

И. В. Туров

КОНЦЕПЦИЯ ВЛАСТИ ЦАДИКА В УЧЕНИИ ХАСИДОВ О МОЛИТВЕ

В ранний период истории хасидизма центрами религиозной и общественной жизни его последователей в местах, удаленных от резиденций цадиков, были собственные молитвенные дома¹. С течением времени рассматриваемое религиозное движение в полной мере обособилось от сторонников традиционной версии иудаизма и создало свою систему органов самоуправления, подобную той, которая существовала у прочих евреев Восточной Европы. Тем не менее с тех пор и вплоть до наших дней в хасидских кругах принято уделять особое внимание учению о божественной литургии. В нем неизменно значительное место отводится фундаментальным вопросам теологии, включающим обоснование миссии сакральных лидеров.

Проповеди основоположников нового религиозного движения радикальным образом изменили отношение верующих к синагогальной службе. Согласно свидетельствам очевидцев, относящихся ко временам первых поколений последователей р. Исраэля Баал Шем Тоба, поведение хасидов во время молитвы выглядит странно и вызывающе. “Уста их дергаются, а глаза их мигают. Они скачут и кружатся, разевая рты свои безмерно, и потому голос их слышен издали. Так поступают они и в субботу, и в будни. Молитвенные песнопения возглашают они с боем барабанным и пляской, затягивая моления так, что весь день звучит мелодия их. И не встают они на молитву с зарею, говоря, что глотки их пересохли”². Предание самих последователей Бешта также богато повествованиями о блаженной невменяемости и великом экстазе, с которым их лидеры служили синагогальную литургию. Согласно сообщениям, приведенным в “Шивхей га-Бешт”, р. Исраэль Баал Шем Тов трясся во время молитвы с каждым мгновением все сильнее и сильнее. Глаза его пылали, как факелы, вылезали из орбит и были неподвижны, как у человека, пребывающего в агонии³. В рассказах о Леви Ицхаке из Бердичева говорится, что во время молитвы он преисполнялся святого трепета перед Создателем до такой степени, что не мог пребывать на одном месте и постоянно перемещался. Его пламенный энтузиазм потрясал присутствующих. Всем казалось, что они возносятся к Господу вместе со словами его молитвы. Во время молитвы Судного Дня Леви Ицхак обычно восклицал: “Сердце мое в огне!” В утреннюю службу праздника Шавуот бердичевский ребе молился 12 часов без перерыва⁴. Сын р. Исраэля, магида из Козениц, одного из наиболее известных учеников Дов Бера из Межирича, сообщает, что его отец во время молитвы неоднократно падал в обморок и привести его в чувство стоило большого труда. В дни тяжелой болезни, когда магид из Козениц не мог самостоятельно передвигаться и в синагогу его приносили на руках, во время молитвы он вскакивал и передвигался легко и свободно, как будто бы он порхал по воздуху⁵. Внук Бешта, р. Борух из Меджибожа, читал в субботу вечером Песнь песней с таким воодушевлением, что всем присутствующим казалось, будто вокруг них пылает пламя⁶.

Многочисленные свидетельства того, что хасиды уже в самый ранний период своей истории существенным образом изменили традиционный для восточноевропейских евреев стиль молитвы, неизменно привлекают внимание исследователей.

Первоначально основное внимание уделялось описанию молитвенного экстаза хасидов, но со второй половины XX ст. ученые всерьез обратились к теме мистической концепции литургии в поучениях Бешта и его последователей, а также ее связи с воззрениями каббалистов средних веков. Согласно воззрениям проф. Г. Шолема и его ученика Й. Вайса, первоосновой хасидской молитвенной медитации является созерцание предвечного божественного света, заключенного в буквах текстов молитв. Благодаря этому верующий отрешается от земных реалий и удостоивается предстояния перед божеством⁷. М. Идель существенным образом переработал данную концепцию. Его обстоятельные исследования убедительно доказывают, что учение хасидов о молитве было несравнимо более сложным. Исключительно важную роль в нем, помимо созерцания наличествующего божественного света, играют различные мистические техники, позволяющие направить в буквы молитв дополнительные потоки божественного света. Такого рода деятельность не только совершенствует душу верующего, но также позволяет ему оказывать благотворное воздействие на материальный мир⁸. В учении хасидов наличествуют идеи талисманной магии, хотя в роли талисмана и выступают неожиданным образом буквы произнесенной молитвы⁹.

Вышеописанная теория хасидской молитвы по сей день является наиболее влиятельной в научных кругах. При этом, разумеется, никто не оспаривает факт наличия в произведениях основоположников данного мистического движения многочисленных материалов, описывающих иные пути духовной деятельности верующих во время синагогальной службы. При этом вопрос об уровне их значимости, по сути дела, остается без ответа. Его прояснение должно сыграть не последнюю роль в деле научной разработки учения хасидов вообще и обоснования в нем власти цадиков в частности.

1. Буквенная медитация в хасидской молитве

Начнем рассмотрение различных типов молитвенной практики ранних хасидов с медитации, основанной на операциях с буквами литургических текстов. Ввиду того что данная тема является наиболее изученной, ограничимся лишь теми моментами, которые важны для настоящего исследования. Р. Дов Бер Магид из Межирича в своих поучениях описывал вышеуказанную медитацию следующим образом: “Во время молитвы должен человек вложить всю силу свою в произносимую речь и переходить от одной буквы к другой до тех пор, пока он не забудет телесность свою. Ему должно помышлять о том, как буквы сочетаются и присоединяются друг к другу. Это великое наслаждение. Представь себе, если это доставляет наслаждение в плоти, насколько большим будет оно в духе. Ступень [которую человек достигает] при этом есть *мир формирования*. После этого должно обратиться [молящемуся] к буквам мысли и не слышать того, что он говорит. Это есть вхождение в *мир творения*. После этого он придет к ступени Эйн¹⁰, ибо устранены будут им все материальные силы [человека]. Это будет ступень *мира эманации*¹¹, ступень мудрости¹². Возможность вознесения в высшие слои божественной плеромы с помощью вышеописанной техники хасиды объясняют тем обстоятельством, что все сущее создано буквами священного языка. Магид из Межирича учил: “Все сотворено буквами, каковы есть речь Святого, да будет Он благословен¹³”¹⁴. “Посредством Торы Святой, да будет Он благословен, создал мир. Не только мир этот, но также и все прочие миры. Все создано буками Торы”¹⁵. “Буквы Торы есть первооснова всех миров”¹⁶. Другой выдающийся сотоварищ Бешта, р. Яков Йосеф из Полонного, писал: “Подобно тому как есть 22 буквы в Торе и молитве, есть также во всяком явлении материальном и вещественном 22 буквы, которыми создан мир. Только буквы эти облачены в материю явлений мира сего, во множество покрытий, облачений и скорлуп. А внутри букв тех пребывает дух Святого, да будет Он благословен”¹⁷. Буквы

представлялись не только материалом, из которого делано мироздание, но также носителями силы, обеспечивающей его существование. «Именно они [буквы] суть жизнь и существование небес и небес, что над небесами»¹⁸. «Пояснял Бешт, да будет его память благословенна, что, когда сказал [Создатель] “Да будет твердь посреди воды” (Быт.1:6), встали слова те и буквы те и будут стоять вечно в тверди небесной. И облачены они во все небеса навечно, дабы оживлять их... И если бы буквы те удалились хоть на мгновение, Боже упаси, и возвратились к источнику своему, тогда бы небеса стали бы ничем на самом деле. И было бы так, как будто не было их вообще... И хотя не упомянут камень в 10 речениях Торы [которыми создан мир], тем не менее притягивается жизненная сила (хийут) к камню посредством сочетаний и перестановок букв»¹⁹.

