності напряму хасидизму. Насамперед, слід зазначити зацікавленість хасидськими ідеями литовсько-білоруських євреїв, які в силу особливої значущості в їх колах книжності та рабиністичної вченості виділялися більш високим, теоретичним рівнем сприйняття, на відміну від євреїв Подолії, Галичини і Волині. Слід зважати при цьому на тривкі позиції рабинізму в Польщі і Литві і, як наслідок, – особливу авторитетність в єврейському середовищі цього ареалу вчених та книжників, які своїми проповідями впливали на життя громад. Варто погодитися зі слушною думкою С.Дубнова про наявний «протестантизм, той свідомий підкоп під талмудичне іудейство, який вирізняв литовський хасидизм, що поширився переважно серед книжників і вчених»[61, С.82]. Тому духовні потреби тих литовських і білоруських книжників і вчених, які були схильні до сприйняття хасидських ідей, зумовили більш систематизований і упорядкований варіант хасидизму, відмінного від початкового вчення Бешта з його марновірством і чудотворством. Отже, раціоналізований хасидизм, культивований у середовищі литовських і білоруських книжників, виявлявся своєрідною реакцією проти тих брутальних «чудодійницьких» форм, які свідчили про виродження вчення Бешта в Україні. Звідси й той напіврабиністичний і напівхасидський характер, якого набуває раціоналістичний хасидизм, запропонований Шнеуром Залманом. У зв'язку з цим, в історичному аспекті симптоматичним є переїзд вождя литовсько-білоруських хасидів у 1801 році до міста Ляди, яке згодом стає центром організаційного закріплення і остаточного утвердження ідей раціонального хасидизму.

Ідеї раціонального хасидизму відображаються в численних творах і

посиланнях Шнеура Залмана. За свідченням С.Дубнова, одних лише його надрукованих творів нараховується більше десяти томів [70, С.114]. Серед найпомітніших — послання Залмана до з'їзду в Могилеві (1784 рік), «Накритий Стіл» в 4-х томах (1804), «Релігійна система Залмана» (1796), «Хасидський коментар до книги Буття» (1837). Однак з усіх творів Шнеура Залмана виділяється його знаменитий трактат «Танія», названий так за початковим словом тексту. Саме в цій книзі в систематичному порядку викладені основні тези раціонального хасидизму, з яких логічно, послідовно виводяться всі можливі висновки і узагальнення. Подібній систематизації підпорядкована і структурованість книги. Зауважимо, що трактат «Танія» поділяється на п'ять частин (в перекладі російською мовою виходили окремими книгами лише три частини). Найважливішими для з'ясування змісту ХаБаД-хасидизму є перші дві частини. Перша, найзначніша за обсягом (53 глави), називається «Сефер шел бейнонім» (книга для середніх людей). Ця частина містить у собі вчення про душу, праведників, грішних і середніх людей та особливості їх служіння Богові. Друга частина «Врата єдності і віри» містить виклад основних положень космогонії і теософії хасидизму. Третя частина "Послання про покаяння" присвячена з'ясуванню питання гріхопадіння, способам очищення від гріхів та свідченням про аскезу і ставлення до неї. Четверта частина «Священне Послання» містить виклад питань, пов'язаних з особливостями тлумачення деяких аспектів, взятих з текстів Шулхан-Аруха. П'ята частина «Глава заключна» містить своєрідне резюме, викладене у попередніх чотирьох главах.

Логічна послідовність висловлюваних автором «Танії» ідей не одразу ж прослідковується, навпаки – при поверховому ознайомленні створюється враження надмірності смислових повторень і навіть несистематичності викладу. Лише з уважним вичитуванням трактату начебто непомітно розкривається властива йому логічна послідовність і внутрішня упорядкованість тексту.

У хасидському світі книга «Танія» з'являється у 1796 році (перше

видання — в Славута) й одразу ж по її появі набуває значного впливу і поширення у всіх єврейських громадах Литви і Білорусії. З тих пір, за словами С.Дубнова, «Танія» стала класичною книгою, яка сміливо може стояти поряд з кращими творами середньовічних єврейських мислителів»[70, С.115]. Саме в книзі «Танія» розкривається квінтесенція вчення Шнеура Залмана. Більше того, ця знаменита книга, на думку Менахема Шнеєрсона «містить в собі фундаментальний виклад філософії і спосіб життя Хабада»[150, С.23]. Тому з огляду на неперевершену значущість цієї книги в середовищі прихильників ХаБаД-хасидизму і, враховуючи надзвичайний ідейний потенціал, прихований в ній, з'ясуємо надалі основні положення раціоналістичної системи Шнеура Залмана. Звернемо увагу лише на ті кардинальні тези доктрини, які видаються показовими в аспекті виявлення змісту ХаБаД -хасидизму.

Насамперед зазначимо розгорнуту в трактаті «Танія» апологію видозміненого в хасидському світосприйнятті кабалістичного принципу божественного іманентизму. У Шнеура Залмана подібний принцип набуває в своєму виявленні метафізичної поглибленості. Його словами: «У творимому постійно повинна діяти сила Того, хто творить для оживлення...»[150, С.373] тобто, сила Бога проявляється в його твореннях, — значить Божество присутнім є у речах і явищах цього світу, причому воно присутнє в активній, усвідомленій формі. Звідси, Шнеур Залман акцентує на динамічній наповненості принципу іманентизму. В його уявленні божество постійно і невпинно проявляється в речах і явищах цього світу.

З іншого боку, зважимо і на негативістську видозміну в трактуванні цього принципу. За словами Шнеура Залмана: «При припиненні дії Творця в творимому, хай від цього береже Бог, повинне було б статися навернення створеного в ніщо і повне небуття...»[150, С.373]. З огляду на подібне трактування, автором «Танії» лише за Богом визнається самостійність, а існуючі речі й явища цього матеріального світу слід визнати неіснуючими в очах Господа, а, значить, і реально нефункціонуючими. Іншими словами, те, що здається людині існуючим насправді, володіє примарним, умовним

існуванням. Подібний наслідок, який випливає з послідовного розгортання принципу іманентизму підтверджується Шнеуром Залманом в таких рядках: «Бог – їх [творінь] джерело, вони ж лише як світло і випромінення, що поширюються від потоку і духа Божого, який стікає до них і обгортає їх і виключає їх з небуття до існування. І тому щодо свого джерела вони не володіють існуванням, так само як світло сонця навертається в ніщо і стає повною відсутністю, небуттям і зовсім не називається «тим, що існує», коли він в своєму джерелі і [коли існує, він може бути названий] лише в небі, де немає його джерела. Щодо всіх творінь вираз «існування» може бути віднесений лише [постільки, поскільки це здається] нашим тілесним очам, бо ми цілком не бачимо і не осягаємо [розумом] джерело – дух Божий, що дає нам існування...»[150, С.376-377].

Звернемо при цьому увагу на засоби, які застосовує Шнеур Залман для показу реальності Бога і небуття речей і явищ цього світу. Автор «Танії» для більшої наочності вдається до вкрай поширеної аналогії, згідно з якою Бог – це сонце, джерело світла, а все, що перебуває в цьому світі – його світло, випромінювання чи промені. Звідси, все функціонуюче відноситься до Бога, як промені до сонця. За його словами: «Це – випромінювання і світло, які поширюються, виходячи від тіла сонця. Світло це всім видно, світить на землі і в світовому просторі, і ясно, що це світло і випромінювання є також і в корпусі, і у речовині самої сонячної кулі ... якщо світло поширюється і світить на такій великій відстані, воно тим більше здатне світити безпосередньо в своєму джерелі, але лише там, в самому його джерелі, це світіння є рівносильним його повній відсутності і небуттю, бо воно є абсолютно позбавленим існування щодо самої кулі, джерела цього світла і випромінювання...»[150, С.375]. Отже, вживаючи метафору, реально існує не світло і випромінювання, а лише сонце.

Інший засіб, який застосовує Шнеур Залман для показу реальності Бога і примарності речей, полягає у його посиланні на біблійні тексти. У цьому випадку йдеться про апеляцію до авторитету, при цьому біблійні

висловлювання повинні бути належно інтерпретовані. Зокрема, Шнеур Залман як підсилювальний аргумент на користь скрізьприсутності Бога в цьому світі звертається до такого біблійного висловлювання: «І пізнай сьогодні і тверди серцю своєму, що Гавайє [Єгова] є Бог Всесильний в небесах і на землі внизу і що немає більше [крім Бога] (Деварім 4 : 39)»[150, С.376-377]. Звернемо увагу на останні слова, виділені курсивом «немає більше» [окрім Бога]. Ці слова не означають в даному випадку, що немає більше богів, окрім Єгови. В них прихована думка, згідно з якою ніщо в цьому матеріальному світі не має буття, окрім Бога. Іншими словами, поза Богом «нічого не існує, поза Ним нічого немає». За словами Шнеура Залмана: «Тільки Він є, а, крім Нього, немає абсолютно нічого»[150, С.195]. «Він – єдино існуючий і немає існуючих, окрім Нього. Весь Всесвіт в ньому – небуття»[150, С.387]. Як наслідок, – простір і час є характеристиками цього матеріального світу. Звідси, просторово-часові координати теж не мають самостійного існування. За словами Шнеура Залмана: «Простір і час зовсім не існують щодо Його суті і сутності, як сонячного світла не існує в сонці»[150, С.391].

Отже, в світлі принципу скрізьприсутності Бога весь видимий світ, згідно з міркуваннями Шнеура Залмана, постає лише довільним виявленням Божества. Чи свідчить подібне узагальнення про складну структуру Господа? Автор «Танії» заперечує будь-які складнощі в природі Бога. Згідно з його міркуваннями, Бог є абсолютно простою єдністю, Він і його проявлення є ідентичними в своїй сутності. За словами Шнеура Залмана: «Але Всевишній... є простою єдністю, цілком без будь-якого складення і множення. І тому неминуче випливає, що суть і сутність і знання Його — все цілковито є єдиним без будь-якого ускладнення. І тому також, як ніхто в світі з створених не може осягнути, що є Його знанням. У його можливості лише увірувати вірою, яка вище розуму ... Всевишній є єдиним і винятковим, Він і Його знаки — це вся абсолютна єдність, і знанням Самого Себе Він сприймає і знає всіх існуючих, верхніх і нижчих до дрібнішого черв’ячка і до дрібнішої комахи ... Ніщо від нього не приховане, і знання це цілковито не додає в Ньому

множинності і складності, бо це — не що інше, як Його знання про Себе, а Його сутність і знання — це все є одним»[150, С.394-395]. У вищенаведених рядках тексту виявляється своєрідна апологія принципу скрізьприсутності Божої в світі, або, що одне і те ж, — принципу іманентизму. Звернемо увагу ще на одну виразну особливість тлумачення Шнеуром Залманом цього принципу. Автор «Танії» наполягає на усвідомленості суб'єктом принципу Божественної скрізьприсутності. За його словами: «Кожен, хто здатний до осягнення, ясно зрозуміє, що кожне творіння, відчуваючи себе існуючим, насправді виявляється» у твореному» [150, С.374]. Забігаючи дещо наперед, акцентуємо поки що на словах «ясно зрозуміє».

У світлі актуалізації принципу скрізьприсутності постає питання можливості прилучення людини до божественної єдності. У зв'язку з цим перейдемо до особливостей трактування Шнеуром Залманом ідеї דבקות(єднання людини з Богом, чи приліплення людини до Бога). Згідно з хасидськими установками, вищою метою життя будь-якого творіння та ідеальною метою життя людини проголошується דבקות. «Господи! Нічого я не прошу у Тебе. Не потрібен мені Рай. І відмовляюсь я від перебування у вищих світах. Одного лише я хочу – Тебе і тільки Тебе!»[140, С.113]. Вищенаведене патетичне висловлювання Шнеура Залмана передає його емоційну захопленість і відданість ідеалові דבקות, звідки він висновує, що людина повинна прагнути до єднання з Господом.

Однак постає спочатку питання: чи здатна людина до єднання з Богом? Відповідаючи, звернемо увагу на зауваження Шнеура Залмана, згідно з яким, «Всевишній перебуває лише в тому, що цілковито віддає себе Йому»[150, С.59]. Про перебування Божества в якомусь творінні свідчить наявність в цьому творінні святості (קדושה). Лише та істота, що отримує життєву силу від святості божественної, зможе прилучитися до Господа. Як наслідок, всі думки, промови і дії, звернені до Бога, є своєрідним свідченням קדושה, своєрідною ознакою святості. З іншого боку, якщо думки, промови і дії людини не зверненні до Бога, тоді уособлюють (протилежність святості). За

словами Шнеура Залмана: «усе, що не віддає себе Йому [Богу], але існує саме по собі, у відриві від Нього, не отримує життєвої сили від святості Бога... але черпає життєву силу немов би «з-за спини» і вона опускається від етапу до етапу…, аж поки світло і життєва сила не зникають настільки, що зможуть стиснутися і немов би ви, поринувши у вигнання, обгорнулися в те, що є відірваним від Бога»150, С.59].

Отже, досягнути דבקות людина здатна лише за умови культивування нею святості, – ознаки перебування в ній Божественного. Згідно з міркуваннями Шнеура Залмана, людина, сповнена святості, прагнучи приліпитися до Божественного, насамперед, повинна любити об'єкт своїх прагнень. Однак, за словами автора «Танії»: «Є два види любові до Всевишнього. Один — жадоба Творця, якою душа володіє за природою своєю. Вона може проявитися лише тоді, коли раціональна душа подолає тілесне, зламає і підкорить його собі. Ті, хто визнаються гідними такої великої любові, називаються праведниками... Друга ж любов, до якої може прийти кожен шляхом безупинного розмірковування в глибині свого серця про ті речі, які пробуджують любов до Всевишнього, приховану в серці кожного єврея»[150, С.365]. Звідси, дієвою любов'ю проголошується та, яка може виявлятися у постійному доланні раціональною душею тілесного. Звернемо увагу: вперше в хасидській традиції саме у Шнеура Залмана з'являється дивне словосполучення «раціональна душа». Виникає необхідність докладнішого викладу вчення автора «Танії» про душу, тим більше, що в цьому вченні приховується змістовне ядро ХаБаД-хасидизму. Іншими словами, перейдемо до довільного переказу основоположень своєрідної психологічної доктрини Шнеура Залмана – тієї новації, яка збагатила загалом хасидизм. Ця своєрідна релігійна психологія є предметом розгляду першої частини «Сефер Танія».

