

Гершом Шолем. Основные течения в еврейской мистике

Девятая глава

ХАСИДИЗМ. Позднейшая фаза

1

Ни одна фаза в развитии еврейской мистики не была столь досконально описана в литературе, как ее последняя фаза — хасидское движение. Как уже отмечалось в конце третьей главы, этот польский и украинский хасидизм 18 и 19 веков не имеет ничего общего со средневековым хасидизмом в Германии. Новое движение основал в конце первой половины 18 века прославленный праведник и мистик Исраэль Баал-Шем («Владетель Святого Имени»), умерший в 1760 году. Он наложил при жизни отпечаток своей личности на неохасидизм, так же, как Шабтай Цви изваял саббатрианство. Широкие круги русского и польского еврейства втягивались в орбиту движения, в особенности до середины 19 века, но за пределами России и славянских стран эта форма мистики нигде не утвердилась.

В особенности за последние три десятилетия литература о хасидизме невероятно разрослась. Нет недостатка во вдумчивых и ученых авторах, пишущих на эту тему. Сочинения М. Бубера, С. Дубнова, Ш. Городецкого, Я. Минкина и других¹ позволили нам проникнуть в сущность хасидизма глубже, чем мы проникли в настоящее время в сущность какого-нибудь другого более раннего течения. История хасидизма, конфликты, в которые он вступал со своими противниками, фигуры великих святых и вождей, выдвинутых им, даже его упадок и превращение в политическое орудие реакционных сил — все это довольно хорошо известно сегодня. То, что научная критика еврейской мистики избрала своим отправным пунктом эту последнюю фазу, и от нее перешла к предыдущим, представляется естественным, если вспомнить, что хасидизм еще жив в наши дни. Несмотря на переживаемый им упадок, хасидизм все еще остается активной силой в жизни широчайших масс нашего народа. Более того, некоторые непредубежденные умы, не обязательно так называемые ученые, показали нам посредством своих исследований, что под причудливым внешним покровом хасидской жизни залегает спой позитивных ценностей, которые без всяких на то оснований игнорировались в ходе яростной борьбы между рационалистическим «просвещением» и мистикой в 19 веке.

Общеизвестно, что эмоциональный мир хасидизма влек к себе с неодолимой силой людей, видевших свою главную цель в духовном возрождении иудаизма. Они вскоре поняли, что в сочинениях хасидов заключалось больше плодотворных и самобытных мыслей, чем в сочинениях их рационалистических противников, *маскилим*, и что возрожденная еврейская культура могла найти немало ценного в наследии хасидизма. Даже такой далекий от хасидизма мыслитель, как Ахад га-Ам, писал в 1900 году в критическом очерке о современной литературе на ивритеⁱⁱ: «К стыду своему, мы должны признаться, что если сегодня мы хотим обнаружить хотя бы тень самобытной литературы на иврите, мы должны обратиться к литературе хасидизма: здесь, скорее, чем в литературе Хаскалы, можно подчас встретить наряду со всевозможными бреднями, истинную глубину мысли, отмеченную печатью самобытного еврейского гения».

Имеются два главных фактора, делающие хасидские сочинения более доступными для мирян, чем более ранняя каббалистическая литература. Во-первых, это сравнительно современный язык видных хасидских авторов, и, во-вторых, их склонность к сентенциям и афоризмам. Имея дело с большинством старых каббалистических авторов, читатель должен предпринять усилие, чтобы переселиться в мир странной символики, ум его должен приспособиться к сложному и подчас темному словарю, но даже и после этого они часто с трудом поддаются пониманию. Хасидизм служит исключением. Несмотря на явные погрешности против грамматики иврита, немалая и немаловажная часть хасидских трактатов написана чарующим языком. В общем, хотя было бы ошибочным называть его совершенным, стиль хасидских авторов отличается большей легкостью и большей ясностью, чем стиль более ранних произведений каббалистической литературы. Несмотря на его мистичность, в нем чувствуется дыхание современности. Мы узнали бы больше о старой каббале, если бы в числе ее представителей были такие мастера острого религиозного афоризма, как рабби Пинхас из Кореца, рабби Нахман из Брацлава, рабби Мендель из Коцка и другие вожди хасидизма.

Но хотя, как я отмечал, на всех языках имеются книги, среди которых некоторые мастерски трактуют эту тему, еще остается место для истолкования хасидизма, в особенности в его отношении к еврейской мистике в целом. Я не имею желания состязаться с авторами превосходных сборников хасидских авторов и изречений, пользующихся в наши дни огромным успехом. Не следует ожидать, что я внесу свою лепту в сокровищницу хасидских рассказов и поучений, содержащихся, к примеру, в сочинениях Мартина Бубера или в обширной «Хасидской антологии», составленной Луисом Ньюменомⁱⁱⁱ. В этой работе я хотел

бы ограничиться освещением нескольких вопросов, имеющих более прямое отношение к рассматриваемой теме.

В течение некоторого времени предпринималось немало попыток отрицать мистический характер хасидизма^{iv}. Я не согласен с этими взглядами, но мне кажется, что надо кое-что сказать и в их пользу. Более того, их ценность состоит именно в том, что они показывают нам, что речь идет о проблеме. В моем представлении, эта проблема сводится к популяризации каббалистической мысли или, другими словами, мы должны рассмотреть в этой главе проблему социального назначения мистических идей. Но прежде чем продолжить наше изложение, вспомним содержание двух последних глав. Лурианская каббала, саббатанство и хасидизм в сущности — три стадии одного и того же процесса. Как мы видели, уже лурианская каббала содержала в себе тенденцию к прозелитизму. Ее отличительной чертой было то, что важную роль в ней играл мессианский элемент. Лурианство, как уже указывалось, привлекало массы, потому что выражало их страстное стремление к Избавлению, подчеркивая контраст между расстроенным и несовершенным состоянием нашего существования и тем совершенством, которого оно должно достигнуть в процессе *Тикун*. В саббатанском движении это стремление к Избавлению «в наше время» стало причиной отхода от истинного пути. Но несмотря на все влияние, которым оно пользовалось, саббатанство не смогло превратиться в миссионерское движение. Его непомерная парадоксальность, являющаяся результатом доведения до крайности парадокса, лежащего в основе любой формы мистики, могла быть принята лишь сравнительно немногочисленными группами. Хасидизм, напротив, если судить о нем в общих чертах, представляет собой попытку преобразовать или переосмыслить мир каббалы таким образом, чтобы сделать его доступным для народных масс, и в этом за некоторое время он необычайно преуспел.

Можно утверждать, что после подъема и крушения саббатанства перед каббалой открывались лишь три возможности дальнейшего развития, если не считать ведущего в тупик пути новых «верующих» и приверженцев Шабтая Цви. Первая возможность — притвориться, будто ничего особенного не произошло. Именно так и старались поступать многие ортодоксальные каббалисты. Они продолжали идти старым путем, не слишком беспокоясь о новых идеях. Но это была пустая видимость: произошел взрыв мессианского элемента, заключавшегося в лурианской каббале, и этот факт невозможно было отрицать.