Наряду с суждениями, подобными приведенным выше, в проповедях основоположников хасидизма часто встречаются высказывания, интерпретирующие основные элементы словообразования по-иному. Здесь буквы сакральных текстов предстают перед нами не как частицы, образующие Вселенную, а как полноценные миры, содержащие в себе все виды сущего²⁰. Такого рода осмысление основных элементов, формирующих слова, широко применяются в молитвенной практике. Хаим Хайкель из Амдура, ссылаясь на наставления Магида из Межирича, говорил: “Всякая буква [молитвы] есть огромный мир, простирающийся ввысь до бесконечности. Произнося всякую букву своими устами, он [молящийся] возносит ввысь этот мир. Поэтому должно ему произносить слова с великим воодушевлением, с великим наслаждением и в великом прилеплении [двекуте]... В такой момент подобен человек пьяному от великого наслаждения Торой, ибо великая любовь пылает в его сердце. В такой момент следует оглашать свою молитву с великой быстротой, ибо любовь к Господу пылает в его сердце с такою силою, что слова выходят из уст как бы сами собой”²¹. Основоположник хасидизма р. Исраэль Баал Шем Тов в письме к р. Гершому Кутоверу рекомендовал ему во время молитвы, изучения Торы и вообще всякого речения, выходящего из уст, сосредоточиться на буквах, ибо “в каждой букве содержатся миры и души и божество (элокут). Они возносятся, связываются и соединяются друг с другом. После того как свяжутся и соединятся друг с другом буквы, станут они словом (тейва)²² и обретут истинное единство в божестве. И войдет в то единство душа твоя вместе с ними, во все ступени его. И соединятся все миры воедино и вознесутся, и сделается радость и наслаждение великое”²³. Как видно из сказанного, невзирая на различные теологические ракурсы рассмотрения объектов сакральной лингвистики, алгоритм работы с ними остается тем же самым. Верующий сосредотачивает все свои силы на произнесении букв молитвы и помыслах о них. Благодаря этому он, постепенно погружаясь в медитацию, входит в высшие слои плеромы и обретает доступ к высшему источнику всего сущего. Помимо предписанного вероучением высокого уровня коммуникации с Создателем, указанная духовная практика преследует другую, несколько не менее важную цель – преумножение количества проистекающей из божества субстанции в мире дольном, именуемой *шефа*. В еврейской мистике ее природа поясняется как предвечный свет, дарующий творениям все возможные блага, или как жизненная сила. Аллегорически шефа часто уподобляется потоку воды, орошающему благодатную почву²⁴. Процесс преумножения этого потока описывается в хасидских текстах двумя различными способами. Либо благодаря стараниям благочестивых мир дольный возносится к своему Создателю, либо из высшего источника нисходит подобно водопаду изобилие шефы, дарующее исцеление и просветление всему сущему²⁵. Вне зависимости от различных вариантов представлений о механизме происходящего удачное завершение данного процесса ведет к двум важным результатам. Во-первых, универсум постепенно совершенствуется. Его сопричастность высшим уровням плеромы возрастает. Во-вторых, праведные обретают силу, позволяющую им воздействовать на

божество, ангелов и непосредственно окружающий их материальный мир в соответствии со своими замыслами. Такое положение вещей, кроме всего прочего, позволяет цадикам творить чудеса, обеспечивающие благополучие еврейских общин²⁶.

Следует отметить, что при создании рассматриваемого нами учения основоположников хасидизма широко использовались богословские концепции и практические рекомендации сторонников экстатической каббалы средних веков²⁷. Для данного направления еврейской мистики характерен повышенный интерес к разработке специальных медитативных практик, основанных на операциях с буквами священного языка. Согласно воззрениям р. Авраама Абулафии (XIII в.), ищущим истинного просветления подвижникам надлежит уединяться и произносить неизреченное божественное имя таким образом, чтобы каждая из его букв возглашалась на выдохе. Благодаря этому на человека нисходят потоки мудрости и силы²⁸. Р. Моше Кордоверо (XVI в.) писал: “Всякое речение, какое только бывает: молитва, восхваления, слова Торы, а также злословие оставляют свой отпечаток [в мире божественном]. И у каждого речения свой путь туда... Восхождение его происходит в тайне букв, установленных в устах... Колебания воздуха (гавель) исходят из уст разрезанными на материальные буквы и возносятся в тайне души человеческой, устремленной [к Богу], все выше и выше... И восходит в мир эманации душа в буквах к высшему единению”²⁹. В его сочинениях содержится много наставлений схожего содержания, рассматривающих буквенную медитацию в различных ракурсах³⁰.

Для упомянутых нами авторов и их последователей было характерным частое обращение к концепциям средневековой философии для пояснения путей осуществления и значения мистической медитации³¹. Подобно им лидеры хасидов раннего периода любили рассуждать о материальном мире, мире речи и мире мысли, каждый из которых образован своим особым видом букв³².

Во времена, предшествующие возникновению хасидизма, у посвященных в тайное учение подвижников Восточной Европы задачи исправления мира посредством молитвы реализовались, главным образом, с помощью духовной практики *каванот*, коренящейся в учении теософской каббалы. Термин “кавана” в раввинской письменности имеет 2 значения. В одних случаях речь идет о совершении богоугодного дела с великим душевным подъемом и сосредоточенностью. В других – его употребление сообщает о концентрации сознания верующего в момент святого служения на тех или иных сущностях мира горнего. Для последователей теософской каббалы объектами каваны, как правило, являются сфирот божественной плеромы и тайные имена Господа³³. Помимо направленности на упомянутые объекты своего сознания, верующему надлежит также мысленно совершать с ними установленные правилами операции: слияние многих воедино, окрашивание созерцаемого в предписанные цвета и т. д.³⁴

Отказ от каванот теософской каббалы поясняется в произведениях основоположников хасидизма многими важными причинами. Ограничимся упоминанием лишь тех, которые непосредственно касаются апологетики мистической практики иного рода. Во-первых, буквенная медитация провозглашалась более универсальной. “Кто пользуется при молитве всеми каванот, знает, что он не может сделать более того, что дает использование известных ему каванот. Но когда он произносит каждое слово, всю силу свою соединяясь с ним, все каванот сами собою осуществляют, поскольку всякая произносимая буква является целым миром. Когда он произносит слово, всю силу свою соединяясь с ним, тогда высшие миры пробуждаются и он (молящийся) посредством этого совершает великие деяния... Он совершит великие деяния в мирах высших, ибо всякая произнесенная буква пробуждает [сущности, пребывающие] в мире горнем”³⁵. Во-вторых, принятая практика экстатической молитвы признавалась более эффективной. “Должно ему [молящемуся] выйти в речениях своих за пределы качеств (мидот), с которых он начинал. Ибо сперва,

когда он начинает молиться о чем-либо, безусловно, делает он это с помощью одного из качеств (мидот): милосердия, силы и т. п. Но когда дело доходит до главных слов, он устраняет качества (легитбатъель мин га мидот) из-за страха перед Благословенным, предстоящим перед ним. И исчезнет душа его, прилепляясь к Нему [Господу]. Прилепление же означает связь его сущности с буквами предложения его, исходящими из уст, дабы достигнуть с их помощью букв мысли, которые непрестанно движутся вверх и вниз. Возможно, тогда выйдет он из букв к корню их благодаря великому экстазу своему. И после того как выйдет из ограниченного (цимцума), сможет он свершить изменения и потянуть за собой [шефу] от Него Благословенного при его [молящегося] возвращении путем милости (рахамим), как известно. И само собой исполнится его желание³⁶. Упомянутые здесь мидот обозначают в произведениях каббалистов как человеческие качества, так и проявленные божественные атрибуты – *сфирот*. Сфирот, в отличие от сокрывшей себя высшей беспредельности, доступны творениям, и потому молящийся первоначально апеллирует к ним с помощью соответствующих качеств человеческой души. Но эти сущности манифестируют редуцированный модус божества, осуществляющийся посредством его самоограничения (цимцума). Имея дело с ними невозможно существенным образом изменить установленный миропорядок. Его совершенствование требует прорыва к наивысшему уровню плеромы. Вознесение туда возможно исключительно посредством букв произнесенных молитв. С их помощью человек восходит к корню всего сущего, где отсутствуют какие-либо запреты и ограничения. Тут возможно внести в наличное бытие какие угодно изменения соответствующие устремлениям молящегося. Ни о чем не нужно просить, все произойдет как бы само собой.

Схожие взгляды на молитвенную практику содержатся в писаниях р. Моше Кордоверо.

Кордоверо, в частности, утверждал, что среди всех путей постижения Торы наивысшая ступень принадлежит науке о тайнах букв священного языка³⁷. Согласно его воззрениям, существует три вида молитвы. Простой человек обращается к Господу со смиренным прошением, и высшее милосердие исполняет их. Знающий посредством моления восстанавливает гармонию в мире сфирот. Это ведет к нисхождению потоков первоизданного света и приумножению высшей милости в сотворенном мире, благодаря чему пожелания верующего исполняются. Но несравнимо большего достигает тот, кто самозабвенно вкладывает все свои силы в буквы произнесенной молитвы. Они возносятся к высшему первоисточнику, увлекая за собой душу верующего и связанную с ней *Шехину* (божественное присутствие в твари). Она тем самым временно освобождается от страданий изгнания (галута), которые она переживает вместе со всем избранным народом. Нисходящая затем в мир дольний благая энергия божества несопоставимо сильнее, чем в первых двух случаях, а желания верующего, о которых он даже не помышлял во время молитвы, полностью осуществляются³⁸.