Згідно з міркуваннями Шнеура Залмана, в кожній людині доцільно розрізняти дві душі: 1) тваринну (чуттєву) душу або життєву силу, що є джерелом всіх почуттів, і 2) божественну душу — джерело розуму (звідси, до речі, й поняття «раціональна душа»). Містилищем чуттєвої душі є кров і серце

як центр кровообігу. Складається чуттєва душа з чотирьох відомих стихій – вогню, повітря, води, землі. Цим чотирьом стихіям відповідають чотири "дурні елементи", тобто чотири вади. А саме: гнів і гордість від елементу вогню; прагнення до насолод – від елементу води; безглузді веселощі, глузування, похваляння і метушливість – від елементу повітря; лінощі й смуток від елементу землі. Автор «Танії» зважає і на те, що чуттєва душа може бути також джерелом позитивних схильностей, властивих кожному єврею, зокрема, співчутливість і допомога ближнім. Співвідношення злих схильностей і добрих цілковито залежить від його місця в світіקליפות (кліпот) (буквально – «шкаралупа, що приховує плід, тобто небожественні сутності).

Друга душа – божественна чи раціональна – властивою є кожному єврею. Вона проголошується Шнеуром Залманом частинкою сутності Бога, «подихом Його уст». Вона ніби випромінюється з Божественного розуму і зосереджується переважно у мозку, тобто в голові людини. Ця душа була створена Богом, щоб керувати силою людської свідомості. Божественна душа наділена десятьма властивостями, які цілковито узгоджуються з десятьма творчими силами кабали (сефіротами), через які Бог і створив світ. Основних властивостей нараховується всього три, але саме вони виражають сутність раціональної душі. Ці три основні властивості поєднуються поняттями «розум». Розум складається, в тлумаченні Шнеура Залмана, з «першого проблиску думки» (חוכמה) (хохма), її розвитку (בינה) (біна) і зв'язку думки з Всевишнім (דעת) (даат). Більш докладно, «хохма» уособлює собою розум пасивний, тобто мудрість. «Біна» символізує собою вже розум активний, тобто який до чогось прикладається, отже, йдеться про розуміння. За словами Шнеура Залмана: «Ці два прояви інтелекту, хохма і біна, називаються «батьком» і «матір'ю», оскільки вони породжують любов до Бога, страх і трепет перед Ним»[150, С.45]. Зрештою, поняття «даат» (пізнання) виявляється своєрідним єднанням пізнаючого суб'єкта і об'єкта, що пізнається, об'єкта, який, в остаточному підсумку, дає людині можливість споглядати Божество і духовно зливатися з Ним. Отже поняття «даат» є

своєрідним ключем для тлумачення ідеалу דבקות.

Мудрість є джерелом розуміння і пізнання. Завдяки розумінню ми осягаємо скрізьприсутність Божу в цьому матеріальному світі, переконуючись в тому, що лише Він [Бог] володіє реальним існуванням. Прояви його є примарними, недійсними в своїй сутності, внаслідок чого ми проникаємося страхом Божим і благоговінням. Шнеур Залман розкриває джерело релігійності. Силою пізнання ми ніби безпосередньо споглядаємо Божество, зливаємо свою думку з Його думкою. Подібне зливання уможливлюється на підставі того, що людська думка є частинкою Божественної. Унаслідок цього, людина, ототожнюючи своє примарне існування з Його дійсним існуванням, буквально переповнюється почуттям нескінченної любові до Того, хто забезпечує її існування. Подібна любов, прихована в серцях євреїв, є свідченням, так би мовити, їх споглядальницької віри, в основі якої лише насолода Господом. Однак такого роду віра є недостатньою в аспекті служіння Богу, вона не повинна бути лише споглядальною, а, за розмірковуваннями Шнеура Залмана, повинна бути також активною, діяльною.

Подібна динамічність віри забезпечується наявністю в божественній душі трьох одіянь, трьох покровів. Словами Шнеура Залмана: «Божественна душа кожної людини володіє трьома покровами: думкою, словом і справою, які проявляються в 613 заповідях Тори»[150, С.48]. При цьому думка, слово і справа виявляються лише засобами проявлення сил душі – розуму і почуття. «Думка» є тим імпульсом, що проникає в таємниці Божества, осягаючи нескінченну мудрість Творця. Однак, за словами Шнеура Залмана: «Самого Бога думка не здатна осягнути інакше, ніж обгораючись в Тору і заповіді»[150, С.51]. «Слово» розкривається у вивченні положень Закону, тобто, виконує роль безпосередньої реалізації думки. «Справа» зосереджується у виконанні всіх 613 заповідей, згідно з духом Святого Письма і тлумаченнями талмудистів. З цієї кількості заповідей 365 є заперечними і 248 позитивними, настановними, прийнятими до виконання.

При цьому, за словами Шнеура Залмана: «Любов є коренем всіх 248 заповідей Тори, а страх – коренем всіх 365 заборон Тори»[150, С.49]. Любов є стимулом для дотримання настановних заповідей Тори, а страх Божий – стимулом для недопущення порушень заборон Тори. Звідси, людиною рухають страх і любов до Бога. «Страх і любов – корені і основи служіння Всевишньому»[150, С.197].

Утверджуючи своєрідну ієрархію цінностей віруючої людини (думка, слово, справа), Шнеур Залман наполягає на пріоритетності всього того, що стосується вивчення закону, а саме, на пріоритетності думки і слова, але не на його виконанні. Іншими словами, найвищим видом єднання людини з Богом проголошується вивчення Тори. Подібна пріоритетність аргументується, по-перше, пов'язаністю вивчення Закону з волею Бога. За словами Шнеура Залмана: «Цей закон – не що інше як Мудрість і Воля Божа»[150, С.53]. По-друге, його реалізацією при опосередкованості саме «раціональної душі». Для виконання заповідей, а не їх вивчення, достатнім є зусилля чуттєвої душі й, відповідно, тілесних актів людини. Звідси й неперевершена значущість саме розуму для осягнення величі й змісту Тори. За словами Шнеура Залмана: «Оскільки Тора в процесі її осягнення обгортається в душу людини і її розум і охоплюється ними, вона називається хлібом і їжею душ»150, С.55].

У світлі вищезазначеного акцентуємо на надзвичайній цінності розуму в процесі актуалізації ідеалу דבקות. У контексті філософської системи Шнеура Залмана саме розум оголошується джерелом віри. У цьому положенні, до речі, полягає оригінальність ХаБаД-хасидизму і його відмінність від усіх інших напрямів хасидського руху і, звісно, від бештіанства. Доволі показовим у цьому відношенні є кредо Шнеура Залмана: «Хасидизм вчить: розум керує серцем. Потрібно вміти верховодити над поривами і почуттями, зберігаючи їх для істинної любові і шанування Бога, обертаючи їх в добродійність і доброчинність на користь ближнього»[140, С.116].

Постає слушне питання — яку роль відіграють почуття людини в справі служіння Богові? Чи варто відкидати безпосереднє споглядання і

переживання в ім'я раціонального пізнання? Слід зазначити, що Шнеур Залман усвідомлював необхідність чуттєвого чинника віри. Проте, згідно з його міркуваннями, все, що виходить від почуття людини, виправдовується лише при обов'язковій умові їх очищення в горнилі «мудрості, розуміння і знання» і, в першу чергу, мудрості. Оскільки, за словами Шнеура Залмана: «Від мудрості походять розуміння і знання, а від них — всі емоційні сили [מידות] (мідот) раціональної душі, такі, як любов, доброта, милосердя і все інше ...»[150, С.405].

Отже, автор «Танії» наполягає на необхідності очищення розумом всіх чуттєвих актів і станів людини. Звідси випливає, що чуттєва душа людини немов би перебуває в полоні раціональної душі, а схильність до чуттєвого є непереборним бажанням людини. Остання – ніби арена боротьби чуттєвих потягів з ідеями і уявленнями розуму. До речі, глава 9 частини першої «Танії» присвячена показу цієї неминучої боротьби божественної і чуттєвої душі за володіння «малим місце». Шнеур Залман акцентує: «... як два монархи змагаються за одне місто і кожен бажає його захопити і володарювати в ньому ... так і дві душі – божественна і вітальна, тваринна душа змагаються одна з одною за владу над тілом і над всіма його членами...»[150, С.73].

Як наслідок, домінування розуму над почуттям у справі віри слід сприймати як основу своєрідної типології віруючих, запропонованої Шнеуром Залманом. Автор «Танії» в своєму трактаті виділяє людей розумних (праведних), середніх і грішників. До праведників він відносить тих євреїв, які достатньо вдосконалили свою розумну душу. Тому праведник уособлює собою тріумф божественної душі над вітальною, тріумф добра над злом. Звідси, й «праведник – той, в кому зовсім не залишилося зла...»[150, С.365]. Середніми слід визнати тих людей, які «зовсім непричетні до зла, дією, промовою і думкою, але ще не викорінили в собі зло і змушені з ним боротися»[150, С.365]. В іншому місці тексту: «Середній — той, в кому зло ніколи не посилюється настільки, щоб захопити мале місто і, схиляючись до тілесного, привести до гріха...»[150, С.82]. Звідси, середня людина уособлює

собою постійний внутрішній конфлікт її божественної і вітальної душі. До грішників слід відносити всіх тих, «кого думка про покаяння взагалі не відвідує»[150, С.81]. Тобто, виходить, що у грішників свавілля почуттів (мідот) постійно тисне на розум, нівелюючи його; грішник буквально перебуває в полоні тілесного.

Отже, Шнеур Залман вдається до градації віруючих згідно з таким критерієм, як показник їх розумово-релігійного розвитку. Відповідно, тезу про рівність віруючих в ХаБаД-хасидизмі слід сприймати як проблематичну.

Наслідком домінування розуму над почуттями є й розуміння автором «Танії» будь-яких феноменів, пов'язаних з проявом вітальної душі людини. Зокрема, судячи з тексту трактату, Шнеур Залман уникає розмірковувань про релігійний екстаз, – одне з основоположних понять бештіанства. За влучним зауваженням С.Дубнова, «екстаз почуття перетворюється у автора «Танії» в екстаз думки...»[75, С.235]. Тобто, місце запальності, екстатичності, екзальтованості хасида часів Бешта у Шнеура Залмана посідає раціональна зосередженість, своєрідне напруження думки, спроба пізнати таємниці Божественної скрізьприсутності. Звідси й рішуче неприйняття автором «Танії» усіляких дій, пов'язаних з чуттєвими імпульсами: чудодійства, надмірних тілесних рухів тощо.

Отже, сповнення ідеалу דבקות уможливлюється у Шнеура Залмана лише раціональним шляхом. У зв'язку з цим варто торкнутися також доволі виразної особливості системи автора «Танії», тієї особливості, яка свідчить про певний рівень його філософічності. Йдеться про те, що праведник, постійно розмірковуючи про Бога чи духовно спілкуючись з Ним, повинен прагнути до саморозчинення в Ньому. Тобто результатом раціонального осягнення є своєрідне поглинання людської особистості Божественною. Підґрунтям подібного поглинання, згідно з поглядами Шнеура Залмана, є не відокремленість людської душі від її джерела – Божественного розуму. За його словами: «Основа [пізнання] полягає в тому, щоб заглибитися знанням про велич Всевишнього і укорінити думку свою у Всевишньому всією

твердинею серця і мозку так, щоб думка людини була пов'язана зі Всевишнім міцним і сильним зв'язком, подібно до того, як вона зв'язана з чимось матеріальним»[150, С.254]. У такому випадку під сумнів ставиться ідея раннього хасидизму про можливість впливу людини на вищі світи. Словами Шнура Залмана, «не слід гадати, нібито на Господа справляють враження події і мінливості світу чи навіть самий світ. Усе це не викликає в ньому жодної зміни»[150, С.259]. Іншими словами, людина не може впливати своїми діями чи помислами на світ потойбічного.

Автор «Танії» вдається також до надто кардинальної трансформації вчення раннього хасидизму, коли оголошує про поступливість молитовної практики вимогам вивчення Закону. Тобто, згідно з поглядами Шнеура Залмана, вивчення Тори видається важливішим, ніж піднесення молитви до Бога. В аксіологічному відношенні пріоритет надається Торі, яка є «нічим іншим, як поясненням заповідей, виконуваних діями ...»[150, С.214]. У главах 5, 23, 34 і 53 частини першої «Танії» її автор неодноразово стверджує про ціннісну перевагу вивчення Тори над молитвою. Хасиди ХаБаДа починали молитися лише після того, як за допомогою внутрішньої зосередженості приводили себе у відповідний молитовний стан, а тому зрозумілими стають їх вимоги не дотримуватися точно встановлених годин молитви.

Підстава для пріоритетності вивчення Закону полягає, за словами Шнеура Залмана, в тому, що «Тора і Всевишній є єдиними»[150, С.53]. Богоусвідомлення, на думку автора «Танії», досягається вивченням заповідей і принципів. Він зауважує, що «думка не здатна осягнути ні Його [Бога], ні Його Волю і Мудрість інакше, як при їх виявленні у відкритих нам законах»[150, С.55]. Згідно з його поглядами, божественна мудрість прихована навіть у розмірковуваннях талмудистів. Тому будь-які заняття з вивчення Закону є богонатхненними, вони є найефективнішим способом спілкування з Богом.