Другой путь сводился к отказу от всех попыток создать массовое движение, дабы избежать повторения пагубных последствий, вызванных позднейшей из этих попыток. Такой была позиция наиболее видных представителей позднейшей каббалы, которые отвергали все

популярные аспекты лурианства и пытались увести каббалу с базарной площади в уединение полумонашеской кельи мистика. В Польше, особенно в тех ее областях, где саббатрианство и хасидизм утвердили свое господство, снова возник в середине 18 столетия духовный центр, который приобрел большой авторитет, особенно между 1750 и 1800 годами, в Галиции. Здесь переживала расцвет и нашла своих восторженных приверженцев ортодоксальная антисаббатрианская каббала. Это был великий век *клойз*, затвора, в Бродах. *Клойз*— это не уют отшельника, что, казалось, означает это слово, но маленькая комната (примыкающая к большой синагоге), где каббалисты занимались учением и молились. «Бродский затвор», по словам Аарона Маркуса, был своего рода «райской теплицей, в которой цвело и плодоносило «древо жизни» (как назывался *magnum opus* Лурии)^v. Своего классического представителя эта тенденция обрела в лице рабби Шалома Шараби, йеменского каббалиста, который жил в Иерусалиме в середине 18 века и основал школу каббалистов, существующую по сей день^{vi}. Это Бейт-Эль, ныне затерянное место в Старом городе, где даже в наше время люди, совершенно «современные» по своему образу мыслей, могут испытать глубокое чувство, наблюдая, чем может быть еврейская молитва в своей чистейшей форме. Ибо здесь существенным, и более существенным, чем когда бы то ни было, считается отправление избранным мистической молитвы, мистическое созерцание. «Бейт-Эль,— замечает Ариэль Бенцион, сын одного из его членов,— был общиной, решившей жить в согласии и святости. От тех, кто намеревался войти в его ворота, он требовал знаний ученого и самоотверженности аскета. Туда не допускались массы»^{vii}. Мы располагаем документами 18 столетия, в которых двенадцать членов этой группы торжественно обещают, скрепляя свое обещание подписями, построить посредством совместной жизни мистическое тело Израиля и принести себя в жертву друг другу «не только в сей жизни, но и во всех грядущих жизнях»^{viii}. Каббала становится на последнем этапе своего развития тем же, чем она была вначале — истинным эзотерическим учением, родом тайной религии, стремящейся держать *profanum vulgus* на почтительном расстоянии. Из сочинений сефардских каббалистов этой школы, оказавшей немалое влияние на восточное еврейство^{ix}, едва ли найдется одно, понятное непосвященным.

Наконец, существовал третий путь, и его придерживались хасиды, главным образом в классический период своей истории. Здесь каббала не отказывалась от миссии прозелитизма, напротив, хасидизм — это типичное движение за возрождение первоначальных основ веры. Его основатель не был отягощен грузом высшей раввинистической учености, и с момента своего возникновения хасидизм стремился распространиться как можно шире. Впоследствии

я вернусь к вопросу о том, каким путем хасидизм достигал этой цели и какую цену он заплатил за это. Но сначала уясним себе, что отличает это движение от предшествующих ему мистических движений; это также послужит нам отправным пунктом, чтобы решить, что их объединяет.

С моей точки зрения, хасидизм представляет собой попытку сохранить те элементы каббалы, которые могли вызвать отклик в народе, лишив их, однако, мессианского оттенка, которому они были обязаны своим воздействием на массы в предыдущий период. Это кажется мне главным. Хасидизм пытался устранить элемент мессианства — с его сочетанием мистики и апокалиптики, проявляющим себя как далеко проникающая, но в высшей степени опасная сила — сохранив вместе с тем привлекательность поздней каббалы в глазах народа. Быть может, более подходит выражение «нейтрализация» мессианского элемента. Надеюсь, я не буду превратно понят. Я далек от того, чтобы предположить, что надежда на пришествие Мессии и вера в Избавление исчезли из хасидских сердец. Это было бы совершенно неверно; как мы увидим в дальнейшем, нет ни одного позитивного элемента еврейской религии, который бы совершенно отсутствовал в хасидизме. Но одно дело — принять идею Избавления наряду с другими идеями, и совсем другое — сделать ее со всеми выводами, вытекающими из нее, центром религиозной жизни и мысли. Это было справедливо в отношении теории *Тикун* в системе лурианства, и равно справедливо в отношении парадоксального мессианства саббатианства. Нет сомнения в том, какая идея глубоко волновала их, двигала ими, была причиной их успеха. И это именно то, чем мессианство перестало быть для хасидов, несмотря на то, что некоторые группы и два или три их руководителя и переселились в 1777 году в Эрец-Исраэль^x. Для этого нового отношения к мессианству характерна неоднократно высказывавшаяся рабби Бером из Межирича, учеником Баал-Шем-Това и учителем упомянутых выше руководителей, поразительнейшая мысль, что служить Богу в галуте легче и потому более достижимо для благочестивого человека, чем служить Ему в Эрец-Исраэль. Подобным же образом, старая лурианская доктрина о «собрании священных искр» лишилась своего внутреннего мессианского смысла благодаря различению двух аспектов мессианства. Полагали, что один аспект есть индивидуальное искупление или, вернее, вечное блаженство души, а второй — истинно мессианское Избавление, которое, разумеется, является феноменом, относящимся к общине Израиля в целом, а не к индивидуальной душе. Собрание искр, как предполагал уже первый теоретик хасидизма, рабби Яков Иосеф из Полонного, постепенно подготавливает лишь первый аспект Избавления, в отличие от мессианского Избавления, которое

может сотворить только Бог, а не человек своим деянием. Это обращение мессианской доктрины каббалы к своим докаббалистическим формам в ранней хасидской литературе не было принято во внимание некоторыми современными авторами трудов о хасидизма.

2

Едва ли можно считать случайностью, что хасидское движение зародилось в областях, в которых саббатианство пустило наиболее глубокие корни: в Подолии и на Волыни. Израэль Баал-Шем, основоположник движения, выступил в то время, когда в саббатианстве, неустанно преследуемом раввинистической ортодоксией, все более усиливались нигилистические тенденции. К концу его жизни в саббатианстве произошел тот страшный взрыв антиномизма, который нашел свое выражение в франкистском движении. Поэтому основатель хасидизма и его первые ученики, должно быть, вполне сознавали то, какой огромной разрушительной силой обладало крайнее мистическое мессианство; и из этого опыта, они, несомненно, извлекли некоторые выводы. Их деятельность протекала среди тех самых людей, которых саббатианцы пытались, и отчасти небезуспешно, обратить в свою веру; и вполне понятно, что на первых порах некоторые евреи переходили из одного движения в другое. Группы польских евреев, уже до и во время выступления Баал-Шема именовавшие себя хасидами^{xi}, имели в своих рядах многих саббатианцев, если это вообще не были по своему характеру группы тайных саббатианцев. Потребовалось также некоторое время, прежде чем различие между новыми хасидами Баал-Шема и старыми хасидами было осознано всеми. Этот промежуточный период был достаточно продолжителен, чтобы каждое из этих двух движений навело порядок у себя. То, что Шломо Маймон сообщает об одном из этих «дохасидских» хасидов Йоселе из Калицка^{xii}, определенно свидетельствует о том, что не существовало принципиального различия между «хасидами» его толка и хасидами группы рабби Йехгды Хасида, организовавшего в 1699–1700 годах мистический «крестовый поход» в Святую землю. У нас имеется полное основание считать, что большинство членов этой последней группы действительно были саббатианцами^{xiii}.

Более того, неожиданная находка позволила нам по-новому взглянуть на связи между этими двумя формами хасидизма и, следовательно, на связи между хасидизмом и саббатианством. В общих чертах вопрос предстает в таком виде. В легендах о жизни Баал-Шем-Това, записанных по истечении длительного периода после его смерти, часто упоминается некий

таинственный святой, рабби Адам Баал-Шем, чьи мистические сочинения, по слухам, очень высоко ценил основатель хасидизма, который, однако, не был лично знаком с автором. Имя «рабби Адам», совершенно необычное для евреев этого периода, казалось, свидетельствовало о том, что так называемый рабби был на самом деле легендарной фигурой, и я лично склоняюсь к мнению, что вся история его литературного наследия была чистым вымыслом. Однако лишь недавно нам довелось узнать об одном очень любопытном факте.