Следует отметить, что предлагаемая лидерами хасидов практика буквенной медитации была приемлемой как для ученой элиты, так и для простонародья. Образованные мистики видели ее очевидную связь с учением великого каббалиста р. Моше Кордоверо и его последователей. Им не нужно было лишней раз объяснять элитарность и великие возможности данной версии синагогального служения. В то же время ее реализация не требовала от верующих понимания смысла произносимых слов или сложной системы отсылок молитвенных формул к сущностям божественной плеромы. Большинство людей в быту общались на языке идиш, а иврита, на котором были написаны сакральные тексты, либо вовсе не знали, либо знали очень плохо. Но алфавит обоих языков совпадал и был известен всем. Вследствие этого даже самые малограмотные люди могли активно участвовать в коллективной медитации, быть уверенными в своей сопричастности к великому духовному подвигу.

Для организации массового движения, привлекательного как для знатоков Торы, так и для правоверных, далеких от богословской науки, избранная духовная практика подходила идеально.

Описанные нами ранее способы восхождения в мир горний сочетались в ранне-хасидской проповеди с наставлениями, поясняющими тяготы пути на небеса. Пройти его до конца, согласно воззрениям последователей Бешта, под силу не каждому. Главное затруднение для молящегося представляет то обстоятельство, что всякая произнесенная буква является святым местом, доступ к которому нужно заслужить. “Буквы [молитвы] есть чертоги. И он идет от чертога к чертогу. И в каждом чертоге судят его, достоин ли он войти”³⁹. “Свет букв есть покои Господа благословенного, куда Он простирает эманацию Свою. Поэтому в них [молящийся] должен совлечь с души его тело его. И будет тогда душа облачена в помыслы о том, о чем он говорит. И узрит он, сколько миров высших есть в человеке, сколько сил. И для одного мира нужны одни силы, а для другого – другие. И возносится душа его во все миры, в которые должно вознестись ей. А во всяком мире ее проверяют, достойна ли она этого вознесения. Если нет, то ее выталкивают наружу. И иногда ее посылают помыслы чуждые (недостойные), потому что выталкивают ее. Но если [тот человек] мудр, то с помощью помыслов тех он привяжется к Господу благословенному еще больше. Ибо мысль суть буквы, каковые есть органы Шехины. Только пали они в результате крушения и сделались из них плохие сочетания в скорлупах... Надлежит ему понять суть помыслов своих: если это похоть, то пали они из мира любви, если страх зловредный, то из мира страха, если гордыня – они из мира величия (Тиферет). Это касается и прочих вещей, ибо все они пали из 7 дней творения. И если он их всех с Господом благословенным, с любовью к Творцу и со страхом перед Творцом, вернет [помыслы те] к корню их... Тогда скорлупы падут с него и сделаются комбинации [букв] благоприятными”⁴⁰. Приведенные поучения р. Дов Бера из Межирича основываются на ранее упомянутой нами концепции, утверждающей, что каждая из произносимых букв молитвы является особым сложноустроенным миром. Допуск в него открывается лишь тем, чьи помыслы чисты и целиком обращены к высшему совершенству. Недостойным путь в чертоги божественного света закрыт. Однако и праведных ожидают серьезные испытания. Им ниспосылаются соблазняющие помыслы о земных желаниях⁴¹. Человеку в подобной ситуации должно обратиться к мудрости своей, дабы справиться с возникшей проблемой. Надлежит вспомнить, что все земные помыслы есть порождения 7 нижних сфирот, именуемых в еврейской мистике также 7 днями творения⁴². Когда эти помыслы нисходят в дольные миры, некоторые из них захватываются силами тьмы, называемыми каббалистами скорлупами (клипот)⁴³. Там первоначально добрые комбинации букв, из которых состоят помыслы, преобразуются методом перестановки в злые, ориентированные на запретные желания. Исправить произошедшее возможно вернув падшие сочетания букв к их первоисточнику. Среди множества имен в каждой из сущностей плеромы обязательно присутствуют названия душевных состояний человека: любовь, страх, величие и т. д. Соответственно, подумав о том, что всякое половое влечение лишь уродливое отображение божественной любви, а всякая земная слава – искаженная версия величия Господня, молящийся восстанавливает идеальное сочетание первоэлементов и обретает доступ в высшие чертоги света.

Согласно воззрениям лидеров хасидов первых поколений, правильные комбинации букв необходимы не только для достижения высокой цели единения души человеческой с Создателем, но также и для успешного разрешения всевозможных бытовых проблем верующих. Внук Бешта р. Эфраим Судилковский утверждал, что подобная практика существовала уже во времена библейского царства. “Слышал я, что о всяком деле, которое встречалось царю Давиду, да пребудет с ним мир, читал он главу псалмов. И вводил он все дела и происшествия в буквы. А у букв есть

сочетания и жизненная сила. И благодаря этому услащались все дела наших дней и дела древние. Также он поступал, когда молился о каком-либо деле, например о больных, Всемилостивый да спасет нас. Облекал он дела эти в буквы⁷⁴⁴. Ученик р. Исраэля Баал Шем Това р. Менахем Нохум из Чернобыля провозглашал общее правило на все времена: “Известно, что всякое доброе дело, нисходящее свыше на благо нам, всегда происходит исключительно посредством сочетаний букв⁷⁴⁵”.

Вышеупомянутые изречения и прочие подобные им обосновывают элитарный характер буквенной медитации. От нее зависит как духовное совершенствование, так и материальное благополучие всей общины верующих. Хотя каждый по мере сил обращается к ней, истинный успех этой духовной практики целиком зависит от малочисленных совершенных подвижников. Тех, кто способен полностью преодолеть сопротивление греховных помыслов и восстановить правильные комбинации букв священных текстов. Одно из наиболее ярко выраженных обоснований различия значимости молитвы цадика и сообщества его последователей содержится в проповеди Магида из Межирича о событиях, предшествовавших чуду, благодаря которому воды Красного моря расступились. Тора повествует о том, как гонимые египтянами евреи, оказавшись в безвыходном положении, возопили к Создателю. Тогда пророк Моисей сказал им: “Господь будет воевать за вас, а вы умолкните” (Исх. 14:14). Поясняя этот стих, р. Дов Бер говорит: «Известно, что Израиль есть жизненная сила (хийут) всех миров... и речь Израиля есть мир речи, который как бы оживляет все миры, и мысль их [людей народа Израиля] есть мир мысли... И сказал им он [Моисей]: “а вы умолкните”, и в тот момент должен был он осуществить изменение природы – превратить воду в сушу. А люди Израиля тогда ухватились за молитву и, соответственно, за мир речи, каковой есть жизненная сила этого мира. Поэтому невозможно было осуществить изменения в этом мире. Потому сказал он им “умолкните”. Вследствие этого вознеслись буквы речи, каковые есть жизненная сила этого мира, к Ветхому днями (сфира кетер). А там невозможно узреть разделение качеств. Там и суша, и море равны, ибо все суть высшая воля»⁴⁶. Как явствует из сказанного, коллективная молитва правоверных исключительно важна. Само существование мира зависит от нее. Но обращение к Создателю обычных людей лишь поддерживает установленный порядок. Только избранные праведные пастыри, подобные Моисею, способны его изменить, когда того требуют обстоятельства. Они ведают тайны плеромы и наверняка знают, что и когда следует делать. Даже искренняя молитва чистых сердцем может в некоторых случаях вредить избранному народу. Поэтому повиновение цадикам является первоосновой благополучия сообщества правоверных.

2. Медитация в соответствии с предписаниями теософской каббалы

Невзирая на многочисленные высказывания о превосходстве буквенной медитации над практикой кавванот, разработанной последователями теософской каббалы, основоположники хасидизма не отвергли ее в своем учении о молитве. При этом они отдавали предпочтение произведениям, созданным в ранний период существования данного направления еврейской мистики. Среди текстов, относящихся к этой группе, наибольшим авторитетом в кругах цадиков первых поколений пользовалась книга *Зогар* (Сияние), которая, как полагают исследователи, является продуктом коллективного творчества знатоков тайн Торы, проживавших в конце XIII – начале XIV ст.⁴⁷, и труды авторов, близких к ней по взглядам. Главной целью еврейской молитвы в *Зогаре* провозглашается исправление всего сущего (тикун), которое требует реализации 4 основных задач: очищение душ верующих, исправление мира дольного, исправление ангельских воинств и на последнем этапе – исправление самой плеромы, восстановление гармонии в ней. Благодаря литургии сынов Израиля все, что существует на земле и в небесах, возносится к божеству. Творение

приобщается к высшей сфере бытия, в которой восстанавливается идеальное единство⁴⁸. Таким образом реализуется программа действий, называемая “пробуждение снизу” (итарута де-летата)⁴⁹. Его главной составляющей является направленность сознания верующих на те или иные сфирот, реагирующие на определенные тексты синагогальной службы.