У світлі вищезазначеного недивно, що Шнеур Залман приділяє особливу увагу вченим-книжникам й навіть талмудистам, які для нього і є

справжніми праведниками. У зв'язку з цим постає проблема ставлення Шнеура Залмана до цадиків. Точніше, потребує з'ясування питання: чи визнав основоположник ХаБаДа цадиків праведниками? В уявленні Шнеура Залмана праведник не є ні пророком, ні чудотворцем, він є просто вчителем віри, людиною, що зуміла вдосконалити свою раціональну душу й тому заслуговує, з огляду на культивування ним вченості, на надзвичайну духовну близькість до Бога. У такому випадку праведник не повинен виконувати функцію простого посередника між людиною і Богом. Шнеур Залман тому рішуче покладав край будь-яким проханням хасидів, постійно обмовляючись, що він не є пророком і не є Богом. В одному зі своїх пастирських послань він відверто наголошує: «Згадайте часи давні! Чи було це колись, чи знайдете ви в книгах єврейських вчених, давніх і пізніших приклади, щоб до шанованих навіть мудреців зверталися за порадами і з проханнями про матеріальні справи?»[70, С.113]. У раціональній системі Шнеура Залмана відсутніми є будь-які натяки на теорію цадикізму. Роль цадиків він свідомо обмежував віроповчальною функцією. Більше того, самого основоположника хабад-хасидизму ніколи не називали цадиком. За свідченням Ю. Гессена, «саме слово "цадик" було тривалий час невідомим в Литві і Білорусі»[25, С.119]. Показовим є й факт звертання до Шнеура Залмана як до рабина навіть з боку ворогів його. Можна стверджувати, що автор «Танії» не визнавав культу цадиків, цього основоположного принципу багатьох напрямів хасидизму. Всі приписувані цадикам чудодійні витівки, пророцтва, сеанси ясновидіння він відкидав в ім'я культивування праведниками мудрості, розуміння і пізнання. Образно висловлюючись, цадик є блідою тінню перед авторитетом Тори. Однак зауважимо до цього, що подальша історична трансформація ХаБаД-хасидизму свідчить про зростання харизматичності цадика у любавичиських ребе. З часом пересічні хасиди почали культивувати і поклоніння любавичиському ребе, якого визнавали навіть месією [169]. Подібна тенденція виявляється відсутньою у системі основоположника ХаБаД-хасидизму.

Раціональний варіант хасидизму, запропонований Шнеуром Залманом,

у багатьох суттєвих положеннях виходить за межі багатьох концептуальних форм хасидського руху, істотно трансформуючи навіть принципи бештіанства. З'явившись територіально в Литві і Білорусії – оплоті талмудизму, ХаБаД-хасидизм в процесі свого оформлення живився імпульсами рабиністичної книжності. Шнеур Залман в свою систему, послідовно викладену в знаменитому трактаті «Танія», привносить не лише талмудичну поглибленість і гостроту, але й дух рабинізму. Останні виявляються в таких основоположних принципах ХаБаД-хасидизму, як:

- філософічне сприйняття принципу божественної скрізьприсутності, обґрунтування якого логічно приводить до показу реальності Бога і примарності речей цього світу. Останнє досягається засобами метафорики, апеляції до біблійного авторитету і шляхом богопізнання;
- актуалізація ідеалу דבקות уможливлюється при умові культивування святості, яка досягається лише поступовим доланням раціоналістичною душею людини всього тілесного. Тому раціоналізація у формі вивчення Тори проголошується найвищим способом єднання з Богом. Результатом раціонального осягнення є своєрідне поглинання людської особистості Божественною;
- утвердження особливої релігійної психології, змістовне розгортання якої приводить до демонстрації перевершеності раціональної душі над чуттєвою. В остаточному підсумку саме релігійна психологія Шнеура Залмана приховує в собі змістовне ядро литовсько-білоруського хасидизму – ХаБаД;
- домінування розуму над почуттями в справі служіння Богу обґрунтовується через показ особливого значення праведників у типології віруючих;
- знівельовування екстатичності й будь-яких проявів екзальтованості в утвердженні аксіологічної перевершеності вивчення Закону над молитовною практикою;

– відмова від теорії цадикізма і її наслідку — культу цадиків.

4.5.Учення рабі Нахмана з Брацлава.

Особливе місце в історії хасидського руху посідають проповіді, казкові історії та притчі, виголошені подільським рабі Нахманом. Ідейний потенціал цих проповідей, казкових історій та притч дає нам підстави стверджувати про наявність своєрідного вчення, особливість якого полягала у відновленні на більш менш поглибленому рівні простоти хасидизму Бешта. За словами С. Дубнова, Нахман Брацлавський «намагався повернути хасидизму ту сердечність і теплоту, які відрізняли його в часи Бештові»[81, С.99]. У цьому відношенні можна вести мову і про своєрідний, так званий брацлавський, хасидизм, основоположником якого був знаменитий учитель.

Поява і функціонування брацлавського хасидизму багато в чому зумовлені були надто імпульсивною життєдіяльністю рабі Нахмана, сповненою численних поневірянь, утисків та гіркоти падінь. Знаменитий праведник постає нібито уособленням тих дивовижних трансформацій, яких зазнав у той час хасидський рух. Тому рабі Нахман просто не заслуговує формального викладу свого життєпису. Його повсякденне життя пройшло під знаком постійного служіння ідеалам бештіанства й тому крізь призму служіння цим ідеалам слід сприймати проповідувані ним істини.

Життєдіяльність рабі та своєрідно оформлені ним ідеї варто розглядати у нерозривному зв'язку. Символічним є взаємопов'язаність учення рабі Нахмана з ідеями основоположника хасидизму. І не лише в змістовому відношенні можна знайти між ними паралелі. Доволі симптоматичним є навіть народження майбутнього ребе саме в м. Меджибожі (осередку поширення ідей раннього хасидизму) і саме в 1772 році (це рік децентралізації хасидського руху). До речі, рабі Нахман доводився правнуком Баал-Шем-Това по материнській лінії. Будучи доволі здібним і обдарованим, він ще змалку засвоїв ази талмудичної вченості. Згодом захопився і кабалістикою, надаючи перевагу її луріанському варіанту. Набув широкої популярності ще в юному віці, проповідуючи в громаді м. Медведівка. Після поїздки в Палестину ім'я

рабі Нахмана стає чи не найпопулярнішим у тодішньому хасидському світі. Простолюдинів приваблювали його щирість, схильність до пошуків таємничого у всьому, вияви дивацтва, зневага до зовнішнього світу і, ймовірно, його самовпевненість. Вони в захопленні були від харизматичної особи свого праведника.

Однак показний індивідуалізм, надмірна самовпевненість, зарозумілість і гординя рабі Нахмана відлякували рабинів і цадиків. У їх уявленні цей ребе був надто високої думки про себе, коли заявляв, наприклад, «якщо прадіду [тобто Баал-Шем-Тову] знадобиться мене побачити, він знає, де мене знайти»[18, С.178]. Особливо неприховану ворожість до рабі Нахмана виказував рабі Ар'є Лейба, відомий в хасидському світі як «Шполянський дідусь».

Звернемо увагу на показову рису, характерну для більш повного бачення його психологічного портрету. Рабі Нахман відмовлявся бути таким, як інші цадики. Звідси і неприйняття їх звичок, способу життя, їх стяжання за «труди праведні». Інколи він сам провокував нападки на себе, зумисне вводячи в оману своїми егоцентричними вчинками, в'їдливими зауваженнями на адресу авторитетних цадиків, одним словом, постійно наражався на неприємності. Можливо, всі ці неприємності, постійні закиди, звинувачення і приниження були внутрішньо необхідними рабі Нахману для його насправді повнокровного існування в цьому недосконалому світі. Чого варте в цьому відношенні таке його зізнання: «Мої противники уявляють, що шкодять мені. Насправді ж вони безмірно мені допомагають. Кожним своїм успіхом я зобов'язаний їм»[18, С.177]. Показовим є й свідчення рабі Натана про очищувальне страждання свого вчителя. За його словами: «Зуби його [Нахмана] бували стиснутими з такою силою, що могли розщепити шматок дерева й інколи він «тихо стогнав»... Він возносився і падав тисячі, десятки тисяч разів. Після завзятих трудів він піднімався в захмарну височінь для того лише, щоб протягом одного-єдиного дня знову і знову зазнавати гіркоти падіння» [18, С.162-163].

Відзначимо ще одну показову рису харизматичності рабі Нахмана. Він начебто внутрішньо відчував, що повинен бути там, де потребують його послуг у «лікуванні душ». Тому після повернення із Святої Землі він опиняється в Златополі, а згодом і в Брацлаві. Останнє містечко поступово стає осередком поширення ідей відновленого хасидизму. За словами Аарона Цейтліна: «Брацлав, що в Подолії, перетворився в малий храм для містичного хасидизму рабі Нахмана. Тут було таке повітря, як і на Землі Ізраїльській»[134, С.257]. Саме тут виголошені були основні оповіді й промови Учителя, які зусиллями його найближчих учнів склали невичерпне джерело своєрідного напрямку хасидизму, названого ім'ям невеликого на той час подільського містечка.

У 1810 році рабі Нахман перебирається в Умань, бо, за його словами, «душі померлих там за віру очікують мене»[140, С.147]. Симптоматичним є й той факт, що оселяється він у цьому містечку поблизу цвинтаря, начебто відчуваючи близькість смерті. Через рік його не стало, а могила рабі (нині розташована на подвір'ї будинку № 1 по вулиці Бєлінського) з тих пір стає місцем паломництва брацлавських хасидів і його шанувальників з усіх закутків єврейського світу.

Своєрідною видається і творча спадщина рабі Нахмана. Більшість своїх висловлювань і оповідей він записував лише для того, щоб через деякий час їх спалювати. Так перед смертю рабі Нахман заповідав знищити всі свої записи, щоб «повернути їх небесам». Тому й не дивно, що до наших днів дійшов лише один з рукописів, — невеликий за обсягом твір «Сефер гаміддон» (Книга моральних якостей). Цей твір є викладом приписів і настанов щодо морального способу життя. На особливу увагу заслуговує при цьому розділ, присвячений вірі, її необхідності й чистоті.

Що ж до інших творів, то слід згадати про знаменитий «Лікутей-Маґаран» (збірку повчань рабі Нахмана). Перша частина цієї праці була опублікована 1808 року й, звісно, що рабі Нахман з її видруком був ознайомлений. Зміст цієї основоположної книги брацлавського хасидизму

склали тлумачення Тори і проповіді ребе, виголошені ним по суботах і святах у колі найближчих учнів. У хасидському світі ця збірка вирізняється своїм настановчим характером і виразністю форми викладу. На думку сучасного єврейського дослідника Авраама-Іцхака Гріна: «Промови рабі Нахмана в їх письмовому викладі поєднують в собі геніальну думку вчителя і чудову давньоєврейську літературну мову учня — рідкісну чесноту серед хасидських авторів»[134, С.246]. «Лікутей-Маґаран», як і інші твори рабі Нахмана, були видані безпосередньо його найближчим учнем рабі Натаном з Немирова (Натаном Штернгарцем). Саме рабі Натана можна вважати не лише видавцем, але й першим агіографом основоположника брацлавського хасидизму.

З опублікованих ним творів після смерті учителя виділяється своєю блискучою формою викладу твір «Сіпурей Маасійот» (Історії про надзвичайне). Зміст цього твору складають казки, точніше, символічно оформлені казкові притчі. Принагідно з'ясуємо питання значущості подібних казкових притч для визначення сутності брацлавського хасидизму. Тобто, як нам слід сприймати його надзвичайні історії? Зауважимо, що саме жанр чарівної казки використовувався рабі Нахманом для більш поглибленої і водночас доступної передачі свого вчення. Форма казки дозволяла автору адекватно і наочно репрезентувати символіку образів хасидського світосприйняття. 1806 року рабі Нахман якось заявив своїм учням: «Я бачу, що мої ідеї не справляють на вас жодного враження. Тому я буду розповідати вам історії, причому на ідиш, щоб виключити будь-яке непорозуміння» [18, С.165].

Слід мати на увазі й адресата подібних історій – простолюдинів, для яких і призначалися основоположні істини вчення рабі Нахмана. У цьому відношенні, ймовірно, можна стверджувати про властивий рабі розрахунок на зачарування, намагання зробити свої історії привабливими і по-дитячому зрозумілими.

Як блискучий знавець Тори і талмудичної вченості, рабі Нахман намагався подати власне знання священних текстів, запобігаючи при цьому

появі можливих перекручень свого вчення. Ось тому дієвим способом актуалізації знання Тори і її коментарів були для нього саме казки. За його словами: «Люди часом не в змозі сприйняти Тору в її істинному вигляді, без покровів і тому слід накинути на її лик [тобто внутрішню сутність] покривало вигаданих історій» [155, С.314].

Історії рабі Нахмана видаються надто дивовижними як з огляду їх змісту, так і особливостей оформлення. Його казки та розповіді тримають нас у постійному напруженні своєю невизначеністю сюжетних ліній і неоднозначністю смислів, які вони приховують. Незважаючи на деяку хаотичність у викладі, вони є уособленням якоїсь певної ідеї чи навіть синтезу ідей. Кожна казкова притча містила безліч інших притч. Всі вони нібито оповиті флером таємничості. У цьому відношенні слід особливо виділити найзагадковішу притчу рабі Нахмана «Про сім злидарів». Зважимо також і на тяжіння автора казкових оповідей до опису побутових подробиць, здавалося б, незначних деталей і на гру ним лексиконом мови ідиш. Усі ці чинники створюють атмосферу особливої привабливості казок рабі Нахмана.

Персонажами його надзвичайних історій є цар, цариця, царська дочка, принци, злидарі, навіть простолюдини, але не цадики. Бачити в цьому лише антицадикську тенденцію, властиву поглядам рабі Нахмана, було б дещо однобічно. Ймовірно, що брацлавський рабі в своїх оповідях відштовхувався, насамперед, від кабалістичної символіки, в якій відсутніми були будь-які уявлення про праведників, не кажучи вже про їх образи.

Багато дослідників звинувачували рабі Нахмана в песимістичному настрої його казок і навіть у культивуванні ним пригніченості. До речі, історії брацлавського рабі в свій час були заборонені в Росії, бо видавалися цензорам сумнівними та гнітючими (в Польщі вони все-таки були опубліковані). Подібні закиди в песимізмі багато в чому зумовлені були невизначеністю змісту і невиразністю, а подекуди і відсутністю щасливого закінчення. Однак за поверховою невиразністю приховувалися якісь світлоносні імпульси, якась оптимістична за духом наповненість. Загалом, привабливість казкових

оповідей і їх поглиблений зміст захоплювали багатьох дослідників, які давали високу оцінку творчості брацлавського рабі. У зв'язку з цим, доволі влучну характеристику його творчості подає сучасний єврейський дослідник Е. Візель. За його словами: «Рабі Нахман — це хасидська фантазія, торжество слова, прославлення натхненної і чарівної легенди. Рабі Нахман — це політ, окрилена подорож у сутність буття»[18, С.161].

