Фуркало В.С., Фуркало В.І.

РАЦІОНАЛІСТИЧНА СИСТЕМА ШНЕУРА ЗАЛМАНА

У статті розглядаються особливості віровчення та культової практики литовсько-білоруського або північного хасидизму, більш відомого під назвою ХаБаД-хасидизм, започаткованого Шнеуром Залманом наприкінці XVIII ст. Особливістю напряму є поєднання раціоналістичного бачення питань віровчення і містицизму луріанського типу.

Ключові слова: хасидизм, кабалістика, містицизм, мітнагіди, божественний іманентизм, культивування святості, чуттєва душа, раціональна душа, талмудизм, цадикізм.

Рационалистическая система Шнеура Залмана. В статье рассматриваются особенности вероучения и культовой практики литовско-белорусского или северного хасидизма, основанного Шнеуром Залманом в конце XVIII в. Особенностью направления является соединение рационалистического видения вопросов вероучения и мистицизма лурианского типа.

Ключевые слова: хасидизм, кабалистика, мистицизм, митнагиды, божественный имманентизм, культивирование святости, чувственная душа, рациональная душа, талмудизм, цадикизм.

Постановка проблеми у загальному вигляді та її зв'язок із важливими науковими та практичними завданнями.

Хасидизм – ультраортодоксальний містичний напрям іудаїзму. Серед його ідейних різновидів особливе місце належить ХаБаД-хасидизму, теоретична конструкція якого відображена у трактаті Шнеура Залмана «Танія», де в систематичному порядку викладені основні тези раціонального хасидизму. Популяризації напряму сприяли: філософічне сприйняття принципу божественної скрізьприсутності; те, що раціоналізація у формі вивчення Тори проголошується найвищим способом єднання з Богом; утвердження особливої релігійної психології; показ особливого значення праведників у типології віруючих; знівельовування екстатичності й будь-

яких проявів екзальтованості в утвердженні аксіологічної перевершеності вивчення Закону над молитовною практикою; відмова від теорії цадикізму.

Актуальну значущість цей напрям набув у теперішніх світових та українських реаліях, оскільки став провідним хасидським напрямом.

Аналіз останніх досліджень і публікацій, в яких започатковано розв'язання даної проблеми і на які спирається автор, виділення невирішених частин загальної проблеми, котрим присвячується означена стаття. Литовсько-білоруський хасидизм став предметом вивчення у працях С. Дубнова, Г. Шолема, І. Епштейна, Ю. Гесена, А. Надлера, А. Єрмохіна, З. Швед, І. Турова, які проаналізували історію становлення напряму, його віроповчальні та культові аспекти, контакти зі слов'янським оточенням.

У XXI ст. на пострадянському просторі були захищені дисертації у Росії, а саме «Проблеми інтеграції хасидів ХАБАДА Москви у сучасний російський соціум» М. Аркіна та «Хасидизм: соціально-історичний і релігійно-філософський аспекти» Г. Захарьяєва, де прослідковуються роль хабадників в релігійному і національно-культурному житті євреїв Росії.

У сучасній Україні головним хабадознавцем є В. Андросова, яка працює над проблемою адаптації хасидського руху ХаБаД до суспільно-політичних і соціально-культурних реалій українського соціуму. Поряд з тим у сучасній філософській та релігієзнавчій літературі інтерес до феномену ХаБаД-хасидизму зростає.

Постановка цілі дослідження. Метою статті є аналіз формування даного ідейного різновиду хасидизму та його особливостей засадничого та культового характеру.

Виклад основного матеріалу дослідження з повним обґрунтуванням отриманих наукових результатів.

Справжня метаморфоза відбувається з хасидизмом під час поширення його у межах північних територій, приєднаних згодом до Російської імперії (землі Литви і Білорусі). Ця метаморфоза виявилася, з одного боку, в яскраво

вираженій політиці нових хасидів, які орієнтувалися на компроміс з рабинами, з іншого, — у кардинальній раціоналізації віровчення Бешта. Саме раціональна забарвленість була визначальною рисою нового хасидського вчення, яке в тодішньому єврейському середовищі отримало назву за найменуванням ареалу його розповсюдження, — литовсько-білоруського або північного.