Известно, что многие последователи последователей Баал-Шема, ученики его учеников, стали родоначальниками хасидских династий, в которых руководство мелкими или крупными группами хасидов переходило и продолжает переходить более или менее автоматически от отца к сыну. Одна из наиболее значительных этих династий, чьим основателем был рабби Шломо из Карлина^{xiv}, располагала множеством хасидских рукописей и других документов, перешедших в конце 18 века во владение основоположника династии и его сына. При сравнении с беззастенчивыми подделками, публиковавшимися во множестве в последние годы, эти документы обладают, по крайней мере, тем неоценимым преимуществом, что они подлинные. Правда, они содержат менее сенсационные откровения, чем великое обилие фабрикаций, которые в недалеком прошлом были предложены легковерной публике в качестве писем Исаэля Баал-Шема или самого мистического рабби Адама Баал-Шема^{xv}. Архив цадиков Карлина содержит менее удивительные, но более достоверные документы. Однако они явились для меня в известном отношении сюрпризом. К великому своему удивлению, я узнал, что в их числе имеется объемистая рукопись под названием «Сефер га-Цореф», написанный Хешелом Цорефом из Вильны, который умер в 1770 году, то есть в год рождения Баал-Шем-Това^{xvi}. Рукопись в тысячу четыреста с лишним страниц рассматривает главным образом каббалистические тайны, связанные с молитвой *Шма Израэль*. Переписчик рукописи сообщает в подробностях ее историю, и у нас нет причины не верить ему. Мы узнаем, в частности, что одна из рукописей попала после смерти рабби Хешела в руки Баал-Шема, хранившего ее как драгоценнейшее мистическое сокровище. Должно быть, он был весьма наслышан о Хешеле Цорефе, который последние годы своей жизни провел в праведническом затворничестве в своей комнатке в краковском *Бейт га-мидраш*. Баал-Шем намеревался отдать переписать обширный и местами зашифрованный манускрипт одному из своих друзей, знаменитому каббалисту, рабби Шабтаю из Рашки. Из этого плана, однако, ничего не вышло, и копия была снята лишь тогда, когда рукопись перешла к внуку Баал-Шема, Аарону из Тутиева. Копия, дошедшая до нас, основывается на этой первой копии, ставшей

собственностью другого известного хасидского руководителя, рабби Мордехая из Чернобыля. До этого момента мы не сталкиваемся ни с какими проблемами, и комментарий переписчика в колофоне, в котором восхваляется этот глубокий каббалистический труд, очень интересен. Однако переписчик не знал того несомненного факта, что автор был одним из выдающихся пророков умеренного саббатизма. Я упоминал его имя в предыдущей главе^{xvii}. Подобно многим другим, он, по-видимому, в поздние годы своей жизни скрывал свою веру, однако нам известно от надежных свидетелей, что вера в Шабтая Цви нашла символическое выражение в его книге^{xviii}, о которой ряд современных ему авторов отзывается с глубочайшим почтением. Все это приводит к тому общему заключению, что основоположник хасидизма хранил литературное наследие ведущего тайного саббатизма и оценивал это наследие чрезвычайно высоко. Мы явно находим здесь фактическую основу легенды о рабби Адаме Баал-Шеме. Реальный рабби Хешел Цореф, имевший, действительно, некоторое сходство с Баал-Шемом, был превращен в мифическую фигуру, когда, к вящему стыду хасидов, выяснилось, что он «подозревался» в саббатизме^{xix}. Мне кажется весьма многозначительным тот факт, что между новыми хасидами и хасидами старыми, к которым принадлежал рабби Хешел Цореф, существовала связь, пусть даже бессознательная, - если предположить, что саббатизмские убеждения рабби Хешела были столь же мало известны Баал-Шему, как и его последователям, одному из которых даже приписывали неудачную попытку опубликовать этот труд.

Хешел Цореф, однако, был не единственным саббатизмским авторитетом, к которому новые хасиды питали большое доверие. К таким авторитетам принадлежал также рабби Яков Коппель Лифшиц, прославленный мистик того времени и автор очень интересного введения к труду, выдаваемому за лурианскую каббалу. Эта книга была напечатана спустя шестьдесят лет после его смерти учениками рабби Бера из Межирича, местечка, где автор также провел последние годы своей жизни и где он умер. Хотя ортодоксальные каббалисты вне хасидского лагеря относились к этой книге с некоторой подозрительностью, она пользовалась большой славой у хасидов. Только в недалеком прошлом Тишби привел решающее доказательство того, что автор был видным саббатизмом и его доктрина в немалой мере опирается на саббатизмские сочинения Натана из Газы. Согласно старой хасидской традиции, Баал-Шем восторженно отозвался и о его сочинениях, с которыми он познакомился, посетив Межирич через несколько лет после смерти автора.

Имеется еще один очень существенный пункт, в котором и саббатизм, и хасидизм отклоняются от раввинской шкалы ценностей, а именно их концепция идеального типа человека, которому они приписывают функцию вождя. В представлении приверженцев

раввинистического иудаизма, в особенности в эти столетия, идеальным типом, признанным в качестве духовного вождя общины, служит ученый раввин, знаток Торы. От него требуется не способность к духовному пробуждению, но лишь глубокое знание источников Священного Закона, чтобы он мог указать истинный путь общине и истолковать ей вечное и неизменное слово Господне. Вместо этих законоучителей новое движение породило новый тип вождя, вдохновенного свыше, чьего сердца коснулся Бог и преобразил его, одним словом, пророка. Оба движения также имели в своих рядах ученых, и парадоксальным образом среди саббатианцев числилось больше выдающихся умов, чем среди хасидов — во всяком случае, в период расцвета хасидского движения. Хасиды ценили не ученость и знания, а некое иррациональное качество, харизму, драгоценный дар пробуждения. Начиная с 1666 года, когда сердца были глубоко взволнованы и забили тайные родники чувства, среди проповедников саббатианского учения неизменно числилось немало необразованных людей. Разве не им принадлежала ведущая роль в борьбе за то, чтобы поставить в шкале ценностей веру над знанием в тот момент, когда возникла необходимость в защите внутренней реальности, которая в перспективе разума и знания должна была показаться абсурдной и парадоксальной? Саббатианское движение возглавляли вдохновенные проповедники, мужи святого духа, пророки,— одним словом, те, кого в истории религии обозначают термином «пневматики»,— а не раввины, хотя многие из них были участниками движения. Соединение обоих типов вождя в одном лице считалось желательным, но не обязательным. Такой идеал руководителя— «пневматика» хасидизм, который, как и саббатианство, был порожден глубоким и стихийным религиозным импульсом, перенял у саббатианцев, хотя и подверг его грандиозному преобразованию.

3

Однако вернемся к нашему исходному пункту. Известно, что некоторые ученики виднейшего последователя Баал-Шема, рабби Бера по прозвищу Магид (народный проповедник) из Межирича, вели себя необычно с точки зрения современников и, казалось, оправдывали подозрение в том, что они были сторонниками новой формы саббатианского антиномизма. Авраам из Калуша возглавлял группу хасидов, которые имели обыкновение — пользуясь выражением одного из его хасидских друзей, решительно осуждавшего такое поведение,— «глумиться над изучающими Тору и учеными, высмеивая и позоря их на все лады, кувыркаясь на улицах и базарных площадях Калуша и Лиозны и совершая публично всякого рода проделки

и дурачества»^{xx}. И все же имеется крайне важное различие даже между этими радикальными группами и саббатянами: их побудительные мотивы совершенно различны. Мотив мессианства перестал быть для последователей великого Магида фактором, непосредственно воздействующим на чувства. Умонастроение, вдохновлявшее их и скандализовавшее их противников, было примитивным энтузиазмом мистических «друзей Божьих». Я уже отмечал, что хасидизму при его зарождении были присущи многие черты движения за религиозное возрождение. Его основоположник развил новую форму религиозного сознания, в котором раввинистическая ученость, как бы высоко ни оценивалось ее значение, не играла существенной роли. В поисках основ своего непосредственного опыта он обратился к каббалистическим книгам, которые помогли ему найти форму для выражения его восторженного чувства. Он руководствовался идеями *цимцума* Божества, собирания упавших искр, концепцией *двейкут* как высочайшей религиозной ценности и другими уже упоминавшимися понятиями. Ибо воспарению души из миров, сотворенных в акте *цимцум*, нет предела. «Тот, кто служит Господу 'великим путем', собирает всю свою внутреннюю силу, возносится ввысь в своих помышлениях и прорывается через все небосводы в едином действии, поднимаясь выше ангелов, серафимов и престолов. Это и есть совершенная молитва». И: «в молитве и в предписании, исполняемом человеком, имеется великий и малый путь... но великий путь — это путь правильной подготовки и энтузиазма, посредством коих он соединяется с высшими мирами»^{xxi}.