Окрім вищезазначених трьох творів рабі Нахмана, є ще три книги про нього: «Сіхот га-Ран» (Бесіди рабі Нахмана), «Шивхей га-Ран» (Прославлення рабі Нахмана) і «Хайєй га-Ран» (Життя рабі Нахмана). У цих книгах розповідається про життєдіяльність брацлавського рабі і, насамперед, про його духовні боріння. Подаються в них також його висловлювання й думки щодо різних тем й переважно щодо розуміння ним Тори.

Книги про рабі Нахмана теж були опубліковані рабі Натаном Штернгарцем. Рабі Натан відомий у хасидському світі і як автор оригінальних творів «Лікутей-тфілот» (Збірка молитов) і «Лікутей-галахот» (Збірка галахот). У цих творах відчутними є впливи ідей брацлавського рабі. До речі, сам рабі Натан, оцінюючи свої твори, зізнається: «У них ви знайдете дух і думку Учителя, тільки голос мій»[18, С.163]. Однак слід віддати належне таланту, обізнаності й ґрунтовності викладу рабі Натаном свідчень та подробиць життєдіяльності свого вчителя. На відміну від інших хасидських авторів він у своїх творах уникає оповідей про чудеса, які нібито супроводжували життя рабі Нахмана. Рабі Натан вдається до переповідання розповідей про чудесне спасіння рабі Нахмана під час бурі на морі по дорозі в святу Землю. Проте подібні розповіді можна вважати чи не єдиним винятком на фоні історично підтверджених і грунтовних свідчень про рабі Нахмана і його оточення.

З'ясування особливостей віровчення брацлавського хасидизму розпочнемо з констатації його виразного особистісного наповнення, тобто, бачення крізь призму світосприйняття самого рабі Нахмана. У цьому оригінальність і водночас істотна відмінність брацлавського хасидизму від

інших напрямів періоду утвердження хасидизму в єврейському світі. Авраам-Іцхак Грін був переконаний в тому, що в брацлавському хасидизмі «ми знаходимо вкрай особистісне використання єврейської традиції у всій її цільності – такою мірою і в такій формі, які раніше були невідомими. Сум'яття почуттів індивідуалізму і таємниці теології так тісно переплелися тут одне з одним, що будь-яка спроба розрізнення між ними є безглуздою»[134, С.245]. Виразний індивідуальний відбиток брацлавського хасидизму виявляється у наданні постаті рабі Нахмана надзвичайної унікальності й неповторності на фоні загалом усталених поборників традиційності іудаїзму. Зокрема, рабі Натан вірив у те, що його Учитель був останнім з числа тих, хто вирівнює шлях, по якому в прийдешньому буде йти Месія. Згідно з поширеною в брацлавській хасидській традиції думкою, цей шлях започатковується у Мойсеєвому Законі, щоб йти в напрямі до Книги «Зогар», від неї до кабалістичних праць рабі Хаіма Віталя «Дерево життя» і «Плод дерева життя», а від них — до Бешта, щоб прийти до «Лікутей-Маґаран» рабі Нахмана, а від останньої — вже до царства Месії. Отже, рабі Нахман постає своєрідним п'ятим і останнім уособленням одкровення, якого до нього зазнавали лише Мойсей, рабі Шимон бен Йокай (автор «Зогар»), Іцхак Лурія (праці якого роз'яснив Хаім Віталь) і Баал-Шем-Тов.

Подібна акцентуація брацлавських хасидів на профетичній винятковості рабі Нахмана (подібну винятковість виказував у своїх працях і сам Нахман) викликала рішучий опір як з боку рабинів, так і з боку представників інших напрямів хасидського руху. У світлі подібної профетичності зрозуміло, що сам рабі Нахман пріоритетне значення надавав необхідності плекати віру в Благословенного (його улюблений еквівалент для позначення Господа) і вірити в свою пророчу місію. Більш докладно торкнемося розуміння основоположником брацлавського хасидизму проблеми віри.

Рабі Нахман надто високо оцінював значущість віри в релігійному житті євреїв. За його словами: «Світ ставиться до віри, як до чогось

незначного, але я вважаю, що віра — головне в житті»[13, С.5]. У чому ж тоді полягає пріоритетність віри? На думку рабі Нахмана, саме вірою прилучається людина до Господа. А сенс людського буття полягає в прилученні до Єдиного. За словами рабі Нахмана: «Головне прилучитися до Єдиного, а це досягається пізнанням Його, Благословенного»[140, С.160]. Лише «віруючий може пізнати Ім'я Його, хай буде він Благословенним» [134, С.242]. Тобто ідеал דבקות, єднання людини з Богом, актуалізується насамперед в акті віри. Причому віра в силу властивої їй простоти і щирості доступною є всім благочестивим. «Накресли перед собою букви слова «Емуна» (віра) і завдяки цьому ти не накличеш на себе ніякої ганьби», — повчав рабі з Брацлава [134, С.242].

Як людина може прийти до віри? За поглядами рабі Нахмана, до віри ми можемо прийти лише шляхом самої віри. В його тлумаченні: «Віра — це ніби інструмент, виготовлений самим цим інструментом» [134, С.258]. Тому рабі з Брацлава в своїй «Книзі моральних якостей» закликає: «Потрібно вірити в Благословенного, йдучи шляхом віри, а не шляхом доказу» [134, С.258]. Принагідно зауважимо, що рабі Нахман дещо однобічно з'ясовує проблему співвідношення віри і розуму, схиляючись на користь акту віри. Показовою в цьому відношенні є його казкова історія «Мудрець і простак», в якій возвеличується проста віра, яка хоча і є наївною, однак зовсім не помилковою. Саме віра не приводить простака до ускладнень, сприяє схопленню елементарних істин, не дозволяє спотворювати сутність речей, тобто, сприймає речі такими, якими вони є. Мудрість, яка ототожнюється з постійними дошукуваннями смислу речей і супроводжується інтелектуальним неспокоєм в остаточному підсумку веде до порівняння, критицизму, скепсису, а, значить, до віровідступництва. У цій історії рабі Нахмана мудрець доходить навіть до сумніву щодо існування царя (символу Бога).

Отже, брацлавський рабі своєю історією ніби намагається розкрити нам елементарну істину, – мудрець не в змозі досягнути простоти, а простак, навпаки, може стати мудрим. Іншими словами, простота є способом життя, а не ознакою обмеженості розуму. Простак може прийти до мудрості, до знання

імені Господа шляхом культивування щирої віри. З іншого боку, на мудреця, який може прийти до віри в Господа шляхом розмірковувань і аналізу, очікують постійні духовні випробування, поневіряння, незгоди, спокуси. І що цікаво, – знадобилося очищення мудреця вірою, знадобилося оновлення його свідомості, щоб з позицій розуму визнати все-таки існування царя (Бога). За словами рабі Нахмана: «Відкрилася тут, зрештою, розумнику істина і довелося йому оголосити на весь світ, що існують в ньому і чудотворець, і цар...»[126, С.70]. Згідно з уявленнями рабі Нахмана, розум у справі богопізнання йде за вірою, але не передує їй. У зв'язку з цим слушним видається зауваження єврейського дослідника Аарона Цейтліна: «Нове, внесене ним [рабі Нахманом] в іудаїзм, полягає в тому, що він розрізняв розум, що передує вірі, і розум, що прямує за нею. Розум, що передує — це єресь, не що інше як мудрість ідолопоклонства»[134, С.258]. В контексті брацлавського хасидизму визнається лише «розум вищий», розум, що йде за вірою. А тому будь-які мудрування, розмірковування, аналізи, не зумовлені вірою, оголошуються шкідливими для людини. Поява віри, викликаної раціональними доводами, брацлавськими хасидами сприймається проблематично. Рабі Нахман виявляв надмірну категоричність, стверджуючи: «Віра народжується в німотності...» і «Мовчанка... є матір'ю вищого розуму, що йде за вірою»[134, С.259]. Звідси й порада рабі Нахмана, згідно з якою: «Якщо виникає в тебе яке-небудь важке питання, звернене до Всевишнього, — мовчи і завдяки мовчанці твої думки самі підкажуть тобі відповідь на твоє питання»[134, С.259].

Апологія німоти брацлавським учителем свідчить і про його виразне ставлення до філософських пошуків й до різного роду філософій єврейських мислителів. Слід зауважити, що рабі Нахман забороняв своїм учням вивчати праці Маймоніда й інших єврейських мислителів. Хоча, судячи з його твору «Лікутей Маґаран», рабі Нахман був ознайомлений з працями Маймоніда і раціоналістів. Він, ймовірно, був впевненим у нешкідливості їх аналітичних розмірковувань для свого вчення. Тобто, рабі Нахман як той, хто начебто

володів «вищим розумом», вважав безпечним для себе знання праць філософів-просвітителів. Інша справа, знайомство з цими працями його учнів, яким, на його думку, можна було легко потрапити в пастки раціональних доказів і скепсису.

У світлі вищевисловленого зрозумілим стає і вирішення рабі Нахманом проблеми дистанціювання Бога від віруючої людини. У казковій історії «Мудрець і простак» символічним є послання царя, в якому він закликає людину наблизитися до нього. Яким чином? Якщо цар (Бог) перебуває по той бік цього світу і є абсолютним та самодостатнім, це означає, що він не потребує нікого і нічого. У такому випадку навіщо ж йому людина? Утім, такою є логіка мудреця – персонажа цієї історії. Якою ж є думка самого рабі з цього приводу? Для її виявлення звернемося до знаменитої притчі “Камінь на горі”. Переповідаючи цю притчу: «На самому краю світу знаходиться Гора. На вершині Гори – Камінь. З каменя пробивається Джерело. Усе на світі наділене серцем. Є своє серце і у світові. Серце світу знаходиться на другому кінці світу. Воно б’ється весь час, знемагаючи нестерпною жагою і пристрастю, бажаючи припасти до Джерела. І Джерело горить відповідним бажанням зблизитися з Серцем світу. Але неможливо Серцю світу наблизитися до Джерела, а Джерелу неможливо посунутися до Серця світу. Варто їм трохи зблизитись, як вершина Гори щезне з поля зору Серця світу. І позбавлене можливості бачити Гору і Джерело, Серце світу перестає битись і помирає. Не сміє тому Серце світу наблизитися до Джерела. Вічно призначено йому залишатися у віддаленні і напружуватися в болісній жадобі»[140, С.152-153]. Отже, за поглядами рабі Нахмана, можливим є процес окресленого певними рамками (чуттєвого і розумового осягнень) наближення людини до Господа, символом якого постає в притчі Джерело. Однак про цілковите злиття людини з Богом годі й розмірковувати. Тому Бог, що потребує переважно простої віри, є трансцендентним.

У вищенаведеному тексті притчі на увагу заслуговує також одне висловлення: «Усе на світі наділене серцем». Тобто, рабі Нахман наполягає на

внутрішній одухотвореності світу, яка є продуктом Божественної скрізьприсутності. В контексті вчення брацлавського рабі можна вести мову про відчутний принцип іманентизму, який трактується у нього в значенні божественної наповненості шляхом розсіювання священних іскор, набуваючи вигляду духовних оформлень тих чи інших речей чи предметів. Більше того, за словами рабі Нахмана: «... в різноманітних подіях, що стаються з людиною, прихований голос Бога, що кличе її – тихий, негучний голоС. Зрозумійте це»[13, С.16]. При цьому кардинальним у розумінні рабі Нахманом принципу іманентизму є положення про божественну, внаслідок надприродної креативності, наповненість всіх, навіть мізерних частинок цього світу. За його словами: «Без Його [Бога] животворної сили неможливим є жодне існування. Тому, безсумнівно, що у будь-якому нашому слові, діянні, думці ніби обгорнутий Благословенний. Й навіть злочин, тобто вчинок, що суперечить Його волі, неможливо здійснити за відсутності сили, що витікає з Нього, хай навіть неочевидної і надто збиткової»[134, С.43]. Звідси і заклик рабі Нахмана до людини: постійно зважати на наявність сутності речей, предметів і явищ цього світу, які невпинно оживляє Бог. При цьому подібну духовну наповненість світу людина повинна сприймати вірою і усвідомлювати як явище, зрозуміле саме собою. За словами рабі Нахмана: «Потрібно знати, що славою Його наповнюється весь світ і немає місця вільного від його присутності, яке, наповнюючи всі світи, охоплює їх і приводить в рух»[134, С.44].

Отже, Божественна скрізьприсутність посіяна усюди. Однак наскільки повно вона виявляється? Згідно з уявленнями рабі Нахмана присутність Бога у речах, подіях і явищах світу виявляється неоднаково. У деяких проявах її наявності достатньо лише для забезпечення життєздатності якихось предметів і явищ. За його словами: «У всіх проявах матеріального начала і в житті всіх язичницьких народів можна віднайти присутність Божественного, оскільки без проблиску Божественного неможливим є жодне існування ... Однак проблиск Божественного там є гранично збитковим, його досить лише для

підтримки життя і не більше» [134, С.44]. Лише в духовних явищах і в житті єврейського народу Божественна присутність виявляється найбільш адекватно. Ще наслідок: є такі країни чи сфери, де Божественна присутність не відчувається. Зауважимо, що в багатьох казкових історіях рабі Нахмана розповідається про такі країни, де присутності Бога як такої немає. До речі, тема відсутності божественних іскор у світі – чи не найулюбленіша в його притчах і оповідях. Показовим у цьому відношенні є опис країни сріблолюбців, наведений автором в історії «Бааль Тфіла».