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

Однак чи означала подібна раціоналізація зраду ідеалам Бешта? Чи, можливо, литовсько-білоруський хасидизм був простою адаптацією хасидського вчення до потреб і вимог талмудистів? С. Дубнов пропонував розглядати нову хасидську доктрину як ту, «що погоджувала сердечний пієтизм Бешта з мудруванням литовських книжників» [6, с. 235]. Показовим є також той факт, що С. Дубнов вбачав у раціональному хасидизмові лише «геніальну доктрину» [5, с. 36]. Г. Шолем вбачав в литовсько-білоруському хасидизмові «цікаву спробу досягнути щось на кшталт синтезу вчень Іцхака Лурії і Маггіда з Межерича …» [10, с. 180]. «Філософом хасидизму» називає Шнеура Залмана в своїй праці «Іудаїзм» єврейський дослідник І. Епштейн [11, с. 260]. У будь-якому випадку слід визнати раціональну наповненість нового хасидського вчення, яке спричинило справжній переворот у хасидській свідомості.

Цей переворот багато в чому зумовлений був організаційною і літературною діяльністю основоположника литовсько-білоруського

хасидизму, «найголовнішого апостола хасидизму на півночі» [7, с. 122] рабі Шнеура Залмана бен Баруха (1747 – 1812). Саме з його іменем пов'язується поява і становлення самобутнього напряму хасидського руху.

На відміну від багатьох хасидських вождів Шнеур Залман змалку вирізнявся надзвичайною обізнаністю в рабиністичній книжності. За свідченням пінкоса міста Ліозно (звідки родом Шнеур Залман), уже тринадцятирічним його титулують як «дивовижного вченого, вправного в талмудичних мудруваннях» [3, с. 61]. Подібна талмудична ерудиція посприяла поглибленому і напрочуд успішному вивченню хасидського віровчення, яке він опановував упродовж п'яти років в Межиричі (Волинь) у Дов-Бера. З-поміж інших учнів Бера Шнеур Залман виділявся своїм прагненням скрупульозно розкривати зміст багатьох питань віровчення і схильністю до талмудичних занять. Тому й не дивно, що на прохання вчителя він розпочинає систематизацію й упорядкування зі своїми коментарями кодексу єврейських законів за зразком Шулхан-Аруха. Опановуючи хасидське вчення, Шнеур Залман захоплюється і кабалістикою. Саме у поєднанні раціоналістичного бачення питань віровчення і містицизму луріанського типу слід вбачати формуючі чинники світогляду Шнеура Залмана й основоположні принципи литовсько-білоруського хасидизму.

Поява самобутнього напряму хасидизму, поширеного на півночі, дослідниками, найчастіше прив'язується до певної дати — 1781 року. Саме в цьому році Шнеур Залман стає вождем і визнаним авторитетом у хасидських громадах Литви і Білорусії. У 1782 році він оселяється в містечку Ліозно (Оршанський повіт тодішньої Могилевської губернії), де починає реорганізацію підпорядкованих йому хасидських громад та видозмінює молитовну практику і порядок богослужіння. Шнеур Залман опиняється в епіцентрі антихасидської боротьби, ініційованої мітнагідами з їх віленськими херемами і зельвськими прокламаціями. Як наслідок — Шнеур Залман змушений був кинути виклик спробам мітнагідів остаточно підірвати позиції хасидів в Білорусії і Литві. Показовими в цьому відношенні є його послання

до з'їзду в Могилеві (1784 рік), поїздка у Вільно для диспуту зі знаменитим Гаоном з метою примирення хасидів з консерваторами і поїздка в Шклов (1787 рік). Інша справа, що мітнагіди в силу їх надто відвертої фундаменталістської позиції не бажали примирення з хасидами. Подібне небажання відобразилося у відмові Віленського Гаона надати аудієнцію Шнеуру Залману і в безуспішних переговорах рабинів з вождем білоруських хасидів у Шклові та в апеляції ревнителів традиції до царського уряду з метою переконати царя у шкідливості хасидської «секти» й добитися репресивних заходів проти неї. В останньому випадку йдеться про доноси на «розколоучителя Залмана»(в урядових документах того часу він фігурує як Залман Борухович) і на його найближчих соратників, які привели до арештів і подальшого перебування вождя північних хасидів у Петропавлівській фортеці.

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

Зазначимо, однак, що розгортання кампанії, проведеної мітнагідами проти вождів литовських і білоруських хасидів і проти Шнеура Залмана та її наслідки сприяли згуртуванню хасидського руху на півночі та його остаточному ідейному оформленню. Саме з початку 80-х років XIX століття можна говорити про становлення та змістовне оформлення нового раціонального напряму хасидизму. Отже, політична та ідейна боротьба мітнагідів з «хабадниками» виявляється своєрідним стимулом становлення цього самобутнього напряму хасидського руху.