Яснее всего этот восторг ощущается в хасидской молитве, воспринимаемой как почти полная антитеза той форме мистической молитвы, которая была разработана приблизительно в то же самое время в Иерусалиме сефардскими каббалистами Бейт-Эля. Вторая — сама сдержанность, первая — само движение. Можно было бы говорить о контрасте между состоянием погруженности и состоянием экстаза в буквальном значении термина: «экстатический» — «тот, кто вышел из себя», если бы не оказывалось, что эти крайности всегда составляют две стороны одного и того же понятия. С хасидской точки зрения, *двейкут* и *кавана* были прежде всего эмоциональными ценностями — значение, которое они отнюдь не всегда имели до того. «Сущность *двейкут* заключается в том, что, когда человек исполняет заповеди или изучает Тору, его тело становится престолом души... а душа — престолом света Шехины, что над его головой, и свет струится, как бы окутывая его, а он восседает среди света и ликует в трепете»^{xxii}.

Этот дух энтузиазма, который проявляет и вместе с тем оправдывает себя, подчеркивая старую идею имманентности Бога всему сущему, характеризует первые пятьдесят лет истории хасидизма после смерти его основоположника (1760–1810), ее истинно героический период. Но это отнюдь не мессианский энтузиазм. Его источником не были хилиастические ожидания. Этим объясняется что, когда он вступил в конфликт, по-видимому, неизбежный, с трезвой и в какой-то мере бескрылой раввинистической ортодоксией, принявшей наиболее характерную форму в Литве, он не только отстаивал свое право на жизнь. Мы видели, как саббатианство поставило во главу угла надежду на мистическое Избавление. В этом вопросе компромисс был невозможен и даже немыслим. После удаления мессианского элемента не исключалась возможность достижения взаимопонимания между раввинистическим и мистическим иудаизмом. Из возможности такое взаимопонимание превратилось в реальность после того, как хасидское движение переросло свой первый бурный период и от активного «возрожденчества» перешло к религиозной организации, хотя все еще на «пневматической» и мистической основе. Временами тот или иной индивидуум становился носителем мессианских надежд, но движение в целом примирилось с галутом.

Однако именно этот позднейший период хасидизма, период «цадикиков» и их династий, в некоторых существенных отношениях ближе к саббатианству, чем более ранние стадии движения. Это сходство особенно сказывается в эпизоде франкизма. Саббатианство, как мы знаем, погибло не в ореоле славы, но в трагедии франкистского движения, основоположник которого воплощает все отталкивающие потенции порочного, деспотического мессианства. Яков Франк (1762— 1791) — это мессия, алчущий власти; властолюбие поистине владело им в такой мере, что исключало какой-либо иной мотив его действий. Именно это и делает его личность столь увлекательной и вместе с тем столь низменной. Этому человеку присуще демоническое величие. Ему приписывают следующее замечание, которое характеризует его отличие от Шабтая Цви: «Если Шабтай Цви вкусил от всякой вещи в сем мире, то почему не вкусил он от сладости власти?»^{xxiii} Это почти похотливое властолюбие, которое владело всем существом Франка,— позорное клеймо нигилизма. Для Франка величавый жест повелителя превыше всего.

Здесь следует отметить, что цадикизм после того, как хасидизм стал религиозной организацией широчайших масс, развивался в том же направлении. Правда, неограниченная власть и авторитет, которыми пользовался цадик в глазах своих последователей, не были приобретены ценой таких разрушительных парадоксов, как те, которые должен был защищать Франк. Цадикизм мог достичь своей цели, не вступая в открытый конфликт с основными

принципами традиционного иудаизма. Но это обстоятельство не должно заслонять от нас того, что заложено в его учении. Жажда власти является важным фактором даже в понимании тех глубоких умов хасидизма, которые развили доктрину цадика — святого и духовного вождя хасидской общины — как немессианского Мессии и характерным образом довели ее до крайности. Такой гениальный человек, как рабби Нахман из Брацлава, поражает нас своими экстравагантными высказываниями о власти цадика, хотя причину этого следует искать в его озабоченности духовными аспектами цадикизма. У многих других, однако, эта духовность выражена лишь слабо или не выражена совсем, и крупнейшая и внушительнейшая фигура классического цадикизма, Исраэль из Ружина, прозванный Седегорским ребби,— это, говоря откровенно, просто второй Яков Франк, который чудом остался ортодоксальным евреем. Все тайны Торы исчезали, или, скорее, затмевались и поглощались величественным жестом прирожденного повелителя. Он еще остроумен и находчив в своих ответах, но секрет его власти кроется в тайне магнетической и подчиняющей себе личности, а не увлекательного учителя.

4

Но я обгоняю собственные мысли. Вернемся на мгновение к вопросу о том, чем является хасидизм, и чем он не является. В этом движении особенно примечательны две черты. Одна — это тот факт, что в пределах ограниченного географического пространства и за поразительно короткий срок гетто породило целое созвездие святых-мистиков, каждый из которых обладал яркой индивидуальностью. Невероятная интенсивность, с которой проявлялось в хасидизме творческое религиозное чувство в период между 1750 и 1800 годами, вызвала к жизни такое обилие истинно самобытных религиозных типов, что, насколько мы можем судить, оно превзошло в своем богатстве даже жатву классического периода Цфата. Должно было произойти нечто вроде возмущения религиозной энергии против омертвелых религиозных ценностей.

Не менее удивительно, однако, то, что этот взрыв мистической энергии не привел к появлению новых религиозных идей, не говоря уже о теориях мистического познания. Могут спросить: какое новое учение выдвинули эти мистики, чей опыт был непосредственным опытом в большей мере, чем у многих их предшественников? Какие новые принципы и идеи выдвинули они? Я не знаю, как ответить на эти вопросы. В каждой из предыдущих глав мы могли познакомиться с определенным, очень своеобразным миром идей отдельных течений в

их поперечном разрезе и провести между этими течениями более или менее четкую разграничительную черту. С хасидизмом, несомненно, творческим религиозным движением, мы не можем поступить так, не повторяясь без конца.

Именно это особенно затрудняет для нас интерпретацию хасидизма. Правда, не всегда можно провести различие между революционными и консервативными тенденциями в хасидизме. Другими словами, хасидизм в целом представляет собой как попытку сохранить мир ранней мистики, так и попытку реформировать его. Если угодно, можно сказать, что все зависит от точки зрения. Хасиды сами сознавали это. В их представлении, даже такое явление, как возникновение цадикизма и его доктрины, несмотря на всю его новизну, не противоречило каббалистической традиции. Поэтому ясно, что последователи этих хасидов становились истинными сторонниками религиозного возрождения. Рабби Израэль из Кожниц, типичный каббалист среди цадики, часто повторял, что прежде чем прийти к своему учителю, великому Магиду из Межирича, он прочел восемьсот каббалистических книг, но ничего из них не вынес. Если, однако, вы прочтете его книги, то не обнаружите в них ни малейшего различия между его учениями и учениями его предшественников, презрение к которым он симулировал. Поэтому новый элемент лежал не в теоретической и литературной плоскости, а в опыте внутреннего «возрождения», в спонтанности чувства, вызываемого в восприимчивых душах столкновением с живыми воплощениями мистики.

Большое значение для выяснения отношения хасидов или их великих учителей к каббале как к целому имеет свидетельство Шломо из Луцка, издавшего сочинения Магида из Межирича^{xxiv}. Он порицает представителей поздней каббалы за высокомерие, с каким они относились к более ранним документам каббалы, но вместе с тем он считает сочинения рабби Бера из Межирича чисто каббалистическими, не усматривая в них какого-либо уклона. После чтения хасидских авторов остается общее впечатление, что они действительно сохраняют преемственность каббалистической мысли.