Для тех, кто не знаком с терминологией и специфическим стилем изложения классиков теософской каббалы, чрезвычайно затруднительно понять многие из учений последователей Бешта о молитвах. Характерным примером этого служит следующее высказывание р. Элимелеха из Лежайска: «“Он возвел глаза свои, и вот три человека предстоят перед ним. Увидел (ира) он, и побежал навстречу им от входа в шатер, и поклонился до земли. И сказал: «Владыка! Если я обрел благоволение перед очами твоими, не проходи мимо раба Твоего»” (Быт. 18:2-3). “И вот три человека предстоят перед ним” – намек на то, что узрел Авраам, что должно ему исправить три мира. А именно: страх, любовь и великолепие. Ибо должен цадик исправить шесть концов, каковые есть шесть будничных дней и они две группы по три и три. Три до субботы и три после субботы. Поэтому выхватило Писание в своем повествовании (букв. языке) только трех человек. Оно удерживает вместе все шесть концов, сочетая брачными узлами тех, кто до субботы, с теми, кто после субботы... Три дня, которые после субботы, суть любовь, так как относятся к субботе, которая прошла. А три дня перед субботой суть страх (ира)⁵⁰, ибо посредством их приходим к любви, каковая есть суббота. И потому мы молимся любви и страху в соответствии с порядком дней недели. Вначале любви, а потом страху, чтобы исправить шесть концов. “Увидел он и побежал навстречу им” означает, что после того, как исправил он три мира, благодаря этому пришла шефа в мир этот. Тут следует отметить главное – должно быть пробуждение снизу (итарута де-летата)... “Навстречу им” означает навстречу мирам, чтобы исправить их. А это и есть пробуждение снизу. “...И поклонился до земли” – чтобы низвести шефу вниз. И молвил: “Не проходи мимо раба твоего” – означает то, что молился Господу Благословенному короткой молитвой, чтобы Он не прошел мимо нас... Таков путь цадиков. Говорят они мало, а делают много»⁵¹. В мистическом сочинении Сефер Ецира (Книга Творения), написанном, вероятно, в I в. н. э.⁵², говорится о том, что 6 нижних сфирот задают 6 сторон света: верх, низ, восток, запад, север и юг⁵³. Поэтому уже в самых ранних комментариях Сефер Ецира каббалистов, относящихся к началу XIII ст., эти сущности получают наименование 6 концов. Впоследствии оно употребляется для обозначения 6 сфирот, расположенных между верхними слоями плеромы и Шехиной. Согласно толкованию р. Элимелеха, рассказ Торы о встрече Авраама с 3 ангелами повествует также об исправлении праотцом еврейского народа указанного региона плеромы. Его поступок является руководством к действию для всех последующих поколений правоверных. Оно определяет сокровенный смысл синагогальной литургии. Помыслы молящихся в будничные дни должны быть обращены к трем главным сфирот, образующим группу 6 концов: великолепию (тиферет), любви (именуемой также “милосердие” – хесед) и страху (именуемому также “суд” – дин). Концентрация сознания на той или иной сущности плеромы зависит от близости дня, когда происходит служение, к святой субботе. Таким образом выполняется задание пробуждения высших сил снизу и в мир дольний нисходит благодатная шефа. Решающая роль в реализации этого богоугодного дела, как видно из сказанного, отводится цадикам. Подобно праотцу Аврааму они способны непосредственно общаться с посланцами небес и понимают глубинный тайный смысл всего происходящего.

В приведенном фрагменте проповеди исправление сфирот увязывается с установлением брачных связей между ними. Подобный подход характерен для текстов Зогиара и произведений близких к нему авторов. Тут составляющие, образующие

плерому, часто изображаются не как абстрактные божественные сущности, а как живые существа, проявляющие, кроме всего прочего, значительную сексуальную активность. Обстоятельные рассуждения об этом порой способны шокировать неподготовленного читателя⁵⁴. Благополучное соитие сфирот сулит великие блага сотворенным мирам, а их удаление друг от друга, напротив, влечет за собой неисчислимыя беды. Особое внимание творцы Зога уделают последней из сфирот – Шехине. Она подобно избранному народу пребывает ныне в изгнании. Ее изгнание означает удаление от супруга, каковым является сфира Тиферет или же вся группа, называемая “6 концов”. Страдания несчастной облегчает смягчение божественного суда посредством качества милосердия. Лишь благодаря служению народа Израиля она время от времени воссоединяется с возлюбленным⁵⁵. Поэтому благочестивым надлежит прибегать в молитвах к специальным кавванот, необходимым для помощи страждущей Шехине. Забота о ней является одной из ключевых тем проповедей хасидов о святом служении, что в полной мере отобразилось в их учении о молитве. Р. Яков Йосеф из Полонного передает следующие слова р. Исраэля Баал Шем Това: «Слышал я от учителя своего, что Шехина называется молитвой, как сказано в Писании “И я молитва” (Пс. 109:4)⁵⁶ ...И когда молишься, обрати лик свой к Шехине, дабы произошло соединение ее с Супругом»⁵⁷. Такое положение вещей обязывает верного ученика Бешта запретить своим последователям обращаться к Создателю с молитвой о своих материальных нуждах. Литургия по природе своей духовна, а единственной целью ее является достижение благополучия последней из сфирот. “Должен ты молиться в духе о пользе Шехины, а не в материи о собственной пользе”⁵⁸. Эти воззрения в полной мере разделял р. Дов Бер из Межирича. Свое суждение по данному вопросу он порой выражал несравнимо более жестко и агрессивно. “Сейчас во времена изгнания мидот (сфирот) Святого, да будет Он благословен, как бы не пребывают в изгнании. Только мида (сфира) Шехина в изгнании”⁵⁹. «Да не молится человек о нуждах своих, но пусть он всегда возносит молитвы о Шехине, чтобы была избавлена она от мук изгнания. В Зога ре называют тех, кто молится о себе, а не о Шехине, собаками, наглецами, говорящими “гав-гав”⁶⁰»⁶¹. «[Слышал я от] Дов Бера, Магида праведного: “Да не придет тебе в голову во время молитвы твоей молиться о себе или о своей жене, о детях своих и о домочадцах твоих. Только о Шехине”»⁶².

Однако ни упомянутые выше указания, ни многие другие подобные им не призывали верующих отказаться от забот о своих материальных нуждах. В данном случае они лишь предлагали особую стратегию разрешения проблем земной жизни с помощью специальной каваны. “Когда должен попросить какую-то вещь у Творца благословенного, следует помыслить о том, что душа есть как бы орган Шехины подобно капле из моря. И проси ты о Шехине, о тех вещах, которые недостает ей. И да будет у тебя уверенность, что воистину ты действуешь снизу для Шехины. Только если будешь ты прилеплен как следует к Шехине, изольется шефа также и на тебя. Так, например, когда человек весел, бьет он в ладоши, даже если он не имеет намеренья (каваны) делать так. Потому что радость распространилась на этот орган”⁶³. В произведениях каббалистов Шехина часто называется собранием Израиля (кнесет Исраэль). Истолковывалось это по-разному, но, во всяком случае, речь неизменно шла о существовании связи всех еврейских душ с последней из сфирот⁶⁴. Вследствие этого помощь, оказываемая Шехине, неотвратимо влечет за собой ниспослание небесных даров правоверным. Помышляя в час литургии только о божественной невесте, они тем самым не только избавляют ее от страданий, но также очищают свою жизнь от бед и горестей. Но успех такой медитации зависит, как видно из сказанного, от силы прилепления к женскому лику плеромы. Шехина пребывает лишь с теми, кто достиг надлежащей ступени праведности. “Да делается человек совершенным (целым) телесно во всех 248 подразделениях его. Ибо,

если нет, увечен он, недостает ему части тела. И не может он осуществить соитие [Шехины с ее Супругом], ибо не пребывает Шехина на тех, кто телесно не совершенен”⁶⁵. С талмудических времен в еврейском обществе принято было считать, что всякое богоугодное дело связано с одним из 248 органов и жил, на которые подразделяется человеческое тело⁶⁶. И ежедневно части тела просят своего хозяина исполнить соответствующую им заповедь⁶⁷. Таким образом, телесное совершенство переосмысливалось как праведность, непорочность в глазах Создателя. Только на достигших надлежащей ступени совершенства пребывает Шехина, и они могут обеспечить ее единение с вышестоящими сущностями плеромы. Соответственно, только для них медитативное обращение к последней из сфирот завершится видимым успехом в материальном мире⁶⁸.

Следует отметить, что суждения Зогиара о прощении в молитвах не столь жестки, как у основоположников хасидизма. Его авторы не видят ничего предосудительного в хлопотах людей о своих нуждах. Но перед этим необходимо как следует возблагодарить и прославить Господа⁶⁹. Иногда такая деятельность описывается как забота о самом Творце. “О пропитании следует просить только после молитвы и насыщения Господа, ибо вначале ест царь и лишь потом едят рабы его”⁷⁰.