Варто вказати також на ідейні передумови появи раціонального в своїй сутності напряму хасидизму. Насамперед, слід зазначити зацікавленість хасидськими ідеями литовсько-білоруських євреїв, які в силу особливої значущості в їх колах книжності та рабиністичної вченості виділялися більш високим, теоретичним рівнем сприйняття, на відміну від євреїв Подолії, Галичини і Волині. Слід зважати при цьому на тривкі позиції рабінізму в Польщі і Литві і, як наслідок, — особливу авторитетність в єврейському середовищі цього ареалу вчених та книжників, які своїми проповідями впливали на життя громад. Варто погодитися зі слушною думкою С. Дубнова про наявний «протестантизм, той свідомий підкоп під талмудичне іудейство, який вирізняв литовський хасидизм, що поширився переважно серед книжників і вчених» [2, с. 82]. Тому духовні потреби тих литовських і білоруських книжників і вчених, які були схильні до сприйняття хасидських ідей, зумовили більш систематизований і упорядкований варіант хасидизму, відмінного від початкового вчення Бешта з його марновірством і чудотворством. Отже, раціоналізований хасидизм, культивований у середовищі литовських і білоруських книжників, виявлявся своєрідною реакцією проти тих брутальних «чудодійницьких» форм, які свідчили про виродження вчення Бешта в Україні. Звідси й той напіврабиністичний і напівхасидський характер, якого набуває раціоналістичний хасидизм, запропонований Шнеуром Залманом. У зв’язку з цим, в історичному аспекті симптоматичним є переїзд вождя литовсько-білоруських хасидів у 1801 році до міста Ляди, яке згодом стає центром організаційного закріплення і остаточного утвердження ідей раціонального хасидизму.

Ідеї раціонального хасидизму відображаються в численних творах і посиланнях Шнеура Залмана. За свідченням С. Дубнова, одних лише його надрукованих творів нараховується більше десяти томів [4, с. 114]. Серед найпомітніших — послання Залмана до з’їзду в Могилеві (1784 рік), «Накритий Стіл» в 4-х томах (1804), «Релігійна система Залмана» (1796), «Хасидський коментар до книги Буття» (1837). Однак з усіх творів Шнеура

Залмана виділяється його знаменитий трактат «Танія», названий так за початковим словом тексту. Саме в цій книзі в систематичному порядку викладені основні тези раціонального хасидизму, з яких логічно, послідовно виводяться всі можливі висновки і узагальнення. Подібній систематизації підпорядкована і структурованість книги. Зауважимо, що трактат «Танія» поділяється на п'ять частин (в перекладі російською мовою виходили окремими книгами лише три частини). Найважливішими для з'ясування змісту ХаБаД-хасидизму є перші дві частини. Перша, найзначніша за обсягом (53 глави), називається «Сефер шел бейнонім» (книга для середніх людей). Ця частина містить у собі вчення про душу, праведників, грішних і середніх людей та особливості їх служіння Богові. Друга частина «Врата єдності і віри» містить виклад основних положень космогонії і теософії хасидизму. Третя частина «Послання про покаяння» присвячена з'ясуванню питання гріхопадіння, способам очищення від гріхів та свідченням про аскезу і ставлення до неї. Четверта частина «Священне Послання» містить виклад питань, пов'язаних з особливостями тлумачення деяких аспектів, взятих з текстів Шулхан-Аруха. П'ята частина «Глава заключна» містить своєрідне резюме, викладене у попередніх чотирьох главах.

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

У хасидському світі книга «Танія» з'являється у 1796 році (перше видання — в Славута) й одразу ж по її появі набуває значного впливу і поширення у всіх єврейських громадах Литви і Білорусії. З тих пір, за словами С. Дубнова, «Танія» стала класичною книгою, яка сміливо може стояти поряд з кращими творами середньовічних єврейських мислителів» [4, с. 115]. Саме в книзі «Танія» розкривається квінтесенція вчення Шнеура

Залмана. Більше того, ця знаменита книга, на думку Менахема Шнеєрсона «…містить в собі фундаментальний виклад філософії і спосіб життя Хабада» [9, с. 23]. Тому з огляду на неперевершену значущість цієї книги в середовищі прихильників ХаБаД-хасидизму і, враховуючи надзвичайний ідейний потенціал, прихований в ній, з'ясуємо надалі основні положення раціоналістичної системи Шнеура Залмана. Звернемо увагу лише на ті кардинальні тези доктрини, які видаються показовими в аспекті виявлення змісту ХаБаД -хасидизму.