Было бы также совершенно ложным видеть оригинальный и новый вклад хасидизма в религию в популяризации им каббалистических идей мистической жизни с Богом и в Боге. Хотя, действительно, эта тенденция достигла своего величайшего триумфа в хасидском движении и хасидской литературе, она отнюдь не нова. Упускают из виду то, что популяризация определенных мистических идей началась задолго до зарождения хасидизма и что перед его возникновением она уже нашла свое великолепнейшее литературное воплощение. Я имею в виду ныне почти забытые произведения Йегуды Лева бен Бецалея из Праги (около 1520–1609), «Возвышенного рабби Левы» легенды о Големе. Можно сказать, что

в некотором смысле он был первым хасидским автором. Конечно, неслучайно многие хасидские праведники питали столь сильное пристрастие к его книгам. Некоторые из его крупных произведений, например, объемистая книга «Гвурот га-Шем» («Великие дела Господни») ^{xxv}, казалось, преследовали единственную цель: выразить каббалистические идеи, не пользуясь слишком часто каббалистической терминологией ^{xxvi}. В этом он столь преуспел, что многим современным исследователям не удалось распознать каббалистического характера его трудов. Некоторые из них даже отрицали то, что он вообще занимался каббалой.

Сами хасиды не заходили так далеко в своей популяризации каббалистической мысли, как Возвышенный рабби Лива, который, видимо, отказался от каббалистической терминологии лишь для того, чтобы познакомить с каббалой как можно более широкие круги народа. Они также иногда отступают от классической терминологии каббалы, в особенности в том случае, если она приняла застывшую форму. В их сочинениях проявляется утонченность и многозначие, которые невозможно обнаружить у более ранних авторов, но в целом они довольно строго придерживаются старых формул. Стоит только раскрыть сочинения рабби Бера из Межирича, виднейшего последователя Баал-Шема и фактического организатора движения, как тотчас же бросается в глаза, что старые идеи и концепции, все встречающиеся в его писаниях, утратили свою неподвижность и прониклись новой жизненной силой, пройдя через огненный поток истинно мистического духа. Но даже эта популяризация каббалистической терминологии является специфическим продуктом не хасидского движения, а направления, восходящего к литературе так называемых книг *мусар* (нравоучительных трактатов), в частности, тех из них, что были написаны за столетие до возникновения хасидизма. Это произведения и памфлеты о нравственном поведении и еврейской этике, рассчитанные на широкую публику. Я уже отмечал, что начиная с цфатского периода, этот род литературы в основном создавался людьми, подверженными влиянию каббалистов, чьи произведения пропагандировали доктрины и ценности, характерные для каббалы. Так как хасиды почерпнули из этих книг гораздо больше, чем из метафизических и теософских трактатов каббалистов, невозможно анализировать хасидские доктрины, не распространяя этого анализа и на них. К сожалению, еще не была предпринята ни одна серьезная попытка установить, какое отношение существовало между традиционными и новыми элементами в хасидской мысли: единственная попытка, известная мне ^{xxvii}, окончилась полной неудачей. За отсутствием компетентного ученого труда по этому вопросу, мы вынуждены ограничиться несколькими сомнительными обобщениями, основывающимися на более или менее туманных

впечатлениях и случайных интуитивных восприятиях ситуации. Складывается впечатление, что любой элемент хасидской мысли существовал до хасидизма и что в то же время все как-то подверглось преобразованию; одни идеи подчеркиваются сильнее, а другие отодвигаются на задний план. Эти изменения отражают определенный последовательный подход, и мы должны задаться вопросом, в чем состоит этот подход.

Хасидизм не внес чего-либо истинно оригинального в каббалистическую мысль, если не принять во внимание одиночной попытки осуществить новую религиозную ориентацию, предпринятой рабби Шнеуром Залманом из Ляд и его группой, так называемым хасидизмом *хабад*. Тем не менее, эта интересная попытка достигнуть чего-то наподобие синтеза учений Ицхака Лурии к Магида из Межирича, хотя и была единственной, поистине служит лучшим отправным пунктом для нашего исследования. В этом синтезе выдвигается психологическая сторона в ущерб теософскому аспекту — факт, который следует считать имеющим величайшее значение. Если сформулировать эту мысль как можно короче, новая школа отличается той особенностью, что тайны Божественной сферы предстают в облики мистической психологии. Погружаясь в глубины своего собственного Я, человек проходит через все измерения мира, в своем Я он сносит перегородки, отделяющие одну сферу от другой^{xxviii}; наконец, он преступает границу естественного существования, и в конце своего пути, не выходя, так сказать, ни на шаг за пределы своего Я, он открывает, что Бог есть «все во всем» и что нет «ничего, кроме Него». В то время как на каждой из бесконечных стадий теософского мира он открывал состояние, в котором может оказаться человеческая душа, следовательно, как бы экспериментально постижимое состояние, каббала для него становилась инструментом психологического анализа и самопознания, инструментом, точность которого довольно часто совершенно изумительна. То, что придает сочинениям *хабадского* направления их отличительный характер, это — удивительное сочетание экстатического поклонения Богу и пантеистического, или, скорее, акосмического, истолкования вселенной с интенсивной погруженностью в размышления о человеческой душе и ее интимнейших движениях.

Нечто в этом отношении является общим для всего хасидского движения, несмотря на то, что большинство его последователей отвергало настроение религиозного опьянения, присущее мистикам *хабад*, чьи теоретические воззрения поражали их своей схоластичностью и некоторой натянутостью. Можно прийти к следующему выводу: в хасидском движении каббала не выступает больше в теософской форме или, точнее, теософия со всеми ее сложными теориями, если она даже и не окончательно отброшена, перестает быть фокусом религиозного сознания. Если же она продолжает играть важную роль, как, например, в течении рабби Цви

Гирша из Жидачова (умершего в 1830 году), то это связано с дальнейшим развитием старой каббалы, лишь внешне остававшейся в рамках хасидизма. Действительно важным становится лишь путь, мистика личностной жизни. Хасидизм — это практическая мистика, достигшая своего зенита. Почти все каббалистические идеи теперь поставлены в связь с ценностями, специфическими для индивидуальной жизни, а те, которые не связаны с ними, остаются бессодержательными и бесполезными. Особенно выделяются идеи и концепции относительно связи индивидуума с Богом. Среди них центральное место занимает концепция, обозначаемая каббалистами как *двейкут*, смысл которой я пытался объяснить в предыдущих главах. Сравнительно немногие термины религиозного языка, созданные хасидизмом, как-то *хитлахавут* («энтузиазм» или «экстаз»), и *хитхазкут* («самоутверждение»), относятся к этой сфере.

Очень метко замечание Бубера, содержащееся в первой из его хасидских книг, о том, что хасидизм представляет собой «каббалу, ставшую этосом», но для того, чтобы сделать хасидизм тем, чем он был, требовался еще один ингредиент. Этическая каббала нашла свое выражение также в назидательной и пропагандистской литературе лурианства, о которой речь шла ранее, однако назвать ее хасидской значило бы слишком расширить значение этого термина. Для хасидизма характерно прежде всего учреждение религиозной общины, в основе которой лежит парадокс, общий, как засвидетельствовала социология религиозных течений, для всех подобных движений. Одним словом, самобытность хасидизма обусловлена тем фактором, что мистики, достигшие своей религиозной цели,— выражаясь на языке каббалистов, познавшие тайну истинного *двейкут*,— обратились к народу со своим мистическим знанием, своей «каббалой, ставшей этосом», и вместо того, чтобы лелеять, как тайну, самое личное из всех переживаний, взялись учить ему всех людей доброй воли.

Нет ничего более далекого от истины, чем воззрение, признающее цадикизм, то есть неограниченный религиозный авторитет индивидуума в общине верующих, чуждым природе хасидизма явлением, и предполагающее, что следует отличать «чистый» хасидизм Баал-Шема от «извращенного» цадикизма его учеников и учеников его учеников. Такого неподдельного хасидизма никогда не существовало, потому что влияние чего-то, подобного ему, ограничивалось бы только несколькими людьми. На самом же деле, тенденция к превращению цадикизма в доминирующий фактор движения была заложена в хасидизме еще в период его возникновения. Как только мистик почувствовал побуждение увековечить свой личный и единичный опыт в жизни общины, к которой он обращался не на своем собственном, а на ее языке, появился новый фактор, вокруг которого могло кристаллизоваться и кристаллизовалось

мистическое движение в качестве социального феномена. Верующему больше не нужна была каббала: он реализовал ее тайны, сосредоточившись на тех ее сторонах, которые святой или цадик, чьему примеру он стремился следовать, сделал центральными в своем отношении к Богу. Всякий, как гласило учение хасидизма, должен был попытаться стать воплощением определенного этического качества. Такие понятия, как благочестие, служение Богу, любовь, набожность, смирение, милосердие, доверие, даже величие и господство, наполнялись таким образом невероятно реальным и социально значимым содержанием. Уже в средневековой еврейской литературе, как мы видели в третьей главе, радикальная или доведенная до крайности практика доброго дела (*мицвы*) упоминается в качестве характерной черты *хасидут*. Современный хасид, бесспорно, доказывает, что он достоин своего названия. Некоторые религиозные ценности доведены до такой крайности и стали символами такого великого религиозного рвения и благочестия, что их реализации было бы достаточно, чтобы человек обрел мистический опыт *двейкут*.