Но и лидеры хасидов раннего периода не были последовательны в своих суждениях относительно запрета беспокоить просьбами Вседержителя. «“Молитва моя к Тебе, Господи, во время желанное” (Пс. 69). Есть правило, объясненное в святом Зогааре, что человеку должно в час молитвы прилепиться к молению праотцов. На это содержится намек в словах “Молитва моя”. Слово “молитва” указывает на качество любви. И когда человек совершает служение посредством качества любви, он прилепляется к качеству Авраама. Смысл слова “молитва” (тфила) есть соединение. Происходит это от сказанного “боролась (нафтуле) я, Господи”. “К Тебе, Господи, во время желанное” – это качество страха, качество Исаака. И для него необходимо время желанное. Когда человек прилепляется к качеству любви, то всякое время для него как время желанное, но когда к качеству страха – необходимо для него время желанное. Ибо как же он будет просить, когда стоит он в страхе. Ибо качество страха (ира) означает “в отдалении”, как сказано в Писании: “И узрел (ира) народ, и содрогнулся, и стал в отдалении” (Исх. 20:15). И если в страхе человек, Господь благословенный дарует ему разум, чтобы обращаться с просьбой своей»⁷¹. В приведенном изречении р. Леви Ицхака из Бердичева содержится отсылка к двум важным положениям учения ранних каббалистов. Одно из них заключается в утверждении, что повествования Писания о жизни патриархов открывают нам тайны бытия божественных сущностей. А сами праотцы являются идеальным воплощением душевных качеств, укорененных в тех или иных сфирот. Авраам – это любовь (сфира Хесед). Исаак – это страх (сфира Дин). Предписания служить Создателю с любовью и страхом в данном контексте истолковываются как обязанность верующего крепить связь с вышеназванными регионами плеромы. Примечательно, что бердичевский ребе видит в такой связи средство, гарантирующее успех прошений, обращенных к Господу. Если кавана верующего устремлена к предвечной любви, то всякое время удобно для обретения небесных даров. Но когда он охвачен страхом божьим, просить Владыку Всемогущего о своих нуждах чрезвычайно затруднительно. Данная проблема успешно разрешается в специально установленный для этого срок. В час дневной субботней молитвы, согласно Зогаару, наступает *время желанное* (эт рацон). Тогда божественное милосердие поглощает силу суда⁷². Вследствие этого, согласно р. Леви Ицхаку, человеку трепещущему свыше даруется способность просить о своих нуждах. Таким образом возвышенное служение посредством каванот теософской каббалы примеряется с потребностью людей обращаться к Вседержителю с ходатайством об успехе в делах земных.

Достойным внимания является то обстоятельство, что в рассмотренных нами примерах использования теософских каванот отсутствует какая-либо апелляция к буквенной медитации. Последователи экстагической каббалы увязывали мир сфирот с буквами сакральных текстов. Эти концепции присутствуют в теоретических суждениях основоположников хасидизма. Но в духовной практике они используются не всегда. Часто сознание верующего при описании богоугодных деяний данного типа переориентируется на совершенно иные реалии. Перед ним предстают не холодные чертоги, где входящего судят за грешные помыслы, а обитатели плеромы, живущие собственной жизнью. Они источник всевозможных благ для человека и сами нуждаются в его помощи. Сущности мира горнего провозглашаются первоисточником душевных качеств людей, а иногда и вовсе отождествляются с ними. Иной тип переживания контакта с божеством влечет за собой переосмысление миссии цадика. В данном случае она не ограничивается ролью посредника, обеспечивающего творения дарами небесными. Праведный также является спасителем жителей мира горнего. Он восстанавливает гармонию царства сфирот, соответствующих дням творения. Без его содействия невозможно избавить страждущую невесту Шехину от мук изгнания и обеспечить ее любовное свидание с небесным суженым. Абстрактно теологически буквенную медитацию можно считать более значительной, поскольку она ведет верующего к единению с первоисточником всего сущего, в то время как упомянутые теософские каванот ориентированы на нижние слои плеромы. Но с точки зрения проповедуемых хасидами целей богослужения их важность превзойти невозможно. Соответственно представления о цадики как о человеке, на котором почиет Шехина, являются решающим обстоятельством, обосновывающим его власть над общиной верующих.

3. Экзотерическая молитвенная практика хасидов

Молитвенное служение основоположников хасидизма не ограничивается медитациями, основные принципы которых были разработаны каббалистами средних веков. В суждениях последователей Бешта о смысле и путях осуществления синагогальной литургии немаловажную роль играют поучения, близкие по своему содержанию к традиционным талмудическим. В них Господь предстает перед нами как царь Вселенной, восседающий на троне, окруженном ангельскими ратями. Его общение с людьми подобно отношениям земного правителя со своими подданными. Отличие заключается лишь в совершенстве Вседержителя, который бесконечно могуществен, мудр, справедлив и любит правоверных как отец. Данный формат в наставлениях лидеров хасидов первых поколений обретает свою специфику, заслуживающую особого рассмотрения. Характерным примером его является следующая проповедь р. Леви Ицхака из Бердичева: «Каждый человек должен укрепить в сердце своем веру в то, что Святой, да будет Он благословен, не относится с пренебрежением, Боже упаси, ко всякой молитве народа своего Израиля. Хотя Святой, да будет Он благословен, называется великим, могучим и ужасным и соответствует Ему сие прославление, тем не менее много стоят в Его глазах речения народа Его Израиля. Даже от того, кто, Боже упаси, во тьме нижайшей. Тем не менее дарует это наслаждение Творцу благословенному. И да не помышляет человек, что, если столь велика мера доброты Святого, да будет Он благословен, зачем молиться мне с сердцем сокрушенным и смиренным. Без этого Святой, да будет Он благословен, примет молитву. Запрещено человеку думать так. Ибо надлежит всякому человеку подумать перед каждой молитвой о следующем: сколько ангелов есть у Него, таких, что каждый ангел равен трети мира. И они подобны горчичному зернышку перед колесом Его колесницы. И колеса те столь же малы перед священными животными [на которых стоит Его престол]. И животные те столь же малы перед престолом славы Его. И все они вопрошают: “Где находится место славы Его?”⁷³... И все они со страхом

и трепетом исполняют волю Творца. И потому да убоится человек, когда восстанет молиться перед царем столь великим. И должно, чтобы все органы его сотрясались. И после молитвы да подумает о том, что даже когда он без конца ведет обыденные разговоры, то приятно сердцу его. А тут единый миг, когда пришлось говорить перед царем столь великим и ужасным, и кроме того, в будущем вновь придется говорить перед Ним. И Святой, да будет Он благословен, наполняет весь мир целиком. И может статься, что молитва его желанна для Него благословенного. И будут исполнены его желания во благо ему. И от этой молитвы будет Творцу, благословен Он, наслаждение. И оно станет причиной шефы для всех миров. Ибо все зависит от деяний тех, кто внизу. От молитв наших, песнопений и восхвалений наших»⁷⁴.

Описанная практика синагогальной литургии содержит в себе все основные формальные компоненты мистической медитации. В плане внутреннего переживания имеет место концентрация помыслов на заранее определенных объектах и вера в дарование шефы всему сущему в результате успешного завершения процесса. Внешнее проявление также предполагает сотрясение всех частей тела, свидетельствующее о состоянии молитвенного экстаза. Тут следует вспомнить, что странные телодвижения первых хасидов во время синагогальной службы были одним из важнейших социальных маркеров, отличавших их от приверженцев старых традиций. Но содержание внутреннего переживания в данном случае не соответствует характерным установкам каббалистов. Сознание верующего здесь обращено к образам божественной колесницы, заимствованным из первой главы книги пророка Иезекииля и ее комментариев мудрецами Талмуда. Характер контакта с божеством личностный, соответствующий формату отношений верноподданного со своим государем. Его характерные черты – страх перед могуществом владыки и убежденность, что правитель искренне ценит преданность своих верных слуг, выраженную посредством восхвалений. В данном тексте не фигурируют ни буквы святого языка, ни сообщество сфирот. Но столь значительное расхождение в интенциях не влечет за собой различие результатов, касающихся ниспослания творениям высших даров. Они описываются и, судя по всему, переживаются верующими совершенно одинаково. Нет и намек на то, что использование широко известной символики для коммуникации с миром горним чем-то уступает той, к которой прибегают знатоки тайн Торы. Указанный путь рекомендуется всякому верующему, а не только тем, кто пребывает во тьме невежества.