Наслідком з'ясування принципу іманентизму є своєрідне вирішення проблеми теодицеї в брацлавському хасидизмі. Тобто, згідно з цим принципом, божественні іскри розсипані скрізь і усюди в матеріальному світі. В злих істотах, якостях, подіях теж відчувається присутність Бога. Однак в усіх цих виявах зла приховується добро, навіть у серцевині зла воно є. Згідно з уявленнями рабі Нахмана, зло позбавлене будь-якої сутності, воно не є самостійним, а тому воно не здатне до справжнього творення. За словами брацлавського ребе: «Воістину немає ніякого зла в світі, все — благо, все — єдине! Корінь страждань, які зазнає людина, полягає в тому, що, будучи позбавленою знання, вона нездатна осягнути кінцеву їх мету, яка є суцільним благом»[134, С.128]. Виходить, що зло, будучи позбавлене сутності, не може нашкодити людині, наділеній справжнім знанням імені Бога. Натомість, зло здатне зачарувати, приворожити людину, яка захоплюється зовнішнім блиском якихось речей чи явищ. Показовою постаттю в цьому відношенні є розбійник – персонаж казкової історії «Купець і бідняк». Цей розбійник є скопцем, тобто він позбавлений життєвої сили. Тому він викрадає царську дочку не з метою оволодіння нею, а лише з метою наживи. Іншими словами, використовує іншу життєву силу для забезпечення свого оптимального існування. Показовим є й спосіб приваблення царської дочки – продаж майстерно виготовлених ним виробів із золота і срібла. Рабі Нахман намагається пояснити в цьому випадку той факт, що будь-яке зло, позбавлене самостійності, живиться угодами, домовленостями тощо. У пастку таких угод

і потрапляє царська дочка. Принагідно, звернемо увагу також на ту обставину, що уособленням зла в казкових історіях і оповідях рабі Нахмана виступає Торговець, яким прикидається Сатан, – той, що суперечить.

Про несамостійність зла і його ілюзорність свідчить також образ палацу нечистої сили, який відтворений у казковій історії «Про те, як пропала царська дочка». Звернемо при цьому увагу: злі сили лякають першого міністра, однак, переконавшись, що вони є лише тінями, лише подобами, він відшуковує царівну. Тобто, рабі Нахман ніби попереджає нас: не слід видавати підробку, фальшивку, неіснуючу реальність за дійсність. Зло володарює лише там, де людина піддається його владі, але воно безсиле перед віруючою людиною, яка до того ж діє. Зло як в людській душі, так і в навколишньому світі можна перемагати не його викорінюванням, а просто перетворенням негативного в позитивне. Тобто, згідно з уявленнями брацлавських хасидів, зло слід повертати до його основи, тобто, до добра.

Божественна скрізьприсутність також служить своєрідним нагадуванням людині та й усім істотам про необхідність їх повернення до Творця. Звідси й особливості трактування рабі Нахманом принципу тешуви – повернення до Бога. За його словами: «Відшукайте в кожній вашій думці, слові і справі прояв бажання Господа надихнути вас повернутися до Нього з вірою...»[13, С.36]. Основою тешуви, на думку брацлавського вчителя, є постійне дотримування людиною спокою. Хасид повинен завжди зберігати спокій, безтурботність духа, навіть під натиском зневажань, образ і презирливості. Тому усвідомлення людиною того, що все повернеться до Творця, допомагає їй мужньо і спокійно витерпіти всі образи і не відповідати на зло злом. Тим більше, що злі слова, помисли і вчинки в основі своїй є добром. Зрозумілими стають заклики рабі Нахмана: «Якщо люди скривджують чи ображають вас, зберігайте спокій. Це викоренить зло у вашій душі, загладить гріхи, які обернуться в чесноти»[13, С.36]

Своєрідним наслідком тешуви є й відчутна в проповідях брацлавського ребе апологія радості та веселощів (сміху). Зважимо при цьому на заклики

рабі Нахмана: «Будьте завжди веселими. Перетворіть горе і скорботу в щастя і радість, приймайте все в житті з любов'ю. Ніколи не впадайте у відчай ... навчіться служити Господу з радістю, з танцями, плескаючи в долоні тощо. Особливо радісними будьте під час вчення і молитви»[13, С.36]. Ідеалом хасида проголошується рабі Нахманом простак — головний персонаж казкової історії «Мудрець і простак». Брацлавський рабі з захопленням розповідає про те, що простак вміє радіти й радіє постійно всьому, незважаючи на скруту, незважаючи навіть на несприятливі ситуації в своєму житті. За його словами: «В радості – невичерпне джерело благ. Тому радість простака надає його служінню більшої цінності»[126, С.80].

Тлумачення рабі Нахманом принципу іманентизму в значенні постійного безперервного всепоглинання, всенаповнення Богом ставить під сумнів утвердження просторово-часових вимірів як таких. У своїх казкових історіях брацлавський рабі ніколи не прив'язується до певного хронологічного відрізку чи навіть до певного місця. Поняття часу, як і поняття місця, є стороннім у вченні рабі Нахмана. Його історії, зазвичай, починаються словами: «Був колись один цар [купець, багатій] тощо», а персонажі його історій ніби перебувають одночасно, одномоментно, у своєрідній переплутаності часових відрізків. Більше того, брацлавський рабі відверто стверджував: «Часу не існує ... Минулого вже немає, майбутнього все ще немає, а теперішнє, як змах вій. Звідси випливає, що час людський зводиться до тієї швидкоплинної миттєвості, в якій людина перебуває...»[140, С.200]. Звідси й вся трагічність людської долі з огляду на те, що Бог надає людині все, окрім часу. З іншого боку, час настільки стає невід'ємною сутністю життя людини, що вона цього навіть не усвідомлює. При цьому ще раз акцентуємо — існування людини в часових координатах є примарним, оскільки реальністю володіє лише Бог, який перебуває поза часом. Тому основним правилом служіння Господу рабі Нахманом проголошується: «Жити сьогоденням. Людина повинна думати лише про теперішній день і теперішній момент»[13, С.38]. Отже, брацлавський хасидизм утверджує атемпоральність

— рису, притаманну цілісному містичному світогляду. Що ж до відсутності просторових координат в оповідях рабі Нахмана, показовим у цьому відношенні є образ дерева, яке існує, але не знаходиться в якомусь певному місці, виведений у казковій історії «Сім злидарів» [126, С.272].

Життєздатність людини в цьому світі багато в чому залежить від дієвості її молитовної практики. Рабі Нахман у своїх повчаннях приділяв особливу увагу як значущості молитви, так і особливостям її промовляння. Цінність молитви полягає в тому, що, за словами брацлавського рабі: «Людина повинна молитися, щоб бути гідною сказати хоча б слово чистої, абсолютної правди перед Господом»[13, С.22]. При цьому молитися потрібно «не жаліючи себе у всю силу і вона [ця сила] вливається в кожну букву молитви... тоді твої власні сили відновлюються»[134, С.45]. Своєрідна ода молитві, її надзвичайній цінності для віруючої людини звучить у наступному висловлюванні рабі Нахмана: «Коли людина має намір молитися і промовляти слова молитви, вона ніби збирає прекрасні квіти, як та людина, що виходить у поле і підбирає квітку до квітки, сполучаючи їх разом. А потім збирає інші квіти і сполучає їх у новий букет і приєднує його до першого. Так ходить вона, збирає і складає декілька пахучих і красивих букетів. Так само просувається людина і в молитві – від букви до букви, поки не поєднає декілька букв і не укладе з них пучок, а потім — ціле слово і два слова, а потім йде і збирає ще, поки не закінчить одного благословення. І знову збирає, просуваючись все далі і далі ...»[134, С.187]. Рабі Нахман часто рекомендував своїм учням використовувати в ході молитви розмовні кліше на ідиш, які, на його думку, через свою простоту є більш зрозумілими Господу. Під час промовляння молитви не потрібно ні думати, ні розмірковувати, ні мудрувати. За рабі Нахманом, при молитві слід забуватися, тобто, людина повинна возносити молитву Господу в стані самозабуття, емоційної інтенсивності, в стані зосередження на Богові. При цьому, згідно з настановами, почерпнутими з «Лікутей-Маґаран» (глава 9), кожна людина повинна пов’язувати свою молитву з молитвою праведника, який, в свою чергу, «вміє спрямовувати і

возносити кожну молитву у «належні ворота»[134, С.185].

Виникає потреба більш докладного розгляду проблеми праведника (цадика), тою, як вона з'ясовується у повчаннях, настановах та оповідях рабі Нахмана. Більшість дослідників хасидської доктрини переконані в тому, що найважливішою ідеєю в творах брацлавського ребе є саме ідея цадика. Одразу ж зазначимо: в твореннях рабі Нахмана ідея цадика зазнає певної трансформації й особливої смислової навантаженості. Можливо, особливе смислове навантаження поняття «цадик» є вагомим аргументом на користь оригінальності брацлавського хасидизму. Розпочнемо з того, що рабі Нахман у своїх повчаннях чітко розрізняє цадиків – сучасних йому керівників хасидських громад і цадиків істинних, або цадиків поколінь. Тому не бажаючи бути таким, як інші цадики, він піддає їх звички, спосіб життя, вади, особливості практикування нищівній критиці. Зокрема, рабі Нахман відверто насміхається над розповідями про чудодійство і пророкування цадиків. Взагалі він ставився доволі скептично до здатності сучасних йому цадиків втручатися в розвиток подій цього світу. Так, коли хтось з простолюдинів звертався до нього зі своїми матеріальними потребами, він, зазвичай, відповідав: «Ви уподібнюєтесь тим людям, які заважають піонеру, що задався метою зробити з пустелі плодючу землю. Я піклуюсь день і ніч лише про одне: як би навернути пустелю вашого серця в помешкання для»[104, С.12].

Подібна антицадикська спрямованість проповідей та історій, виголошених рабі Нахманом, вражала сучасників. Утім, брацлавський рабі протиставляв цим лжецадикам справжніх праведників, яких надмірно ідеалізував. Справжній, істинний цадик – це, за словами рабі Нахмана, «той, хто відкриває зовсім нові ворота в чертогах вишніх, відкриває нове небо і нову землю, приваблює благодать з найвіддаленіших світів, відкриває нам велич святості, приховану упродовж багатьох поколінь»[134, С.169]. Звідси й витоки іншої номінації істинних «цадиків поколінь». Судячи з оповідей рабі Нахмана, цадиками поколінь він визнавав Баал-Шем-Това і себе. Показовим у цьому відношенні є також образ цадика поколінь, закарбований у його

казковій історії «Бааль Тфіла».

Головний персонаж цієї історії – Бааль Тфіла (буквально: людина, що досконально знає молитви і їх порядок проголошування) – є зразком досконалого праведника. Впадає в очі при цьому надзвичайна подібність Бааль Тфіла з Бештом. Ця подібність виявляється і в особистісних якостях, і у способі дій, і навіть в однаковості їх долі. Свідченням дивної подібності Бааль Тфіли і Бешта є доволі показове висловлювання з казкової історії рабі Нахмана, згідно з яким: «Весь світ називав його «благочестивий Бааль Тфіла», намагалися його піймати, та не могли, бо у всіх місцях, де з'являвся Баал Тфіла, він виглядав по-різному: то вбирався багатим купцем, то надягав на себе лахміття бідняка; несподівано з'являвся він серед людей і щезав раптово»[126, С.185].

Основною функціональною властивістю Бааль Тфіли проголошується брацлавським рабі вознесення молитви і служіння Всевишньому. Істинний праведник повинен молитися і спрямовувати віруючих до Всевишнього. Вся 17 глава «Лікутей-Маґаран» присвячена показу ролі праведника у возвеличенні й спрямуванні волі інших людей до Всевишнього. У 65 главі цього ж твору чітко висловлене головне завдання цадика – знайти і вказати кожному його власний шлях до досконалості. До речі, тема знаходження пересічною людиною власного шляху до досконалості при допомозі праведників є основоположною в казкових історіях «Бааль Тфіла» і «Сім злидарів». В улюбленій казковій історії рабі Нахмана, якою і є «Сім злидарів», розповідається про можливість праведника, що виявляється у здатності вражати злодія випущеною ним же стрілою, в освяченні благих діянь, у посвяченні в мудреці й розумінні мелодій. Розкриємо смисл цих символічних аспектів могутності істинного цадика. Образ стріли, випущеної з лука, уособлює собою незворотність подій, яку може долати сила, демонстрована праведником. Справжній, істинний цадик може не лише зупиняти стрілу з отрутою гріха, але й вилучати отруту і не одну, а десять. Десять отрут уособлюють собою десять видів скверн. Другий прояв могутності цадика

полягає в освяченні ним подаяння. Тобто, рабі Нахман намагається утвердити ту істину, згідно з якою цадик, приймаючи подаяння, не стільки отримує їх, скільки віддає тим, хто потребує цього. Іншими словами, людина, подаючи цадику (подаяння), тим самим забезпечує освяченість своєї справи і своєї повсякденності. Праведник же, згідно з уявленнями рабі Нахмана, нібито уособлює собою критерій мудрості, яку передає своїм послідовникам. Причому подібного роду мудрість зовсім не полягає в накопиченні певних знань. Навпаки, рабі Нахман вважає, що «людина може бути великим праведником, незважаючи на те, що вона не вчилася багато»[134, С.243]. Скоріше під мудрістю розуміється здатність праведника "читати в серцях", розкривати те, що відбувається в душах людських. Десять видів пульсу, доступних істинному цадику відповідають десяти сефіротам – рівням мудрості. Лише істинний цадик наділяється здатністю розрізняти всі мелодії, які перетворюють дух руйнування, прихований в речах і подіях цього світу, в подих музики. Вміння вилучати мелодії, які долають потяги і пристрасті, що ведуть до зла, теж проголошується аспектом могутності праведника. За словами рабі Нахмана: «У кожної мудрості є своя мелодія і свій виконавець» [140, С.208].