Все это обусловило, начиная с первого и в особенности в течение наиболее творческого зрелого периода движения, появление цадика или святого в качестве действительного доказательства возможности дорасти до идеала. Вся энергия и вся утонченность чувства и мысли, которые у ортодоксального каббалиста уходят на исследование теософских тайн, были обращены на поиски истинной субстанции этико-религиозных концепций и на их мистическое преобразование. Истинная самобытность хасидской мысли сказывается в этом и только в этом. В качестве моралистов мистического толка хасиды нашли путь к социальной организации. В этом вновь проявляется старый парадокс одиночества и общности. Тот, кто достиг высочайшей ступени духовного одиночества, кто способен пребывать наедине с Богом, есть истинный центр общины, потому что он дошел до стадии, на которой становится возможной истинная общность. Хасидизм породил обилие поразительных и оригинальных формулировок этого парадокса, формул, несущих печать беспредельной искренности, которые, однако, с упадком движения легко превратились в завесу для чреватых большой опасностью возможностей, присущих святому существованию. Жить среди заурядных людей и все же быть наедине с Богом, говорить на языке мирян и все же черпать силу жизни из первоисточника всего сущего, из «верхнего корня» души^{xxix}, — таков парадокс, который только истово верующий мистик способен реализовать в своей жизни и который превращает его в средоточие человеческой общности.

Если резюмировать сказанное, то для характеристики хасидского движения существенное значение имеют следующие моменты:

1. Взрыв стихийного религиозного энтузиазма в движении за религиозное возрождение, которое черпало свою силу в народе.
2. Отношение лица, удостоившегося истинного озарения, ставшего народным вождем и средоточием общины, к верующим, чья жизнь сосредоточивается вокруг его религиозной личности. Это парадоксальное отношение привело к цадикизму.
3. Мистическая идеология движения заимствуется из каббалистического наследия, но его идеи популяризируются, неизбежным следствием чего является тенденция к неточному употреблению терминов.
4. Самобытный вклад хасидизма в религиозную мысль связан с трактовкой им ценностей личного, индивидуального существования. Общие идеи становятся индивидуальными этическими ценностями.

Все это развитие протекает вокруг личности хасидского праведника, и это нечто совершенно новое. Л и ч н о с т ь занимает место д о к т р и н ы, то, что в результате этого изменения теряется в рациональности, выигрывается в эффективности. Взгляды, проповедуемые возвышенной личностью, не столь существенны, как ее характер, и чистая ученость, знание Торы, отныне не занимает главного места в шкале религиозных ценностей. Передают следующее высказывание некоего прославленного праведника: «Я не для того пошел к Магиду из Межирича, чтобы учиться у него Торе, но чтобы посмотреть, как он завязывает шнурки на своих башмаках»^{xxx}. Это четкое и несколько утрированное изречение, которое, разумеется, не надо понимать буквально, во всяком случае, свидетельствует о совершенной иррациональности религиозных ценностей, установившихся с культом великой религиозной личности. Новый идеал религиозного вождя, цадика, отличается от традиционного идеала раввинистического иудаизма, *талмид-хахам*, или знатока Торы, тем, что цадик сам «стал Торой». Отныне не его знание, а его жизнь сообщает религиозную ценность его личности. Он — живое воплощение Торы. Первоначальное мистическое представление о бездонных глубинах Торы вскоре стало переноситься на личность праведника, и вследствие этого вскоре оказалось, что различные группы хасидов развивают различные характерные особенности, сообразуясь с типом праведника, у которого они ищут руководства. Установить единый тип, общий для всех течений, — отнюдь не легкая задача.

В развитии хасидизма встречаются абсолютные противоположности, и различия между литовским, польским, галицийским и южнороссийским еврейством отражались в личностях праведников, вокруг которых они группировались. Все это не означает, что между цади́ком и его окружением всегда существовала полнейшая гармония.

Это извержение необузданного религиозного чувства парадоксальным образом повело к рационализму. Такие парадоксы, кстати, встречались довольно часто. Волны этого чувства вздымались так высоко, что наступила реакция. Неожиданно начинался спад. Такие цади́ки, как рабби Мендель из Коцка, виднейшая в этой группе и вообще одна из замечательнейших личностей в истории еврейской религии,— не «святой», а настоящий духовный руководитель, стали обличать чрезмерную сентиментальность, порождаемую культом религиозного чувства, особенно у польских евреев. Внезапно становится фетишем строгая рациональная дисциплина. Рабби из Коцка не питал симпатии к хасидской общине, бремя которой он нес с величайшей неохотой. Он ненавидит чувствительность. Когда его спросили, какой путь приведет скорее всего к Богу, он, как утверждают, ответил откровенно и лаконично словами Писания (Числ 31:53): «Воины грабили каждый для себя»^{xxx1}.

После столетнего перерыва, в продолжение которого хасидизм в целом, помимо одинокой фигуры рабби Шнеура Залмана из Ляд, развивался независимо от раввинской традиции, произошло возрождение раввинистической учености, главным образом под влиянием рабби из Коцка. Появляются цади́ки, писавшие раввинистические респонсы и труды «пильпуля», то есть занимавшиеся казуистическим копанием в мелочах. Но как ни существенны эти аспекты позднейшего хасидизма, несомненно, что не они представляют то новое и самобытное, что имелось в движении. На первых порах этот вид знания не играл значительной роли. Все было тайной, хотя и не совсем тайной в каббалистическом смысле, ибо при сравнении со своеобразным мотивом хасидской эмоциональности даже каббалистическая тайна рационалистична. Теперь эта тайна растворилась в личности и в результате этого преобразования обрела новую интенсивность. Самое чудесное в этом то, что хасидизм не вступил в гораздо более острый конфликт с раввинистическим иудаизмом, чем это было на самом деле, тогда как, казалось, весь ход развития делал неизбежной смертельную борьбу. Личность цади́ка, истолкование ее хасидскими авторами, утверждение цади́ка в качестве высшего религиозного авторитета, возвышение его до уровня источника канонического вдохновения, посредника откровения — все это неотвратимо вело к столкновению хасидизма с признанным религиозным авторитетом раввинистического иудаизма.

Во многих местностях такие столкновения действительно происходили. «Гаон» Элияху из Вильны, выдающийся руководитель литовского еврейства, превосходно сочетавший глубочайшую раввинистическую ученость со строго теистической, ортодоксальной каббалой, возглавил в 1772 году организованное преследование нового движения. В этой борьбе ортодоксы не отличались разборчивостью в средствах. Уже в 1800 году фанатичные противники хасидизма пытались склонить русское правительство к действиям, направленным против него. История этих организованных преследований и хасидского сопротивления им со всей полнотой изложена С.М. Дубновым. Нет сомнения в том, что хасиды чувствовали свое моральное превосходство над своими современниками, что нашло свое выражение в сочинениях известнейших хасидских авторов. Легко можно составить сборник хасидских сентенций, проникнутых духом, родственным духу саббатианства. Хасидский цадик тоже подчас вынужден спускаться в нижнюю или более опасную сферу, чтобы собрать рассеянные искры света, ибо «всякое нисхождение цадика означает восхождение Божественного света»^{xxxii}. И все же хасидизм не пошел путем саббатианства. Его вожди были слишком тесно связаны с жизнью общины, чтобы не устоять перед опасностью впадения в сектантство. Недостатка в возможностях такого развития не было. Однако эти люди, чьи высказывания довольно часто проливают больше света на парадоксальную природу мистического сознания, чем что-либо другое до них, стали — величайший парадокс! — адвокатами бесхитростной, незамутненной веры простого человека, и эта простота даже прославлялась ими как высшая религиозная ценность. Такой глубокий ум, как рабби Нахман из Брацлава, которому каббалистическая терминология служила для того, чтобы скрыть почти сверхсовременный по чувствительности подход к проблемам, видел свою задачу в том, чтобы со всей энергией защищать простейшее в вере.