Следует отметить, что именно проповеди, посвященные указанному формату молитвенной практики, наиболее богаты суждениями, отстаивающими право верующих беспокоить Господа просьбами о личном благополучии. Согласно сообщению р. Шломо из Луцка, р. Дов Бер Магид из Межирича учил: «Каждый день проси [у Господа] о нуждах своих: исцелении, пропитании и прочем. Поясняется это притчей. Некий царь нанял работника, чтобы тот ухаживал за садом его, усладе и неге царей, насаждая растения и взрыхляя почву. Работник тот нуждается в пропитании и прочих вещах, необходимых, дабы заниматься ему работой царской. Устыдится ли работник всякий день требовать удовлетворения нужд его перед лицом царя, поскольку занимается он его имуществом и делает работу его. С другой стороны, будет для царя наслаждение и слава великая от этого, и даст он ему все, что просит тот с радостью»⁷⁵. Как мы видели ранее, р. Дов Бер относился к числу наиболее жестких противников осквернения молитв низменными прошениями о своих нуждах. Но тогда речь шла о пребывании верующего в совершенно иных реалиях. О погружении в плерому. Когда же верующий осознает Господа как доброго и заботливого царя, правила игры меняются коренным образом. Теперь просить Вседержителя о помощи в удовлетворении своих потребностей не только можно, но и нужно. Ведь для достойного монарха забота о своих подданных – великое наслаждение. А ублажение Творца – одна из самых главных целей богослужения.

Виденье богочеловеческих отношений в таком ракурсе ведет к радикальной переоценке миссии цадика. Об этом прямо говорит р. Леви Ицхак из Бердичева: «Этот молился полной молитвой, а тот не молился полной молитвой. Слово “полная” в данном случае не вполне понятно. Не правильней ли было сказать “молитва хорошая”? Но это станет ясным, когда мы увидим, что есть цадики, которые посредством молитвы совершают то, что они хотят, а есть те, которые не совершают. Суть в том, что один великий цадик, приходя во двор дома царского, царя всего мира, настраивает себя на то, что пребывает он перед лицом царя, и потому не помнит о просьбе, относящейся к заботам сего мира. И просит он лишь о том, чтобы быть ему всегда прилепленным к царю, ибо нет у него другого долга, кроме как служить Творцу и быть рабом царя. И забывает он все земные заботы свои. Цадики же, не пребывающие на этой ступени, несмотря на то что стоят перед царем, все же помнят просьбу, с которой они желали обратиться. Тот цадик, когда пребывает перед лицом царя, не помнит просьбу о заботах мира сего, с которой он желал обратиться, и она не действует. А цадик меньший, чем он, помнящий о просьбе своей, во время, когда он стоит пред царем, обращается с просьбой своей, и она действует. Тот первый цадик, который, придя к царю, не помнит просьбы своей привести шефу в этот мир, называется тем, кто не молится полной молитвой, ибо нет в ней полноты, не приводит она шефу. Он помышляет только о делах мира будущего, дабы быть слугою Творца. В случае же, когда молящийся помнит о просьбе своей, дабы привести шефу и в этот мир, то молитва его называется полной, ибо есть в ней восполнение, так как приводит она шефу в этот мир»⁷⁶. Отдавая должное рассмотренным ранее мистическим концепциям, бердичевский ребе признает ступень цадика, забывающего свои нужды, более высокой. Но при осмыслении отношений с Создателем в формате царства молитва такого праведника оказывается несовершенной. Она не достигает той цели, которая в данном случае должна быть во главе угла. Шефа не приходит в дольний мир. Высшая ступень предстояния перед Господом оказывается вредной для дела. Напротив, молитва того, кто ее избегает, называется идеальной. Именно так надлежит действовать истинному цадику. Приходя в чертоги царя, следует не забывать о своих прошениях. Развивая данную тему, современник р. Леви Ицхака р. Элимелех из Лежайска утверждает, что на более высокой ступени находится тот из цадики, который более эффективно защищает перед Владыкой мира права его земных подданных. «“Судьи и стражи будут даны тебе во всех вратах твоих” (Втор. 16:18). Есть два вида цадики. Есть цадик, который способен совершать все благодаря одним лишь своим святым разговорам. Ему не нужно сильно вопить и молиться, поскольку его речи производят впечатление и могут остановить суды [небесные] так, чтобы они вовсе не пришли к нам. А есть цадик, который не достиг такой ступени, и должен вопить и молиться Господу благословенному, пока не услышит Господь благословенный его молитвы. В этом заключается смысл сказанного в Писании: “Глаза Господа обращены к цадикам, а уши Его – к взывающим о помощи” (Пс. 34:16). Ибо глаза, как известно, расположены выше ушей. И если цадик достиг высшей ступени, то Господь благословенный наблюдает за ним широко раскрытыми глазами. Тогда осуществляется все посредством надзора этого, ибо Господь благословенный надзирает за речами и движениями его. И это суть “я молитва” (Пс. 109:4). А цадику, пребывающему ниже этой ступени, должно молиться. Это суть сказанного: “Глаза Господа обращены к цадикам, а уши Его – к взывающим о помощи”. Тут намек на две вышеупомянутые ступени. И это – “Судьи и стражи даны будут тебе”. Писание хотело этим сказать, что даны будут тебе судьи, подобные этим, которые смогут задержать суды [небесные] так, чтобы они вовсе не пришли к нам. “Во всех вратах твоих”. Ибо мир принадлежит цадику. Согласно словам мудрецов, Господь благословенный советовался с душами цадики при сотворении мира⁷⁷... Все, что желает сделать Господь, как милость,

так и суд, Боже упаси, все должно быть по справедливости Его (цидко). То есть желает он сделать праведно (цидкун). А именно, чтобы суды были остановлены цади-ком. И это милость (цдака) для мира и для цадика. Ибо должен он подняться на высшую ступень»⁷⁸. Примечательно, что в данной проповеди лучший из цади-ков не описывается как человек, ищущий мистического просветления. Он не предается созерцанию сущностей божественного мира и даже не практикует экстатическую молитву. Сам Господь позволяет такому праведнику приблизиться к себе, подобно мудрому царю, подзывающему к себе лучшего из слуг. Его слова и даже жесты мгновенно удостоиваются высшего внимания и принимаются исключительно благосклонно.

Следует отметить, что при взятии ракурса, представляющего миропорядок как божественное царство, отношения цади-ков со Всевышним во всем подобны отношениям простых хасидов с ними. Верующие регулярно посещают своих лидеров, дабы просить их об исполнении своих желаний. Праведные главы общин передают поступившие просьбы верховному владыке, и тот исполняет их. Осмысление ситуации таким образом важно для поддержания порядка в установленной идеальной космической иерархии. Это не следует считать лишь простой аллегорией, уступкой сознанию, не достигшему просветления. Всем людям, включая совершенных цади-ков, надлежит верить в подлинность таких описаний происходящего. Соответственно, значимость данной версии учения о молитве не уступает концепциям тайного элитарного учения каббалистов. Все три рассмотренных нами доктрины синаго-гальной службы имеют равную ценность и дополняют друг друга. Все три равно важны для обоснования всеобъемлющей власти цади-ков.

¹ Wortheym A. Halakhot ve-halikhhot be-hasidut. – Jerusalem, 1960. – P. 69–70.

² Wilensky M. Hasidim u-mitnagdim. – Jerusalem, 1970. – Vol. 1. – P. 54.

³ Sefer Shivhey ha-Besht / [ed. A. Rubinstein]. – Jerusalem, 2005. – P. 85–86.

⁴ Jacobs L. Hasidic Prayer. – London, 1993. – P. 95.

⁵ Там же; Rabbinowitz I. Ha-maggid mi-Koznitz. – Tel-Aviv, 1947. – P. 65–73.

⁶ Dubnov S. Toldot ha-hasidut. – Tel Aviv, 1960. – P. 208–209.

⁷ Scholem G. Ha-shlav ha-aharon: Mehqarey ha- hasidut shel Gershom Sholem. – Jerusalem, 2008. – P. 245–246; Weiss J. The Kavvanot of Prayer in Early Hasidism // Studies in Eastern European Jewish Mysticism. – Oxford, 1997. – P. 95–125.

⁸ Idel M. Hasidism, Between Ecstasy and Magic. – New York, 1995. – P. 149–171.

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

¹⁰ Эйн (буквально на иврите “нет”) – сокращенная форма от Эйн-Соф (бесконечность). Наименование каббалистами божества, сокрытого в себе самом и непостижимого для творения. Кроме того, так именуют высшую из сфирот плеромы – Кетер, или Бога как такового. В хасидских текстах оно также употребляется для обозначения высшей ступени самоотречения, когда человек утрачивает свою индивидуальность и полностью сливается с божественным началом. См.: Idel M. Hasidism, Between Ecstasy and Magic. – P. 140–142.

¹¹ Согласно воззрениям многих авторитетных каббалистов, творение подразделяется на 4 мира, располагающиеся по мере удаления от высшего первоисточника в следующем порядке: Олам га-ацилут (мир эманации) – местопребывание 10 сфирот, Олам га-брия (мир творения) – местопребывание Престола Славы и божественной Колесницы, Олам га-Ецира (мир формирования) – мир высших ангелов – и Олам га-асия (мир действия) – мир земной и мир небесных сфер. См.: Шолем Г. Основные течения в еврейской мистике. – Иерусалим – Москва: Гешарим / Мосты культуры, 2004. – С. 338.