У світлі вищезазначеного, лише істинний праведник, наділений цими чотирма видами здатностей, що уособлюють могутність, може «вилікувати царську дочку, зарубцювати рани цього світу, зшити розірвану тканину існування, душею якого є царівна»[126, С.303]. Іншими словами, в уявленні рабі Нахмана, праведник у змозі вилікувати душу єврейського народу і возвеличити її до акту звільнення. Тобто, місія праведника полягає в духовному оновленні цього світу, привнесенні досконалості й завершеності в цей світ, щоб останній зміг постати у всій своїй гідності перед Господом. Звідси й урочисті характеристики істинних цадиків, які звучать в таких висловлюваннях рабі Нахмана. «Праведник – це образ Всевишнього, закарбований на поколінні» чи «Праведником називають того, хто несе ношу: на ньому тримається весь світ»[134, С.51]. І в цьому сенсі істинний праведник

є «справжнім господарем поля». Символ «господаря поля», виведений в творі «Лікутей-Маґаран», є доволі показовим в настановах і повчаннях рабі Нахмана. У чому полягає його суть? Для з'ясування цього звернемося безпосередньо до міркувань рабі Нахмана. За його оповідями: «Знай, що є поле і на ньому ростуть прекрасні дерева і трави. Невимовною є краса поля і не злічити рослин, що ростуть на ньому ... І рослини, і трави – це святі душі, які ростуть на цьому полі і є з-поміж них декілька голих душ, які тиняються за межами поля, очікують свого виправлення і знемагають по ньому, щоб вони могли повернутися і зібратися в своїх місцях. І навіть велика душа, від якої залежить багато інших душ, виходячи інколи за межі поля, не може повернутися на своє колишнє місце. І всі ці душі очікують господаря поля, щоб він зайнявся їх виправленням. А відновити ту чи іншу душу можна, лише заплативши за це життям чи здійснивши благе діяння в служінні Всевишньому. І той, хто бажає ... стати господарем поля, повинен бути безстрашним і рішучим воїтелем, мудрецем і великим праведником ...»[140, С.209].

Отже, істинний цадик, «господар поля» займається виправленням (тікун) тих «рослин-душ», які виростають як на «полі» (середовищі благочестивих), так і за межами його. Створений світ потребує виправлення його духовних оформлень, їх визволення в остаточному підсумку від тенет матеріальності. Звідси випливає й основна місія праведника – виправляти душі й звільняти їх від зла, страждань, поневірянь цього світу. Однак усунути страждання, утиски, поневіряння цього світу праведник може лише за умови занурення в лоно цих недосконалостей. Істинний цадик зможе усунути страждання лише у випадку зазнавання ним цього страждання і набування певного досвіду, вкрай необхідного для виправлення душ. У контексті брацлавського хасидизму з'являється проблема «падіння цадика». При цьому звернемо увагу: саме в процесі усунення страждання й постає велич справжнього служіння Господу, а критерій праведності полягає скоріше в служінні Всевишньому, а не в результатах цього служіння.

Отже, унікальність брацлавського хасидизму зумовлюється харизматичністю, профетизмом і особливостями світосприймання його основоположника. Індивідуальне бачення хасидських ідей та уявлень виражене в таких основоположних принципах брацлавського хасидизму:

– пріоритетність віри в справі служіння Богові. У цьому відношенні в богоосягненні розум йде за вірою, але не передує їй. Звідси й культивування особливого «вищого розуму» з його виразним фідеїстським підґрунтям. Благочестивий, наділений «вищим розумом», у змозі протистояти натиску аналітики, розмірковувань без особливої для свого світосприйняття шкоди;
– актуалізація ідеалу דבקות уможливлюється в акті віри, до якої благочестиві можуть прийти лише шляхом самої віри. Звідси й вимоги культивування простоти віри, при цьому в ціннісному відношенні простоті поступається мудрість, оскільки мудрість не може сягнути простоти, а простота може стати мудрістю;
– цілковите єднання людини з Богом видається неможливим з огляду на виразну трансцендентність Божества;
– тлумачення принципу іманентизму в смислі божественної наповненості всіх частинок цього світу, яка уможливлюється шляхом розсіювання священних іскор у вигляді духовних оформлень істот, предметів і явищ. Отже, продуктом божественної скрізьприсутності є внутрішня одухотвореність світу. Найбільш адекватно Божественна присутність виявляється в духовних явищах і в житті єврейського народу;
– наслідком принципу іманентизму є своєрідне вирішення проблеми теодицеї в смислі утвердження несамостійності, ілюзорності зла, цілковитої залежності від його основи – добра. Звідси й вимоги не викорінювати зло, а сприяти його перетворенню, поверненню до добра;
– принцип скрізьприсутності Бога має наслідком також актуалізацію

прагнень людини повернутися до Бога (осягнення тешуви). Усвідомлення людиною тешуви досягається безтурботністю духа, спокоєм, веселощами і радістю;

– утвердження принципу іманентизму нівелює просторово-часові виміри як такі, що не мають цінності в очах Бога. Звідси й апологія в брацлавському хасидизмі сьогодення;
– приділення особливої уваги молитві та особливостям її промовляння. Свою молитву благочестивий повинен узгоджувати з молитвою праведника;
– нове бачення проблеми цадика та його функцій. У брацлавському хасидизмі спостерігаються утвердження величі й надзвичайної цінності праведників поколінь і знецінювання звичайних цадиків, обтяжених матеріальністю. Основним функціональним призначенням праведника поколінь визнається вознесення ним молитви і служіння Богу. Подібне призначення досягається його могутністю, що досягається у вилученні праведником гріха, освяченні ним подаяння, його здатністю «читати в серцях» і вмінням розрізняти мелодії. Поєднання цих якостей сприяє актуалізації праведником виліковування душі єврейського народу і возвеличення її до акту звільнення. Як наслідок цього – основна місія істинного праведника;
– духовне оновлення цього світу шляхом виправлення душ.

ВИСНОВКИ

Видатним єврейським істориком С.М. Дубновим у кінці 80-х років XIX століття було констатовано відсутність повного систематичного керівництва і жодної ґрунтовної монографії з історії хасидизму. Лакуну в подальшому було заповнено історичними дослідженнями самого С.Дубнова, що мало доволі неоднозначний вплив на особливості розв'язання проблеми хасидизму. З одного боку, з'являються численні дослідження, автори яких намагаються розкрити аспекти, пов'язані з історією та історіографією хасидського руху. Такого роду праці становили вагому частку дослідницьких проектів хасидіани. З іншого боку, бракує аналітичних розвідок, в яких би з'ясовувалися проблеми сутності та змістової наповненості вчення благочестивих. До винятків можна віднести лише праці З. Крупицького, М. Бубера і Г. Шолема, які відрізняються своїм філософським підходом в осмисленні феномена хасидизму.

Отже, спроби історичного та історіографічного дослідження хасидизму домінують над спробами рефлексивного осмислення цього феномена. Тому заслуговують на увагу праці, автори яких намагалися поєднати історичний та філософський підходи, аналізуючи якийсь певний аспект віровчення чи культові практики хасидизму. У цьому відношенні привабливою є теоретична монографія Алана Недлера «Віра мітнагдім: рабиністичні відповіді на хасидські екстази» (1998), в якій він з'ясовує віроповчальні принципи доволі впливових в свій час ідейних противників хасидів – мітнагідів та описує перипетії стосунків цих двох партій, які ворогують між собою.

У запропонованій монографії автори вдаються до виявлення ідейного потенціалу хасидської традиції, схоплюючи її динаміку через опосередкованість так званих концептуальних форм хасидизму. Менш за все нас цікавила історія та історіографія хасидського руху. Історичні передумови виникнення вчення благочестивих якщо й розглядалися в монографії, то лише в контексті посилюючого аргументу на користь появи та поширення найбільш

значущих ідей хасидизму. Ми були переконані в тому, що адекватного відтворення історії хасидського руху можна досягти лише шляхом репрезентації функціонування його концептуальних форм чи ідейних різновидів. Подібна методологія вирішення проблеми сутності хасидизму та змістових характеристик його ідейних різновидів видається нам доволі перспективною особливо на фоні всезростаючих суто історичних та історіографічних досліджень хасидизму як цілісного явища чи його окремих хронологічних відрізків або локалізованих територіальних форм. Ідейні різновиди хасидизму представлено як його історичні трансформації, оскільки, на нашу думку, історія ідей є більш вагомою в ціннісному відношенні в порівнянні з розглядом появи та розвитком окремих, обмежених хронологічними та територіальними рамками його етапів.

Отже, проведений у монографії аналіз сутності вчення благочестивих та змісту його ідейних різновидів дозволяє вийти за межі суто історичного викладу й засвідчує можливості рефлексивного, філософського підходу. Осмислення феномена хасидизму, здійснене через репрезентацію його концептуальних форм з метою виявлення їх внутрішньої ідейної динаміки, доводить необхідність визнання низки узагальнюючих положень:

1. Хасидизм є особливим напрямом містичного ухилу в межах іудейської традиційності. Точніше, хасидизм постає ідейним рухом, автентичним ортодоксальній єврейській релігійності. В хасидському світосприйнятті відсутні ознаки радикального переосмислення традиційних іудейських цінностей. Як наслідок, – тлумачення хасидизму як секти чи сектантського руху слід визнати проблемним з огляду як на характеристики організаційного утворення громад благочестивих, так і з причин ідейної ідентичності їх учення іудейській традиції.

2. Оригінальність хасидизму слід вбачати насамперед в абсолютизації таких віроповчальних принципів іудейської традиції в її містичному варіанті, як принципу скрізьприсутності Бога в світі (іманентизм) та ідеї דבקות (єднання людини з Богом). Саме ці вищезазначені віроповчальні

принципи виявляються вузловими детермінантами появи та розгортання ідейних різновидів хасидизму.

3. Привабливість учення благочестивих полягала не стільки у культивуванні містичних цінностей іудейської традиції, скільки в їх популяризації в середовищі пересічних віруючих. При цьому популяризацію містичних ідей та уявлень серед хасидів забезпечували їх вожді, наділені харизмою.

4. Пріоритетним у хасидському світосприйнятті визнається принцип божественної скрізьприсутності (іманентизму), який розкривається як проявлення священних іскор, їх розсіювання в елементах і формах матеріального і духовного світів. Наявність божественних іскор уособлює собою приховану присутність Бога. Подібне хасидське тлумачення принципу іманентності свідчить про властивий цьому вченню містичний або трансцендентний пантеїзм, основною формулою якого є “розчинення світу в Богові”.

5. Логічними наслідками актуалізації принципу іманентизму є: проголошення розсипаних іскор духовною сутністю всіх матеріальних речей й гарантом їх життєздатності, утвердження рівнозначності добра і зла й усунення проблеми теодицеї, культивування концепції повернення до Бога, визнання рівноцінності праведника і грішника перед Богом.

6. Пов’язаний з іманентизмом принцип דבקות, єднання людини з Богом полягає в уможливленні залучення віруючих до Божественного поєднання з Ним. Ефективним засобом подібного уможливлення є екзальтована молитва в її оптимістичному супроводі.

7. Ідеї та уявлення хасидів поширювалися завдяки діяльності баал-шемів, проповідників, учителів і цадиків, локалізуючись у певному територіальному ареалі (Польща, Україна, Білорусія, Литва). Хронологічно хасидизм започатковується в другій третині XVIII століття.

8. Ідейне протистояння благочестивих і мітнагідів упродовж кінця XVIII – першої половини XIX століття привело, з одного боку, до

згуртованості хасидського руху, посилення його організаційного статусу та ієрархізації, з іншого, – до оформлення цього руху в традицію.

9. Історія хасидського руху є низкою метаморфоз, репрезентованих різними вченнями, змістові детермінанти яких по-своєму вирішують проблему співвідношення фідеїстичності, виплеканої на ґрунті екзальтованої афективності й раціональності (вченості). Звідси й проблемність тлумачення хасидизму як тріумфу неуцтва, неосвіченості над наукою.

10. Серед концептуальних форм хасидизму наявний виразний містичний потенціал, властивий вченням Баал-Шем-Това (Бешта), Леві-Іцхака з Бердичева, рабі Нахмана з Брацлава. Надмірна раціоналістичність є показовою для вчення вчителів школи Пшисхи (Пшисухи) і системи Шнеура Залмана (ХаБаД-хасидизму).

11. Визначальними рисами першопочаткового хасидизму (вчення Бешта) є абсолютизація емоційності, афективності й знівелювання раціональності в справі служіння Богу, утвердження скрізьприсутності Бога у вигляді посіяності священних іскор, здійснення єднання людини з Богом (דבקות) через опосередкованість екзальтованої молитви, наголос на бадьорому, радісному служінні Господу, суто особистісне бачення концепції звільнення і проголошення кожної людини потенційним Баал-Шемом, возвеличення ролі праведника (цадика), місія якого полягає в посередництві між Богом і людьми. Загалом, вчення Бешта виявляється надто імпульсивним, надто сентиментальним, проте в цьому й полягає особлива привабливість його серед простолюдинів.

12. Хасидизм магідім (проповідників) характеризується обґрунтованим викладом принципу скрізьприсутності Бога в світі, радикальним тлумаченням принципу тешуви, — повернення людини до Бога, абсолютизацією молитовної практики як ефективного засобу актуалізації ідеї דבקות, уявленням про цадика як «улюбленця неба», духовного пастиря віруючих, виправданням чудодійної практики цадиків і виразною відсутністю

критики аскетичності. Магідім посприяли поступовій трансформації хасидизму зі стану вчення до стану традиції.

13. Визначальною детермінантою практичного цадикізму Елімелеха Лізенського та його послідовників слід визнати утвердження виняткової ролі й неперевершеного значення цадиків серед простолюдинів як посередників між ними і Богом. Звідси й дієвість принципу «емунат цадикім» – беззастережної віри в цадиків та цілком логічні його наслідки, які виявляються у надмірному матеріальному здирництві, диктаторських замашках, сепаратизмі і дещо однобічному тлумаченні моральності.

14. Хасидизм Леві-Іцхака з Бердичева відзначається надто спрощеним тлумаченням бештіанського принципу скрізьприсутності Бога, акцентуацією на поглибленні духовної близькості людини з Богом, культивуванням своєрідної практики екзальтованої молитви, утвердженням місійної ролі цадиків, поміркованим сприйняттям теорії падіння цадиків і непомірним оптимізмом.

15. Пшисуханський хасидизм виділяється виразним радикалізмом, який характеризується своєрідним антропоцентризмом в тлумаченні принципу דבקות (єднання людини з Богом), відсутністю культу цадиків, особливою увагою до вивчення Тори і талмудичних текстів, звідси й посилений інтелектуалізм, що доходив до парадоксальностей. Парадоксальність виявляється навіть у трансформації самого пшисухського хасидизму від його оптимістичного варіанту до песимізму Коцького ребе.