Насамперед зазначимо розгорнуту в трактаті «Танія» апологію видозміненого в хасидському світосприйнятті кабалістичного принципу божественного іманентизму. У Шнеура Залмана подібний принцип набуває в своєму виявленні метафізичної поглибленості. Його словами: «У творимому постійно повинна діяти сила Того, хто творить для оживлення...» [9, с. 373] тобто, сила Бога проявляється в його твореннях, — значить Божество присутнім є у речах і явищах цього світу, причому воно присутнє в активній, усвідомленій формі. Звідси, Шнеур Залман акцентує на динамічній наповненості принципу іманентизму. В його уявленні божество постійно і невпинно проявляється в речах і явищах цього світу.

З іншого боку, зважимо і на негативістську видозміну в трактуванні цього принципу. За словами Шнеура Залмана: «При припиненні дії Творця в творимому, хай від цього береже Бог, повинне було б статися навернення створеного в ніщо і повне небуття...» [9, с. 373]. З огляду на подібне трактування, автором «Танії» лише за Богом визнається самостійність, а існуючі речі й явища цього матеріального світу слід визнати неіснуючими в очах Господа, а, значить, і реально нефункціонуючими. Іншими словами, те, що здається людині існуючим насправді, володіє примарним, умовним існуванням. Подібний наслідок, який випливає з послідовного розгортання принципу іманентизму підтверджується Шнеуром Залманом в таких рядках: «Бог — їх [творінь] джерело, вони ж лише як світло і випромінення, що поширюються від потоку і духа Божого, який стікає до них і обгортає їх і

виключає їх з небуття до існування. І тому щодо свого джерела вони не володіють існуванням, так само як світло сонця навертається в ніщо і стає повною відсутністю, небуттям і зовсім не називається «тим, що існує», коли він в своєму джерелі і [коли існує, він може бути названий] лише в небі, де немає його джерела. Щодо всіх творінь вираз «існування» може бути віднесений лише [постільки, поскільки це здається] нашим тілесним очам, бо ми цілком не бачимо і не осягаємо [розумом] джерело — дух Божий, що дає нам існування...» [9, с. 376-377].

Звернемо при цьому увагу на засоби, які застосовує Шнеур Залман для показу реальності Бога і небуття речей і явищ цього світу. Автор «Танії» для більшої наочності вдається до вкрай поширеної аналогії, згідно з якою Бог — це сонце, джерело світла, а все, що перебуває в цьому світі — його світло, випромінювання чи промені. Звідси, все функціонуюче відноситься до Бога, як промені до сонця. За його словами: «Це — випромінювання і світло, які поширюються, виходячи від тіла сонця. Світло це всім видно, світить на землі і в світовому просторі, і ясно, що це світло і випромінювання є також і в корпусі, і у речовині самої сонячної кулі ... якщо світло поширюється і світить на такій великій відстані, воно тим більше здатне світити безпосередньо в своєму джерелі, але лише там, в самому його джерелі, це світіння є рівносильним його повній відсутності і небуттю, бо воно є абсолютно позбавленим існування щодо самої кулі, джерела цього світла і випромінювання...» [9, с. 375]. Отже, вживаючи метафору, реально існує не світло і випромінювання, а лише сонце.

Інший засіб, який застосовує Шнеур Залман для показу реальності Бога і примарності речей, полягає у його посиланні на біблійні тексти. У цьому випадку йдеться про апеляцію до авторитету, при цьому біблійні висловлювання повинні бути належно інтерпретовані. Зокрема, Шнеур Залман як підсилювальний аргумент на користь скрізьприсутності Бога в цьому світі звертається до такого біблійного висловлювання: «І пізнай сьогодні і тверди серцю своєму, що Гавайє [Єгова] є Бог Всесильний в

небесах і на землі внизу і що немає більше [крім Бога] (Деварім 4 : 39)» [9, с. 376-377]. Звернемо увагу на останні слова, виділені курсивом «немає більше» [окрім Бога]. Ці слова не означають в даному випадку, що немає більше богів, окрім Єгови. В них прихована думка, згідно з якою ніщо в цьому матеріальному світі не має буття, окрім Бога. Іншими словами, поза Богом «нічого не існує, поза Ним нічого немає». За словами Шнеура Залмана: «Тільки Він є, а, крім Нього, немає абсолютно нічого» [9, с. 195]. «Він — єдино існуючий і немає існуючих, окрім Нього. Весь Всесвіт в ньому — небуття» [9, с. 387]. Як наслідок, — простір і час є характеристиками цього матеріального світу. Звідси, просторово-часові координати теж не мають самостійного існування. За словами Шнеура Залмана: «Простір і час зовсім не існують щодо Його суті і сутності, як сонячного світла не існує в сонці» [9, с. 391].