¹² Dov Ber mi-Mezhirsch. Magid dvarav le-Yaaqov. – P. 85–86.

¹³ Наименование Господа в раввинском учении.

¹⁴ Dov Ber mi-Mezhirsch. Magid dvarav le-Yaaqov. – P. 115.

¹⁵ Там же. – P. 234.

- ¹⁶ Koymfan Ts. Be Kol darkeha dahu: Tfisat ha-elohut ve-ha-avoda be-geshmiut be-reiya ha-hasidut. – Hotsaat Universita Bar Ilan: Ramat Gan, 2008. – P. 150.
- ¹⁷ Yaaqov Yosef mi-Polonoye. Toldot Yaaqov Yosef. – Jerusalem, 1973. – Vol. 1. – P. 23.
- ¹⁸ Haim Tiner mi-Tshernovits. Beer maim haim. – Jerusalem, 1970. – Vol. 1. – P. 9a.
- ¹⁹ Shneur Zalman mi-Lyady. Liqutey amarim: Tanya. – Moscow, 2005. – P. 152.
- ²⁰ О сосуществовании данных концепций в хасидских проповедях см.: Idel M. Hasidism, Between Ecstasy and Magic. – P. 159–170; Koymfan Ts. Be Kol darkeha dahu. – P. 149–160.
- ²¹ Torat ha-Magid. – Tel-Aviv, 1969. – Vol. 1. – P. 3–9. См.: Jacobs L. Hasidic Prayer. – P. 97. Rabinowicz Z. Ha-Hasidut ha-litait. – P. 102.
- ²² “Тейва” значит на иврите не только “слово”, но также “ковчег”.
- ²³ Etkes I. Baal Shem. Ha-Besht – Magiya, Mistika, Hanhaga. – Jerusalem, 2001. – P. 297–298.
- ²⁴ Tishby I. Mishnat ha-zohar. – Jerusalem: Mosad Bialik, 1995. – Vol. 1. – P. 135; Vol. 2. – P. 265.
- ²⁵ Koymfan Ts. Be Kol darkeha dahu. – P. 131–134; Idel M. Hasidism, Between Ecstasy and Magic. – P. 147–209.
- ²⁶ Там же. – P. 189–209.
- ²⁷ Idel M. Hasidism, Between Ecstasy and Magic. – New York, 1995. – P. 154–160, 182–183, 217, 224–225, 231 и др.; Idel M. Messianic Mystics. – New Haven and London, 1998. – P. 218–219; Sack B. The Influence of Reshit hokhmah on the Teachings of the Maggid of Mezshirech // Hassidism reappraised. – London, Portland, Oregon, 1997. – P. 251–258; Sack B. Iyun be-hashpaat r. Moshe Qordovero al ha-hasidut // Eshel Beer Sheva. – 1986. – № 3. – P. 229–246; Pechter M. Iqvot hashpaato shel sefer “Reshit hokhma” le-R. Eliyahu de Vidas be-kitvey R. Yaaqov Yosef mi-Polonoye // Mehkarim be-Qabbalah, be filosofiya ehudit u-ve sifrut ha-musar ve ha-haut musagim le Ishayahu Tishby. – Jerusalem, 1986. – P. 569–591. Nigal G. Al meqorot ha-dvequt be-sifrut reshit ha-hasidut // Kiryat sefer. – 1971. – № 46. – P. 345–346. Koymfan Ts. Be Kol darkeha dahu. – P. 76–82.
- ²⁸ Idel M. Hasidism, Between Ecstasy and Magic. – P. 155.
- ²⁹ Moshe Qordovero. Zohar im perush Or Yakar. – Jerusalem, 1967. – Vol. 4. – P. 53.
- ³⁰ Sack B. Ha-Tfila be-Mishnat shel r. Moshe Qordovero // Daat. – 1982. – № 9. – P. 5–12; Sack B. Be-Shaarey ha-qabbalah shel R. Moshe Kordovero / Sack B. – Jerusalem, 1995. – P. 195–200; Idel M. Hasidism, Between Ecstasy and Magic. – P. 154–155, 159–162.
- ³¹ Idel M. Qabbalah: hebetim hadashim. – Jerusalem: Shoken, 1993. – P. 57–64; Koymfan Ts. Be Kol darkeha dahu. – P. 52–67.
- ³² Для пояснения сказанного ограничимся несколькими характерными примерами. “Жизненная сила всего сущего из мира речи, а именно из его букв”. Dov Ber mi-Mezshirech. Magid dvarav le-Yaaqov. – P. 192. “[Сфира] Бина называется миром мысли. А буквы мысли они тоже речь. Но при сопоставлении с речью нижней она есть мысль. Называется она миром сокрытым по отношению к речи [нижней]”. Dov Ber mi-Mezshirech. Magid dvarav le-Yaaqov. – P. 270 и т. д.
- ³³ Enelow H. Kawwana: the Struggle for Inwardness in Judaism // Studies in Jewish Literature issued in honour of Professor K. Kohler. – Berlin, 1913. – P. 82–107; Шолем Г. Основные течения в еврейской мистике. – С. 66; Tishby I. Mishnat ha-zohar. – Vol. 2. – P. 247–268; Fine L. The Contemplative Practice of Yehudim in Lurianic Kabbalah // Jewish Spirituality. – New-York, 1997. – Vol. 2. – P. 64–98.
- ³⁴ Там же. – P. 268–280; Idel M. Qabbalah: hebetim hadashim. – P. 119–127; Idel M. Visualization of Colors, 1: David ben Yehudah he-Hasid’s Kabbalistic Diagram // Ars Judaica. – 2015. – № 11. – P. 40–45; Шолем Г. Основные течения в еврейской мистике. – С. 66–67, 341–346.
- ³⁵ Dov Ber mi-Miedzyrech. Or ha-Emet. – Bney-Brak, 1967. – P. 77b.
- ³⁶ Menahem Mendel mi-Vitebsk. Pri ha-arets Jerusalem, 1989. Parashat va-Igash. – P. 40. Относительно отказа хасидов от практики теософских каванот см. также: Schatz-Uffenheimer R. Ha-hasidut ke-mistika / Schatz-Uffenheimer R. – Jerusalem, 1980. – P. 129–137; Idel M. Hasidism, Between Ecstasy and Magic. – P. 149–152; Weiss J. A Studies in Eastern European Jewish Mysticism. – Oxford: Oxford University Press, 1997. – P. 95–126.
- ³⁷ Idel M. Hasidism, Between Ecstasy and Magic. – P. 159–160.
- ³⁸ Sack B. Be-Shaarey ha-qabbalah shel r. Moshe Kordovero. – P. 199–202.
- ³⁹ Dov Ber mi-Mezshirech. Magid dvarav le-Yaaqov. – P. 13–14.
- ⁴⁰ Там же. – P. 47–48.