16. Істотними рисами литовсько-білоруського хасидизму слід визнати філософічне сприйняття принципу божественної скрізь присутності, актуалізацію принципу єднання людини з Богом через опосередкованість можливостей так званої раціональної душі людини, наявність особливої релігійної психології, підґрунтям якої є домінування раціональності над ефективністю, абсолютизацію розуму в справі служіння Богу, його аксіологічну винятковість, недооцінку екстатичності й загалом афективності. На прикладі системи Шнеура Залмана можна вести мову про кардинальну

інтелектуалізацію хасидизму, яка істотно трансформує навіть принципи бештіанства.

17. Брацлавський хасидизм відзначається виразною фідеїстською націленістю, яка виявляється особливо в актуалізації принципу דבקות, апологією простоти і мудрості, основаної на вірі, тлумаченням принципу скрізьприсутності Бога як внутрішньої одухотвореності світу і утвердженням несамостійності зла, утвердженням виняткової значущості молитовної практики і возвеличенням ролі істинних цадиків як гарантів духовного оновлення світу шляхом виправлення людських душ.

18. У всіх концептуальних формах хасидизму своєрідним імпульсом функціонування є внутрішній прихований ідейний конфлікт їх містичного фідеїстського компоненту та інтелектуалістичного.

Виявлення змісту ідейних різновидів хасидизму видається авторам доволі перспективним у подальшій розробці теми. Слід визнати все-таки привабливість філософського підходу, його більш методологічні можливості у розв’язанні проблеми хасидизму в порівнянні з історичним.

СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ

1. Автобиография Соломона Маймона //Еврейская библиотека. – СПб. – 1871. – С. 187-272.
2. Агада: Сказания, притчи, изречения Талмуда и мидрашей: В 2 ч. – Иерусалим: Библиотека Алия, 1989. – 416 с.
3. Беленький М.С. Иудаизм. – М.: Политиздат, 1974. – 240 с.
4. Беленький М.С. Современный иудаизм. – М.: Знание, 1972. – 64 с.
5. Берг Ф. Введение в Каббалу. – Ростов н/Д.: Феникс, 1995. – 575 с.
6. Берг Ф. Чудеса, тайны и молитва. – Ростов н/Д.: Феникс, 1995. – 511 с.
7. Берлин И. Исторические судьбы еврейского народа на территории Русского государства. – СПб.: Еврейская ист. библиотека, 1919. – 200 с.
8. Берлин И. Хасидизм // Еврейская энциклопедия. Свод знаний о еврействе и его культуре в прошлом и настоящем. – СПб., Б.г. – Т. 15. – С. 560-576.
9. Бернфельд С. Хасидеи // Еврейская энциклопедия. Свод знаний о еврействе и его культуре в прошлом и настоящем. – СПб., Б.г. – Т. 15. – С. 558-560.
10. Бессерман П. Каббала и еврейский мистицизм. – М.: ФАИР-Пресс, 2002. – 208 с.
11. Библейская энциклопедия. – М.: Рос. библейское общество, 1996. – 352 с.
12. Библия. Книги Св. Писания Ветхого и Нового Завета. – М.: Изд. Московской Патриархии, 1992. – 1372 с.
13. Брейтер И. рабби. Семь столпов веры. День жизни брацлавского хасида. – Иерусалим: Исслед. ин-т. брацлавского хасидизма, 1992. – 64 с.
14. Бубер М. Беседы о еврействе // Бубер М. Избранные произведения. – Иерусалим: Гешарим, 1979. – С. 29-72.
15. Бубер М. Два образа веры. – М.: Республика, 1995. – 464 с.
16. Бубер М. Путь человека по хасидскому учению. – СПб.: Высшая религ. –филос. школа, 1995. – 264 с.

17. Бубер М. Хасидские предания. Первые наставники. – М.: Республика, 1997. – 335 с.
18. Визель Э. Рассыпанные искры. – М.: Мосты культуры; Иерусалим: Гешарим, 2000. – 239 с.
19. Возняк Т.С. Хасидизм и катастрофа «банального зла» //Философская и социологическая мисль. – 1991. – № 11. – С. 89-94.
20. Галант І. До історії боротьби з цадикізмом // Зб. праць єврейської історично-археологічної комісії. – К., 1929. – Т. 2. – С. 313-344.
21. Гейликман Т.Б. История общественного движения евреев в Польше и России. – М-Л.: Госиздат, 1930.
22. Гейликман Т.Б. О каббале и хасидизме // Критика иудейской религии. 2-е изд. доп. – М.: Наука, 1964. – С. 353-380.
23. Гессен Ю.И. Евреи в России. – СПб., 1906. – 471 с.
24. Гессен Ю.И. История еврейского народа в России: В 2 т. – Изд. испр. в 2-х т. М.: Евр. ун-т; Иерусалим: Гешарим, 1993. – Т. 1. – 241 с.
25. Гессен Ю. К истории религиозной борьбы среди русских евреев в конце XVIII и в начале XIX века (по архивным данным) // Книжки Восхода. – СПб. – 1902. – Кн. 1. – С. 116-135.
26. Гессен Ю. К истории религиозной борьбы среди русских евреев в конце XVIII и в начале XIX века (по архивным данным) // Книжки Восхода. – СПб. – 1902. – Кн. 3. – С. 59-90.
27. Гольдин Л. Злоключения хасидов в России // Новое время. – 1993. – №46. – С. 32-36.
28. Городецкий С. Раби Леви-Ицхак Бердичевский // Еврейская старина. Трёхмесячник Евр. Историко-этнограф. общества. – СПб., 1909. – Вып. 2. – С. 221-225.
29. Грец Г. История евреев от древнейших времён до настоящего времени. – Одесса: «Издатель» Шермана, 1907. – 516 с.
30. Гринбаум А. Вопросы и ответы о брацлавском хасидизме. – Иерусалим: Исслед. инст. брацлавского хасидизма, 1992. – 64 с.

31. Даймонт М. Евреи, Бог и история. – Иерусалим: Библиотека Алия, 1989. – 529 с.
32. Десять ступеней: Хасидские высказывания. – М., Иерусалим: Гешарим, 1991. – 804 с.
33. Джонсон П. Історія євреїв. – К.: Видавн. дім «Альтернативи», 2000. – 704 с.
34. Диминский С.Я. Евреи, их вероучение и нравоучение. – СПб.: Тип. Скороходова, 1891. – 213 с.
35. Дов Бер из Межерича // Краткая еврейская энциклопедия. – Иерусалим, 1982. – Т. 2. – С. 367-368.
36. Документы, собранные еврейской историко-археологической комиссией ВУАН. – К.: Институт иудаики; Иерусалим: Гешарим, 1999. – 299 с.
37. Драбкин А. Бунем // Еврейская энциклопедия. Свод знаний о еврействе и его культуре в прошлом и настоящем. – СПб., Б.г – Т. 5. – С. 104-106.
38. Дубнов С.М. Введение в историю хасидизма // Восход. – СПб. – 1888. – Кн. 1-2. – С. 83-100.
39. Дубнов С.М. Введение в историю хасидизма // Восход. – СПб. – 1888. – Кн. 3. – С. 3-18.
40. Дубнов С.М. Возникновение хасидизма. Жизнь и деятельность Израиля Бешта // Восход. – СПб. – 1888. – Кн. 5-6. – С. 113-141.
41. Дубнов С.М. Возникновение хасидизма. Жизнь и деятельность Израиля Бешта // Восход. – СПб. – 1888. – Кн. 7. – С. 81-100.
42. Дубнов С.М. Возникновение хасидизма. Жизнь и деятельность Израиля Бешта // Восход. – СПб. – 1888. – Кн. 8. – С. 3-21.
43. Дубнов С.М. Возникновение хасидизма. Жизнь и деятельность Израиля Бешта // Восход. – СПб. – 1888. – Кн. 9. – С. 3-16.
44. Дубнов С.М. Возникновение хасидизма. Жизнь и деятельность Израиля Бешта // Восход. – СПб. – 1888. – Кн. 10. – С. 27-44.
45. Дубнов С.М. Возникновение цадикизма // Восход. – СПб. – 1889. – Кн. 9. – С. 3-21.

46. Дубнов С.М. Возникновение цадикизма // Восход. – СПб. – 1889. – Кн. 10. – С. 3-18.
47. Дубнов С.М. Возникновение цадикизма // Восход. – СПб. – 1889. – Кн. 11-12. – С. 38-53.
48. Дубнов С.М. Возникновение цадикизма // Восход. – СПб. – 1890. – Кн. 1. – С. 23-42.
49. Дубнов С.М. Историограф еврейства. Генрих Грец, его жизнь и труды // Восход. – СПб. – 1892. – Кн. 2. – С. 50-66.
50. Дубнов С.М. Историограф еврейства. Генрих Грец, его жизнь и труды // Восход. – СПб. – 1892. – Кн. 3.— С. 59-79.
51. Дубнов С.М. Историограф еврейства. Генрих Грец, его жизнь и труды // Восход. – СПб. – 1892. – Кн. 4. – С. 3-18.
52. Дубнов С.М. Историограф еврейства. Генрих Грец, его жизнь и труды // Восход. – СПб. – 1892. – Кн. 5. – С. 59-76.
53. Дубнов С.М. Историограф еврейства. Генрих Грец, его жизнь и труды // Восход. – СПб. – 1892. – Кн. 7. – С. 104-116.
54. Дубнов С.М. Историограф еврейства. Генрих Грец, его жизнь и труды // Восход. – СПб. – 1892. – Кн. 8. – С. 28-45.
55. Дубнов С.М. Историограф еврейства. Генрих Грец, его жизнь и труды // Восход. – СПб. – 1892. – Кн. 9. – С. 3-14.
56. Дубнов С.М. Историческое сообщение о подготовительных работах по истории русских евреев // Восход. – СПб. – 1893. – Кн. 7. – С. 3-22.
57. Дубнов С.М. Историческое сообщение о подготовительных работах по истории русских евреев // Восход. – СПб. – 1893. – Кн. 8. – С. 11-28.
58. Дубнов С.М. История евреев в Европе от начала их поселения до конца XVIII в.: В 4 т. – Рига: Dzive un Kultur, 1936-1937. – Т. 4: Новое время (XVII-XVIII вв.), 1937. – 392 с.
59. Дубнов С.М. История хасидского раскола // Восход. – СПб. – 1890. – Кн. 2. – С. 88-111.

60. Дубнов С.М. История хасидского раскола // Восход. – СПб. – 1890. – Кн. 3. – С. 83-100.
61. Дубнов С.М. История хасидского раскола // Восход. – СПб. – 1890. – Кн. 4-5. – С. 74-92.
62. Дубнов С.М. История хасидского раскола // Восход. – СПб. – 1890. – Кн. 6. – С. 37-45.
63. Дубнов С.М. История хасидского раскола // Восход. – СПб. – 1890. – Кн. 7. – С. 67-84.
64. Дубнов С.М. История хасидского раскола // Восход. – СПб. – 1890. – Кн. 8. – С. 3-20.
65. Дубнов С.М. История хасидского раскола // Восход. – СПб. – 1890. – Кн. 9. – С. 23-41.
66. Дубнов С.М. История хасидского раскола // Восход. – СПб. – 1890. – Кн. 10. – С. 3-22.
67. Дубнов С.М. История хасидского раскола // Восход. – СПб. – 1890. – Кн. 11. – С. 43-71.
68. Дубнов С.М. История хасидского раскола // Восход. – СПб. – 1890. – Кн. 12. – С. 125-145.
69. Дубнов С.М. История хасидского раскола // Восход. – СПб. – 1891. – Кн. 1. – С. 58-74.
70. Дубнов С.М. История хасидского раскола // Восход. – СПб. – 1891. – Кн. 2. – С. 95-115.
71. Дубнов С.М. История хасидского раскола // Восход. – СПб. – 1891. – Кн. 10. – С. 6-36.
72. Дубнов С.М. История хасидского раскола // Восход. – СПб. – 1891. – Кн. 11. – С. 121-144.
73. Дубнов С.М. История хасидского раскола // Восход. – СПб. – 1891. – Кн. 12. – С. 92-112.
74. Дубнов С.М. Краткая история евреев. – М.: Сварог, 1996. – 447 с.

75. Дубнов С.М. Новейшая история еврейского народа (1789-1881). – СПб.: Тип. «Север», 1914. – 631с.
76. Дубнов С.М. Об изучении истории русских евреев и об учреждении русско-еврейского исторического общества // Евреи в Российской империи XVIII-XIX веков. Сб. трудов евр. историков. – М.: Евр. ун-т; Иерусалим: Гешарим, 1995. – С. 34-63.
77. Дубнов С.М. О совокупной работе по собиранию материалов для истории русских евреев // Евреи в Российской империи XVIII-XIX веков. Сб. трудов евр. историков. – М.: Евр. ун-т; Иерусалим: Гешарим, 1995. – С. 29-33.
78. Дубнов С.М. Религиозная борьба среди русских евреев в конце XVIII в.// Восход. – СПб. – 1892. – Кн. 11. – С. 3-19.
79. Дубнов С.М. Религиозная борьба среди русских евреев в конце XVIII в.// Восход. – СПб. – 1892. – Кн. 12.— С. 49-64.
80. Дубнов С.М. Религиозная борьба среди русских евреев в конце XVIII в.// Восход. – СПб. – 1893. – Кн. 1. – С. 37-61.
81. Дубнов С.М. Религиозная борьба среди русских евреев в конце XVIII в.// Восход. – СПб. – 1893. – Кн. 2-3. – С. 67-99.
82. Дубнов С.М. Религиозная борьба среди русских евреев в конце XVIII в.// Восход. – СПб. – 1893. – Кн. 4. – С. 46-70.
83. Дубнов С.М. Религиозная борьба среди русских евреев в конце XVIII в.// Восход. – СПб. – 1893. – Кн. 5. – С. 3-26.
84. Дубнов С.М. Социальная и духовная жизнь евреев в Польше в первой половине XVIII века // Восход. – СПб. – 1899. – Кн. 1.— С. 3-18.
85. Дубнов С.М. Социальная и духовная жизнь евреев в Польше в первой половине XVIII века // Восход. – СПб. – 1899. – Кн. 2. – С. 49-62.
86. Дубнов С.М. Хасидизм: Энциклопедический словарь / Сост. Брокгауз-Ефрон. – СПб., 1903. – Т. 37. – С. 118-124.
87. Дубнов С.М. Что такое еврейская история? Опыт краткой философской характеристики // Восход. – СПб. – 1893. – Кн. 10-11. – С. 11-142.