Дело в том, что с самого начала основоположник хасидизма Баал-Шем и его последователи старались сохранить связь с жизнью общины, и этому контакту они приписывали особое значение. Парадокс, который они должны были защищать, парадокс мистика среди человеческой общности, был иного рода, чем парадокс, на котором основывалось саббатианство и который неизбежно придавал деструктивный характер всем их усилиям: парадокс спасения посредством предательства. Величайшие хасидские праведники, сам Баал-Шем, Леви Ицхак из Бердичева, Яков-Ицхак по прозвищу «Провидец из Люблина», Моше Лейб из Сасова и другие были также наиболее популярными фигурами в хасидизме. Они любили евреев и преобразование этой любви в мистическом духе не ослабляло, а усиливало

социальную эффективность их влияния. Не удивительно, что эти люди сделали все, что было в их силах, чтобы избежать конфликта с иудаизмом, который они намеревались реформировать изнутри, и, если избежать конфликта было невозможно, то хотя бы притупить его остроту. Хасидизм фактически решил проблему, во всяком случае, поскольку это касается иудаизма, установления тесной связи между «пневматиком», то есть человеком, чувствующим себя вдохновенным в каждом действии трансцендентной силой, Пневмой или Духом, и религиозной общиной так, чтобы неизбежно возникающее при этом напряжение между ними помогало обогатить религиозную жизнь общины, а не разрушало ее. То, что обладание этими высшими способностями, этот «пневматический» характер, превратился в позднейший период цадикизма, когда догорел священный огонь, в учреждение, было просто обратной стороной этой важной функции хасидизма. Если бы типичный цадик был сектантом или отшельником, а не центром общины, кем он был на самом деле, то такое учреждение никогда не могло бы возникнуть и обеспечить определенную форму религиозной жизни, даже после того, как дух отлетел или, еще хуже, коммерциализировался.

В этом контексте следует коснуться еще одного вопроса. Классический хасидизм был плодом не той или иной теории, и даже не каббалистической доктрины, но непосредственного, спонтанного религиозного опыта. Так как люди, сталкивавшиеся с этим особым опытом, в своем большинстве были простыми и неискушенными, то форма, в которую они облекли свои мысли и чувства, была более примитивной по сравнению с формой старой каббалы, отражавшей усложненную двусмысленность своего содержания. Поэтому в формулировках идей первых хасидских мыслителей мы находим гораздо более выраженную пантеистическую окраску, чем у всех их предшественников. Вероятно, на этом основании Шломо Шехтер определил доктрину имманентности Бога всем вещам не только как корень и сущность хасидизма, но и как его отличительное свойство^{xxxiii}. В последнем, однако, позволительно усомниться: как было показано в предыдущих главах, доктрина имманентности была выдвинута задолго до хасидов некоторыми великими еврейскими мистиками и каббалистами. Мне кажется новой не доктрина, но примитивный энтузиазм, с которым она воспринималась, и истинно пантеистическое ликование, вызванное верой в то, что Бог «объемлет все и проникает все». Именно этот пантеизм и возмутил глубоко Гаона из Вильны, несмотря на то, что он сам был ревностным каббалистом. Хасиды же, со своей стороны, обвинили его в том, что он не понял доктрины *цимцум*, и, толкуя ее буквально, пришел к ложному выводу об абсолютной трансцендентности Бога, о существовании действительной пропасти между Богом

и творением^{xxxiv}. В глазах хасида, по крайней мере, в ранний период развития движения, *цимцум* служит в гораздо большей степени символом нашего естественного Я, чем реальным процессом в Боге. Другими словами, в нем нет ничего реального. Луч Божественной субстанции присутствует и воспринимается повсюду и в любой момент.

Правда, постепенно, по мере того как движение росло и развивалось, и в той степени, в какой оно отдалялось от примитивной среды в Подолии и к нему присоединились более ученые и искусные умы, хасидизм начал утрачивать свой прежний радикальный характер. Искали и находили компромиссы, и постепенно хасидизм научился говорить на языке, не шокирующем ортодоксов. В остальном хасиды, для которых то, что Тора есть Закон еврейского народа и космический закон вселенной, было аксиомой, никогда в своих действиях не выходили за рамки ортодоксального иудаизма, по крайней мере, в принципиальных вопросах. Такая явная ересь, как отмена установленных часов молитвы и тому подобные акты, вызванные безудержным воодушевлением некоторых цадииков, противоречили некоторым положениям кодексов религиозного Закона, но они никогда не приводили к настоящему конфликту между «Торой в сердце» и писанной Торой. Хасидизм представляет собой во всех отношениях любопытную смесь старых и новых элементов. Его отношение к традиции в какой-то мере диалектично. Поэтому, когда одного великого цадика спросили, почему он не последовал примеру своего учителя и не ведет такой же жизни, как тот, он ответил: «Напротив, я следую его примеру: как он покинул своего учителя, так и я покинул его». Традиция порывать с традицией породила такие любопытные парадоксы.

6

Наконец, надо коснуться еще одного вопроса. Я имею в виду наличие тесной связи между мистикой и магией на протяжении всей истории хасидского движения. Личность Исраэля Баал-Шем-Това как будто была создана с единственной целью приводить в замешательство теоретиков мистики. В его лице мы имеем мистика, чьи подлинные высказывания не оставляют сомнения в отношении мистической природы его религиозного опыта и чьи ученики неуклонно следовали тем же путем. И однако он также истинный «Баал-Шем», то есть «Владелец великого Имени Бога», мастер практической каббалы, маг. Непокколебимая вера в силу святых имен преодолевает в его сознании разрыв между притязанием мага вершить чудеса своим амулетом или посредством других магических действий и мистическим восторгом, устремленным на одного Бога. В конце длительной истории еврейской мистики эти две

тенденции столь же неразрывно переплелись, как и в начале, и во многих промежуточных состояниях ее развития.

Расцвет нового мифа в мире хасидизма — факт, на который уже указывали многие авторы, и в их числе Мартин Бубер,— вызван в немалой мере наличием связи между двумя способностями в его героях: магической и мистической. После того, как все сказано и сделано, этот миф сам по себе служит великолепнейшим творческим выражением сущности хасидизма. Вместо теоретического изыскания или, по крайней мере, наряду с ним, вам предлагается хасидский рассказ. Биографии великих цадиков, выражавшие нечто иррациональное, начинали обрастать легендами еще при их жизни. Тривиальность и глубина, традиционные и заимствованные идеи и истинная оригинальность нерасторжимо спились в этом несметном богатстве историй, выполняющих важную функцию в социальной жизни хасидов. Поведать историю деяний праведников стало новой религиозной ценностью, и в этом заключалось нечто от отправления религиозного обряда^{xxxv}. Немало великих цадиков, прежде всего, рабби Исраэль из Ружина, основоположник восточно-галицийской династии хасидов, вкладывали все богатство своих идей в такие истории. Их Тора приняла форму неисчерпаемого родника рассказов. Ничто не оставалось теорией, все превращалось в рассказ. И поэтому, да будет мне позволено также заключить эту книгу рассказом, предмет которого, если вам угодно, составляет историю самого хасидизма. Вот он, каким я слышал его из уст великого еврейского повествователя Ш.-И. Агнона^{xxxvi}.