- ⁴¹ Относительно практики борьбы с неуместными помыслами р. Исраэля Баал Шем Това см.: Idel M. *Tfila, eqstaza u-mahshavot zarot be-olamo ha-daty shel ha-Besht* // *Yashan mi-pney hadash- shay le-Imanuel Etkes*. – Jerusalem, 2009. – P. 1–66.
- ⁴² Idel M. “Higher then time”: Observation on some concepts of time in Kabbalah and Hasidism // *Time and Eternity in Jewish Mysticism*. – Leiden – Boston, 2015. – P. 179–185, 197–200; Шодем Г. Основные течения в еврейской мистике. – С. 278.
- ⁴³ В Зогаге силы зла уподобляются скорлупе ореха или коре дерева. Они препятствуют коммуникации между плеромой и творением. Данное наименование доминирует в произведении поздней каббалы и хасидских текстах. См.: Шодем Г. Основные течения в еврейской мистике. – С. 298, 332–33; Tishby I. *Mishnat ha-zohar*. – Vol 1. – P. 298–301.
- ⁴⁴ Moshe Haym Efraim mi-Sudylkov. *Degel mahane Efrayim*. – Jerusalem, 1994. – P. 258.
- ⁴⁵ Menahem Nahum mi-Tshernobyl. *Meor eynayim*. – Jerusalem, 1989. – P. 64.
- ⁴⁶ Dov Ber mi-Mezhirech. *Magid dvarav le-Yaaqov*. – P. 192.
- ⁴⁷ Liebes Y. *Studies in the Zohar*. – Albany: State University of New Yourk Press, 1993. – P. 85–139.
- ⁴⁸ Tishby I. *Mishnat ha-zohar*. – Vol. 2. – P. 261–262.
- ⁴⁹ *Zohar. Helek 1.* – P. 86b, 248a; *Helek 2.* – P. 184b; *Helek 3.* – P. 113b и др.
- ⁵⁰ В данном толковании обыгрывается созвучие на иврите существительного “страх” и имперфекта глагола “узреть” третьего лица единственного числа. Хотя эти слова пишутся по-разному, произносятся они одинаково – *ира*.
- ⁵¹ *Elimelekh mi-Lyzhansk. Noam Elimelekh. Parashat va-Ira*.
- ⁵² Liebes Y. *Torat ha-etsira shel Sefer Etsira*. – Jerusalem ve-Telaviv, 2000. – P. 229–237.
- ⁵³ *Sefer Etsira. 1:6, 1:10*.
- ⁵⁴ Liebes Y. *Zohar va-Eros // Alpaim*. – 1994. – № 9. – P. 67–117; Шодем Г. Основные течения в еврейской мистике. – С. 284–286.
- ⁵⁵ Tishby I. *Mishnat ha-zohar*. – Vol. 1. – P. 228–231; Vol. 2. – P. 262–264.
- ⁵⁶ Такая интерпретация слов псалма несколько раз приводится в Зогаге, см.: *Zohar Helek. 1.* – P. 24a; *Helek. 3.* – P. 49b; *Tikuney Zohar. Tikun 26.* – P. 71b.
- ⁵⁷ *Yaaqov Yosef mi-Polonoye. Tsafnat paneah / Ed. G. Nigal*. – Jerusalem, 1989. – P. 3.
- ⁵⁸ Там же.
- ⁵⁹ Dov Ber mi-Mezhirech. *Magid dvarav le-Yaaqov*. – P. 54.
- ⁶⁰ По-арамейски повелительное наклонение глагола “дай” произносится как “гав”.
- ⁶¹ Dov Ber mi-Mezhirech. *Magid dvarav le-Yaaqov*. – P. 25.
- ⁶² *Benyamin mi-Zalorzev. Turey Zahav*. – Mahilev, 1816. – P. 5d.
- ⁶³ Dov Ber mi-Mezhirech. *Magid dvarav le-Yaaqov*. – P. 51.
- ⁶⁴ Tishby I. *Mishnat ha-zohar*. – Vol. 1. – P. 227–228; Шодем Г. Основные течения в еврейской мистике. – С. 289.
- ⁶⁵ *Yaaqov Yosef mi-Polonoye. Toldot Yaaqov Yosef. Leh-Leha. Ot 4*.
- ⁶⁶ Urbach E. *Hazal: Emunot ve-deot / Urbach E.* – Jerusalem: Magnes Press, 1986. – P. 301–320.
- ⁶⁷ *Psikta rabbaty. Mahadurat Buber*. – Lyek, 1868. – P. 101; *Midrash Mishley.31:29*.
- ⁶⁸ См.: Weiss J. *A Studies in Eastern European Jewish Mysticism*. – P. 127–131.
- ⁶⁹ Tishby I. *Mishnat ha-zohar*. – Vol. 2. – P. 267.
- ⁷⁰ *Zohar. Helek. 3.* – P. 226a.
- ⁷¹ *Levi Itshaq mi-Berdichev. Qdushat Levi. Lequtim*.
- ⁷² Tishby I. *Mishnat ha-zohar*. – Vol. 2. – P. 269.
- ⁷³ *Sidur Tfila. Shoharot shel Shabat. Musaf*.
- ⁷⁴ *Levi Itshaq mi-Berdichev. Qdushat Levi. Parashat Va-ihye*.
- ⁷⁵ *Schatz-Uffenheimer R. Ha-hasidut ke-mistika*. – P. 87.
- ⁷⁶ *Levi Itshaq mi-Berdichev. Qdushat Levi. Le-Shir-ha-Shirim*.
- ⁷⁷ *Bereshit raba. 8:7. Mahadurat Teodor – Albek*. – Jerusalem, 1996. – P. 61.
- ⁷⁸ *Elimelekh mi-Lyzhansk. Noam Elimelekh. Parashat Shoftim*.

ЛИТЕРАТУРА

Шодем Г. *Основные течения в еврейской мистике*. Иерусалим – Москва, 2004.
Bereshit Raba / Ed. Teodor-Albek. Jerusalem, 1996.

- Dov Ber mi-Mezhirecz. Magid dvarav le-Yaaqov* / Ed. R. Schats-Uffenheimer. Jerusalem, 1976.
- Dubnov S. Toldot ha-hasidut*. Tel Aviv, 1960.
- Elimelekh mi-Lyzhansk. Noam Elimelekh*. Jerusalem, 1978.
- Enelow H. Kawwana: The Struggle for Inwardness in Judaism* // **Studies in Jewish Literature issued in honour of Professor K. Kohler**. Berlin, 1913.
- Etkes I. Baal Shem. Ha-Besht – Magiya, Mistika, Hanhaga*. Jerusalem, 2001.
- Fine L. The Contemplative Practice of Yehudim in Lurianic Kabbalah* // **Jewish Spirituality**. Vol. 2. New-York, 1997.
- Haim Tirim mi-Tshernovits. Beer maim haim*. Jerusalem, 1970.
- Idel M. Jewish Magic from the Renaissance Period to Early Hasidism* // **Religion, Science, and Magic**. New York, 1989.
- Idel M. Qabbalah: hebetim hadashim*. Jerusalem, 1993.
- Idel M. Hasidism, Between Ecstasy and Magic*. New York, 1995.
- Idel M. Messianic Mystics*. New Haven and London, 1998.
- Idel M. "Higher than time": Observation on some concepts of time in Kabbalah and Hasidism* // **Time and Eternity in Jewish Mysticism**. Leiden – Boston, 2015.
- Idel M. Visualization of Colors, 1: David ben Yehudah he-Hasid's Kabbalistic Diagram* // **Ars Judaica**, 2015, № 11.
- Jacobs L. Hasidic Prayer*. London, 1993.
- Koifman Ts. Be Kol darkeha dahu: Tfisat ha-elohut ve-ha-avoda be-geshmiut be-reiya ha-hasidut*. Hotsaat Universita Bar Ilan, 2008.
- Levi Itshaq mi-Berdichev. Qdushat Levi*. Jerusalem, 1958.
- Liebes Y. Studies in the Zohar*. Albany, 1993.
- Menahem Mendel mi-Vitebsk. Pri ha-arets*. Jerusalem, 1989.
- Menahem Nahum mi-Tshernobyl. Meor eynayim*. Jerusalem, 1989.
- Moshe Haym Efraim mi-Sudylkov. Degel mahane Efrayim*. Jerusalem, 1994.
- Nigal G. Al meqorot ha-dvequt be-sifrut reshit ha-hasidut* // **Kiryat sefer**, 1971, № 46.
- Pechter M. Iqvot hashpaato shel sefer "Reshit hokhma" le-R. Eliyahu de Vidas be-kitvey R. Yaaqov Yosef mi-Polonoye* // **Mehkarim be-Qabbalah, be filosofiya ehudit u-ve sifrut hamusar ve-ha-haut musagim le Ishayahu Tishby**. Jerusalem, 1986.
- Rabinowitsch Z. Ha-Hasidut ha-litait*. Jerusalem, 1961.
- Sack B. Ha-Tfila be-Mishnato shel r. Moshe Qordovero* // **Daat**, 1982, № 9.
- Sack B. Iyun be-hashpaat r. Moshe Qordovero al ha-hasidut* // **Eshel Beer Sheva**, 1986, № 3.
- Sack B. Be-Shaarey ha-qabbalah shel R. Moshe Kordovero*. Jerusalem, 1995.
- Sack B. The Influence of Reshit hokhmah on the Teachings of the Maggid of Mezhirech* // **Hassidism reappraised**. London, Portland, Oregon, 1997.
- Schatz-Uffenheimer R. Ha-hasidut ke-mistika*. Jerusalem, 1980.
- Scholem G. Ha-shlav ha-aharon: Mehqarey ha-hasidut shel Gershom Sholem*. Jerusalem, 2008.
- Sefer Shivhey ha-Besht** / Ed. A. Rubinstein. Jerusalem, 2005.
- Shneur Zalman mi-Lyady. Liqutey amarim: Tanya*. Moscow, 2005.
- Tishby I. Mishnat ha-zohar*. Jerusalem, 1971.
- Torat ha-Magid**. Vol. 1. Tel-Aviv, 1969.
- Weiss J. The Studies in Eastern European Jewish Mysticism*. Oxford, 1997.
- Wilensky M. Hasidim u-mitnagdim*. Vol. 1. Jerusalem, 1970.
- Wortheym A. Halakhot ve-halikhhot be-hasidut*. Jerusalem, 1960.
- Yaaqov Yosef mi-Polonoye. Toldot Yaaqov Yosef*. Jerusalem, 1973.
- Zohar**. Jerusalem, 1958.