88. Дубнов С.М. Что такое еврейская история? Опыт краткой философской характеристики // Восход. – СПб. – 1893. – Кн. 12. – С. 78-112.
89. Евреи в Российской империи XVIII-XIX веков: Сб. трудов евр. историков: Учебное пособие. – М.: Евр. ун-т; Иерусалим: Гешарим, 1995. – 686 с.
90. Евреи и еврейство: Сб. историко-философских эссе. – Иерусалим: Гешарим, 1991. – 388 с.
91. Евреи: По страницам истории. – Минск: Завитар, 1997. – 313 с.
92. Евреи Украины: (Краткий очерк истории). – К.: Укр.-фин. ин-т. менеджмента и бизнеса; Междун. Соломонов ун-т, 1998. – Ч. 1. – 176 с.
93. Еврейская мысль сквозь века: Сб. науч. трудов по иудаике. – Днепропетровск, 1997. – Вып. 1. – 89 с.
94. Еврейская цивилизация: Персоналии, деяния, понятия: Энциклопедический словарь /Сост. Ж-К. Аттиас, Э.Бенбасса. – М.: ЛОРИ, 2000. – 216 с.
95. Еврейские афоризмы. – М.: Ассоциация «Ротация», 1991. – 207 с.
96. Елисаветский С.Я. История еврейского народа: Курс лекций. Учебное пособие. – К.: Междун. Соломонов ун-т, 2000. – 432 с.
97. Євреї в Україні: Історія, культура, традиції: Зб. наук. пр. – К.: НАН України, Інст. нац. відносин, 1997. – 256 с.
98. Єфремов С. Єврейська справа в Україні. – К.: Вік, 1909.
99. Исраэль бен Элиэзер Баал-Шем-Тов // Краткая еврейская энциклопедия. Иерусалим: Евр. ун-т, 1986. – Т. 3. – С. 917-921.
100. Йост И. Религиозные секты евреев от падения Иерусалима до наших времён и описание их религиозных обрядов. – М.: Изд. Манухина, 1864. – 308 с.
101. Кандель Ф. Очерки времён и событий. Из истории евреев России: В 2 т. – Иерусалим: Тарбут, 1988. – Т. 1. – 195 с.
102. Кандель Ф. Очерки времён и событий. Из истории евреев России: В 2 т. – Иерусалим: Тарбут, 1990. – Т. 2. – 298 с.

103. Каценельсон М.Л. Основные идеи иудаизма. – Вильно: Тип. Клецкина, 1914. – 87 с.
104. Крупицкий З.Н. Хасидизм, его происхождение, философская сущность и культурно-историческое значение. – К.: Тип. Лубковского, 1912. – 59 с.
105. Кушнев Й.А. Богооткровенная религия. Древнееврейская и новоиудейская религии и православное христианство. – Орел: Изд-во Зайцева, 1914. – 643 с.
106. Лейбниц Г.В. Собр. соч.: В 4 т. – М.: Мысль, 1989. – Т. 4. – 554 с.
107. Лившиц С.М. Евреи в Польше, Литве и Белоруссии в XVI и XVII веках по данным из раввинских респонсов: Научно-литературный сборник. – СПб., 1900. – Т. 1. – С. 176-190.
108. Марголин М.М. Основные течения в истории еврейского народа: Этюд по философии истории евреев. – СПб.: Сев. Скорпечатня, 1900. – 60 с.
109. Маргулис О. История евреев в России в очерках и документах (1792-1861). – М.: Центриздат, 1930. – 468 с.
110. Марек П.С. Внутренняя борьба в еврействе в XVIII веке // Еврейская старина. – Л. – 1928. – Т. 12. – С. 102-178.
111. Марек П.С. Кризис еврейского самоуправления и хасидизм // Еврейская старина. – Л. – 1928. – Т. 12. – С. 45-101.
112. Мартинець В. Жидівська проблема в Україні. – Лондон, 1938. – 24 с.
113. Материалы к истории хасидизма. – Днепропетровск: АПОП «Дніпро», 1994. – 88 с.
114. Менахем Мендл из Коцка // Краткая еврейская энциклопедия. – Иерусалим: Евр. ун-т, 1990. – Т. 5. – С. 242-243.
115. Мигович І.І. «Благочестивий» іудаїзм і сіонізм. – К.: Наук. думка, 1979. – 138 с.
116. Мигович И.И. Критика идеологии современного хасидизма: Автореф. дис... к. филос. наук: 09.00.11 / Киев. Гос. ун-т. – К., 1973. – 25 с.
117. Мигович І.І. Хасидське благочестя і сіонізм. – К.: Знання, 1973. – 47 с.

118. Миндель Н. Философия ХАБАДа. Раби Шнеур Залман из Ляд. – Вильнюс: Шамир-Гешарим-Viltis, 1990. – 378 с.

119. Мировоззрение талмудистов. Свод религиозно-нравственных поучений в выдержках из главнейших книг раввинской письменности. – М.: Ладомир, 1994. – 672 с.

120. Мирский И. Суровый восторг //Интеллектуальный форум. – 2000. – № 1. – С. 173-185.

121. Неер А. Ключи к иудаизму. – Иерусалим: Библиотека Алия, 1991. – 159 с.

122. Оршанский И.Г. Евреи в России: очерки и исследования. – СПб.: Тип. Хана, 1872. – Вып. 1. – 233 с.

123. Оршанский И.Г. Мысли о хасидизме // Критика иудейской религии. 2-е изд. доп. – М.: Наука, 1964. – С. 381-402.

124. Пилкингтон С.М. Иудаизм. – М.: ФАИР-Пресс, 2000. – 400 с.

125. Пшисуха (Пшисха) // Краткая еврейская энциклопедия. – Иерусалим: Евр. ун-т, 1992. – Т. 6. – С. 905-906.

126. Рассказы о необычайном (Сипурей Масийот) раби Нахмане из Браслава /с комм.А.Штейнзальца.–М.: Ин-т изучения иудаизма в СНГ,2000.–320с.

127. Спиноза Б. Богословско-политический трактат. – Минск: Литература, 1998. – 528 с.

128. Столпнер Б. Бердичевский Леви Ицхак // Еврейская энциклопедия. Свод знаний о еврействе и его культуре в прошлом и настоящем. – СПб., Б.г. – Т. 4. – С. 204-205.

129. Столпнер Б. Брацлавский цадик, рабби Нахман // Еврейская энциклопедия. Свод знаний о еврействе и его культуре в прошлом и настоящем. – СПб., Б.г. – Т. 4. – С. 922-927.

130. Тарновский А. Из еврейских легенд // Киевская старина. – 1883. – июль. – С. 472-492.

131. Телушкин Й. Еврейский мир: Важнейшие знания о еврейском народе, его истории и религии. – М.:Лехаим; Иерусалим:Гешарим, 1998. – 575 с.

132. Теуш В.Л. О духовной истории еврейского народа. – М.: Присцельс, 1998. – 334 с.

133. Туров И. Ранний хасидизм: История. Вероучение. Контакты со славянским окружением. – К.: Дух і літера, 2003. – 254 с.

134. Учение раби Нахмана из Брацлава. – Иерусалим: Амана, 1991. – 293 с.

135. Феллер М.Д. Єврейська історія і культура в Україні // Український історичний журнал. – 1998. – № 1. – С. 138-145.

136. Феллер М.Д. Про наших великих духом. Ессе з україноюдаїки. – Львів: СПОЛОМ, 2001. – 128 с.

137. Феллер М.Д. Україноюдаїка. До проблеми видання популярної енциклопедії «Українські євреї» // Єврейська історія та культура в Україні. Матеріали конференції. Київ, 8-9 грудня 1994 р. – К. – 1995. – С. 184-185.

138. Феллер М.Д. Хасидські притчі як засіб переконування і виховання // Еврейская мысль сквозь века: Сб. науч. трудов по иудаике, евр. истории и культуре. – Днепропетровск-Киев, 1999. – Вып. 3. – С. 85-93.

139. Франко І. Перехресні стежки // Франко І. Зібрання творів: У 50 т. – К.: Наук. думка, 1978. – Т. 20. – С. 173-459.

140. Хасидская мудрость / Сост. Лавский. – М.: Алетейя, 1999. – 277 с.

141. Цинберг И. Предтечи еврейского просвещения в России //Евреи в Российской империи XVIII – XIX вв.: Сб. трудов евр. историков. – М.: Евр. ун-т; Иерусалим: Гешарим, 1995. – С.215- 236.

142. Шахнович М.Й. Закат иудейской религии. – Л.: Лениздат, 1965. – 243 с.

143. Швед З.В. Особливості формування ментальних та релігійних структур в іудаїзмі (український контекст): Автореф. дис... к філос. наук: 09.00.11 / Київ. нац. ун-т. – К., 2003. – 20 с.

144. Швед З.В. Суспільно-історична природа хасидизму // Мультиверсум. Філософський альманах: Зб. наук. праць. – К.: Укр. центр. дух. к-ри, 2001. – Вип. 23. – С. 81-88.

145. Швед З.В. Тлумачення хасидизмом ідеального типу людини // Мультиверсум. Філософський альманах: Зб. наук. праць. – К.: Укр. центр. дух. к-ри, 2001. – Вип. 24. – С. 177-185.
146. Швед З.В. Хасидизм // ФЕС. – К., 2002. – С. 697-698.
147. Шестопал М. Євреї на Україні: Іст. довідка. – К.: Оріяна, 2002. – 196 с.
148. Шимон бен Йохай, рабби. Фрагменты из книги “Зогар”. – М.: Гнозис, 1994. – 324 с.
149. Шнеур-Залман из Ляды, рабби. Ликутей Амарим (Тания). – Вильнюс: Вага, 1990. – 473 с.
150. Шнеур-Залман, рабби. Ликутей Амарим (Тания). – Иерусалим: Гешарим, 1987. – 418 с.
151. Шолем Г. Основные течения в еврейской мистике. – Иерусалим: Библиотека Алия, 1989. – Т. 1. – 303 с.
152. Шолем Г. Основные течения в еврейской мистике. – Иерусалим: Библиотека Алия, 1989. – Т. 2. – 234 с.
153. Штейнзальц А. Роза о тринадцати лепестках. – М.: СП «Вся Москва», СП «Терра»; Иерусалим: «Шамир», 1990.- 223 с.
154. Штейнзальц А. Творящее слово. – М.: Инст. изучения иудаизма в СНГ, 1996. – 224 с.
155. Штейнзальц А. Хасидизм и психоанализ. – Иерусалим-М.: Инст. изучения иудаизма в СНГ, 2000. – С. 307-317.
156. Эльдман А.И. Иудаизм: прошлое без будущего. – Ужгород: Карпаты, 1977. – 103 с.
157. Эльдман А.И. Современность и иудаизм.–Ужгород:Карпаты, 1970.–76 с.
158. Эльяшевич Д.А. Правительственная политика и еврейская печать в России 1797-1917. Очерки истории цензуры. – СПб.: Мосты культуры; Иерусалим: Гешарим, 1999. – 792 с.
159. Энциклопедия иудаизма «Меир Натив» / Сост. Ш-З Ариэль. – Иерусалим: Амана; Тель-Авив: Массада, 1983. – 284 с.

160. Эпштейн И. Иудаизм. – Нью-Йорк: Мемориал. фонд евр. культуры, Б.г. – 315 с.

161. Этингер Ш. Хасидизм – действительность и идеалы // Социальная жизнь и социальные ценности еврейского народа. – Иерусалим: АМ ОВЕД и Библиотека Алия, 1977. – С. 369-394.

162. Ямпольский П.А. Воспоминания об И. Г. Оршанском // Еврейская старина. Трёхмесячник Евр. историко-этнографического общества. – СПб., 1911. – Вып. 1. – С. 55-70.

163. Buber M. Werke III. Schrften zum Chassidismus. – München-Heidelberg, 1964. – 787 s.

164. Eykes E. The Gaon of Vilna and the Mithnagdim in the eyes of the hasidim //The Gaon of Vilnius and the annals of Jewish culture. – Vilnius, 1998. – P. 81-87.

165. Graetz G. Geschichte der Juden. – Leipzig, 1870. – B. 11. – drites Kapitel: S. 102-126 und Note II. – S. 592-608.

166. Jost J. Geschichte des Judenthums und seiner Secten. – Leipzig, 1859. – B. 3. – S. 184-194.

167. Margolin A.D. The Jews of Eastern Europe. – N-Y.: T.Seltzer, 1926. – 292 p.

168. Nadler A. The faith of the Mithnagmidim: Rabbinic responses to hasidic rapture. – N-Y.: Jons Hopkins University Press, 1998. – 254 p.

169. Nadler A. The last exodus to Brooklyn // The New Republic, the 4th of May 1992.

170. Schechter S. The Chassidim // Studies in Judaism. – Philadephia, 1896. – V.1. – P. 1-46.

171. Scholem G. Devekut, or Communion with God // Review of Religion, 1950. – P. 115-139.

172. Smolenski W. Stan i sprawa zydó polskich w XVIII wieku. Warszawa, 1876.

173. Stensaltz A. Hanedbi E. The Candle of God: Discours on Chassidic Thought. – Jasson Aronson, 1999. – 256 p.

174. Swaro N.K. Waiting for God: A Hasidic view // Comparative civilizations rev. – Carlisle (PA), 1998. – N 38. – P. 12-37.

175. Tzaddik. A portrait of Rabbi Nachman by Rabbi Nathan of Breslov. /Edited by Moshe Mykoff. – Breslov research institute Jerusalem. – N-Y., 1987. – 489 p.

176. ושמחה תקווה מזאת. הריק הכיסא

ירושלים , .מייקוף משה עיי מעובד מברסלב נחמן רבי מתורת נזחית חכמה5370ע – .. 114.

177. ירושלים , .מוהנת טיקטי. מוהרן ליקטי5729ע – . .527.