Когда Баал-Шем должен был свершить трудное деяние, он отправлялся в некое место в лесу, разводил костер и погружался в молитву... и то, что он намеревался свершить, свершалось. Когда в следующем поколении Магид из Межирича сталкивался с той же самой задачей, он отправлялся в то же место в лесу и рек: «Мы не можем больше разжечь огонь, но мы можем читать молитвы»... и то, что он хотел осуществить, осуществлялось. По прошествии еще одного поколения рабби Моше Лейб из Сасова должен был свершить такое же деяние. Он также отправлялся в лес и молвил: «Мы не можем больше разжечь огонь, мы не знаем тайных медитаций, оживляющих молитву, но мы знаем место в лесу, где все это происходит... и этого должно быть достаточно». И этого было достаточно. Но когда минуло еще одно поколение и рабби Исраэль из Ружина должен был свершить это деяние, он сел в свое золотое кресло в своем замке и сказал: «Мы не можем разжечь огонь, мы не можем прочесть молитв, мы не знаем больше места, но мы можем поведать историю о том, как это делалось». И, добавляет рассказчик, история, рассказанная им, оказывала то же действие, что и деяния трех других.

Вы можете сказать, если вам угодно, что эта краткая история, исполненная глубокого смысла, символизирует собой упадок великого движения. Вы можете также утверждать, что она отражает преобразование всех его ценностей, преобразование столь глубокое, что в конце концов единственным, оставшимся от тайны, оказался рассказ. Таково положение, в котором мы оказались ныне или в котором оказалась еврейская мистика. Рассказ не окончен, он еще не стал историей, и сокрытая жизнь, которую он заключает в себе, может прорваться завтра в вас или во мне. В каком виде этот незримый поток еврейской мистики вновь выступит на поверхность, мы не ведаем. Я стремлюсь в этом труде рассказать вам об основных тенденциях еврейской мистики в том виде, в каком они известны мне. Предугадать же мистическую перемену, которая была уготована нам судьбой в великой катастрофе, потрясшей устои самого исторического существования еврейского народа и не имеющей себе подобных за всю историю Изгнания,— а я, со своей стороны, верю, что такая перемена ожидает нас,— дело пророков, а не профессоров.

ⁱ См. библиографию.

ⁱⁱ Ахад га-Ам «Тхийат га-Руах» («Воскрешение духа») в «Аль Парашат Драхим», том II, стр. 129.

ⁱⁱⁱ См. библиографию.

^{iv} Эта точка зрения поддерживается в изданиях М. Loehr, Beitrage zur Geschichte des Hasidismus, Heft I (Leipzig 1925) Lazar Gulkowitsch, Der Hasidismus religionswissenschaftlich untersucht (1927) p. 68.

^v Verus (т. е. Аарон Маркус), «Der Chassidismus» (1901) стр. 286.

^{vi} См. Ариэль Бенцийон «Сар Шалом Шараби».

^{vii} Ariel Bension, The Zohar in Moslem and Christian Spain (1932) стр. 242.

^{viii} Некоторые из этих документов были обнародованы в ранее упомянутой книге Бен-Цийона (стр. 89-90), и, прежде всего, статья Черикова «Коммуна иерусалимских каббалистов «Ахават Шалом» в середине 18 века» во втором томе Studies in History YIVO (на идиш) (1937) стр. 115–139.

^{ix} Члены этой каббалистической группы вербовались прежде всего в Северной Африке, Турции, балканских странах, Ираке, Иране и Йемене.

^x О «палестинском движении» в раннем хасидизме существует обширная современная литература, которая в большинстве случаев стремится затемнить действительное отношение хасидизма к мессианству; ср., например, «Га-Хасидут ве-Эрец-Израэль» («Хасидизм и земля Израиля») Ицхака Верфеля (Иерусалим 1940). Историческое исследование этих аспектов движения в менее романтических красках представил Израэль Гальперин в своей монографии «Га-Алийот га-Ришонот шель га-Хасидим ла-Эрец Исраэль» («Первые переселения хасидов в землю Израиля») (Иерусалим 1946).

^{xi} Даже сборник легенд «Шивхей га-Бешт» («Восхваления Баал Шем Това») хранит память о таких хасидах, и мы узнаем, что к их числу принадлежат два ранних ученика Баал-Шема, ср. «Шивхей га-Бешт», изд. С. А. Городецкого (1922) стр. 25.

^{xii} «Salomon Maimon's Lebensgeschichte», изд. Й. Фромера (1911) стр. 170.

^{xiii} Племянник Йегуды Хасида, который впоследствии перешел в лютеранство, сообщает, что он и его спутники предприняли путешествие в Иерусалим «из-за лжемессии»; ср. A. Fuerst, Christen und Juden (1892) стр. 260.

^{xiv} См. Wolf Rabinowitsch, Der Karliner Chassidismus (1935).

^{xv} Самая полная коллекция этих фальшивок появилась в ежеквартальном журнале хасидов Хабада «Га-Тамим» («Непорочный») (1935–1938). Мотив, которым руководствовались авторы, заключался, очевидно, в доказательстве историчности всего того, что утверждалось в «Шивхей га-Бешт».

^{xvi} См. тексты, ныне опубликованные Вольфом З. Рабиновичем в «Сионе» т. 5 (1940) стр. 126-131.

-
- ^{xvii} См. подробности о его личности в статье, приведенной в предыдущей сноске.
- ^{xviii} См. «Сион» т. 6 (1941) стр. 80-84.
- ^{xix} См. мое замечание по этому вопросу в «Сионе» 6 стр. 89-93.
- ^{xx} Ср. Ш. Дубнов, «Толдот га-Хасидут» («История хасидизма») (1930) стр. 112.
- ^{xxi} «Цваат га-Ривш» («Завещание р. Йегошуа Гешеля бен Шора») (1913) стр. 27, 30.
- ^{xxii} «Ор га-Гануз» («Сокрытый свет») (Жолкиев 1800), раздел «Бершит».
- ^{xxiii} Kraushar, Frank i Frankisci Polscy т.1 (1895) стр. 30.
- ^{xxiv} См. его предисловие к сочинению своего учителя «Сефер Ликутей Амарим» («Книга собраний высказываний») (1781).
- ^{xxv} «Сефер Гвурот Га-Шем» («Книга строгостей Господних») (Краков, 1592).
- ^{xxvi} См. А. Готтесдинер «Га-Ари шеве-Хахамей Праг» («Лев мудрецов Праги») (1938) стр. 38-52: «Га-Магараль бе-Тор Мекубаль» («Магараль в роли каббалиста»). Автор собрал некоторый каббалистический материал из его сочинений, но не предпринял и малейшей попытки сделать его анализ.
- ^{xxvii} Torsten Ysander, Studien zum Bescht'schtn Hassidismus in seiner religionsgeschichtlichen Sonderart (Uppsala 1933).
- ^{xxviii} См. «Аводат га-Леви» («Служение Леви») рабби Аарона га-Леви из Староселья т. 2 (Лемберг 1962) лист 62д.
- ^{xxix} Все писания Магида из Межирича и его учеников изобилуют указаниями на этот главный парадокс цадикизма.
- ^{xxx} См. «Седер га-Дорот ге-Хадаш» («Новый порядок поколений») стр. 35.
- ^{xxxi} Verus, Der Chassidismus (1901) p. 308.
- ^{xxxii} Ср. S.A. Horodezky, Religiose Stromungen im Judentum (1920) стр. 95.
- ^{xxxiii} S. Schechter, Studies in Judaism, том I (1896) стр. 19–21.
- ^{xxxiv} См. М. Тейтельбаум «Га-Рав ми-Ляды у-Мифлегет Хабад» («Рабби из Ляд и партия Хабад») т. 1 (1913) стр. 87.
- ^{xxxv} Ср. радикальную формулировку в «Шивхей га-Бешт» (1815) лист 28а: «Кто рассказывает истории во славу цадиков, подобен тем, кто занимается Меркавой». Рабби Нахман из Брацлава даже утверждает, что повествование о деяниях цадиков вносит в мир свет Мессии и изгоняет тьму. Ср. его «Сефер га-Мидот», раздел «Цадик».
- ^{xxxvi} Основное содержание этой истории может встречаться уже у р. Исраэля из Ружина в его хасидской коллекции, «Кнессет Исраэль» (Варшава 1906) стр. 23.