Отже, в світлі принципу скрізьприсутності Бога весь видимий світ, згідно з міркуваннями Шнеура Залмана, постає лише довільним виявленням Божества. Чи свідчить подібне узагальнення про складну структуру Господа? Автор «Танії» заперечує будь-які складнощі в природі Бога. Згідно з його міркуваннями, Бог є абсолютно простою єдністю, Він і його проявлення є ідентичними в своїй сутності. За словами Шнеура Залмана: «Але Всевишній... є простою єдністю, цілком без будь-якого складення і множення. І тому неминуче випливає, що суть і сутність і знання Його — все цілковито є єдиним без будь-якого ускладнення. І тому також, як ніхто в світі з створених не може осягнути, що є Його знанням. У його можливості лише увірувати вірою, яка вище розуму ... Всевишній є єдиним і винятковим, Він і Його знаки — це вся абсолютна єдність, і знанням Самого Себе Він сприймає і знає всіх існуючих, верхніх і нижчих до дрібнішого черв’ячка і до дрібнішої комахи ... Ніщо від нього не приховане, і знання це цілковито не додає в Ньому множинності і складності, бо це — не що інше, як Його знання про Себе, а Його сутність і знання — це все є одним» [9, с. 394-395]. У вищенаведених рядках тексту виявляється своєрідна апологія принципу

скрізьприсутності Божої в світі, або, що одне і те ж, — принципу іманентизму. Звернемо увагу ще на одну виразну особливість тлумачення Шнеуром Залманом цього принципу. Автор «Танії» наполягає на усвідомленості суб'єктом принципу Божественної скрізьприсутності. За його словами: «Кожен, хто здатний до осягнення, ясно зрозуміє, що кожне творіння, відчуваючи себе існуючим, насправді виявляється цілковитою відсутністю і небуттям щодо сили, яка творить, і «подиху вуст» у твореному» [9, с. 374]. Забігаючи дещо наперед, акцентуємо поки що на словах «ясно зрозуміє».

У світлі актуалізації принципу скрізьприсутності постає питання можливості прилучення людини до божественної єдності. У зв'язку з цим перейдемо до особливостей трактування Шнеуром Залманом ідеї דבקות(єднання людини з Богом, чи приліплення людини до Бога). Згідно з хасидськими установками, вищою метою життя будь-якого творіння та ідеальною метою життя людини проголошується דבקות. «Господи! Нічого я не прошу у Тебе. Не потрібен мені Рай. І відмовляюсь я від перебування у вищих світах. Одного лише я хочу — Тебе і тільки Тебе!» [8, с. 113]. Вищенаведене патетичне висловлювання Шнеура Залмана передає його емоційну захопленість і відданість ідеалові דבקות, звідки він висновує, що людина повинна прагнути до єднання з Господом.

Однак постає спочатку питання: чи здатна людина до єднання з Богом? Відповідаючи, звернемо увагу на зауваження Шнеура Залмана, згідно з яким, «Всевишній перебуває лише в тому, що цілковито віддає себе Йому» [9, с. 59]. Про перебування Божества в якомусь творінні свідчить наявність в цьому творінні святості (קדושה). Лише та істота, що отримує життєву силу від святості божественної, зможе прилучитися до Господа. Як наслідок, всі думки, промови і дії, звернені до Бога, є своєрідним свідченням קדושה, своєрідною ознакою святості. З іншого боку, якщо думки, промови і дії людини не зверненні до Бога, тоді уособлюють (протилежність святості). За словами Шнеура Залмана: «…усе, що не віддає себе Йому [Богу], але існує

саме по собі, у відриві від Нього, не отримує життєвої сили від святості Бога... але черпає життєву силу немов би «з-за спини» і вона опускається від етапу до етапу…, аж поки світло і життєва сила не зникають настільки, що зможуть стиснутися і немов би ви, поринувши у вигнання, обгорнулися в те, що є відірваним від Бога» [9, с. 59].

Отже, досягнути דבקות людина здатна лише за умови культивування нею святості, — ознаки перебування в ній Божественного. Згідно з міркуваннями Шнеура Залмана, людина, сповнена святості, прагнучи приліпитися до Божественного, насамперед, повинна любити об'єкт своїх прагнень. Однак, за словами автора «Танії»: «Є два види любові до Всевишнього. Один — жадоба Творця, якою душа володіє за природою своєю. Вона може проявитися лише тоді, коли раціональна душа подолає тілесне, зламає і підкорить його собі. Ті, хто визнаються гідними такої великої любові, називаються праведниками... Друга ж любов, до якої може прийти кожен шляхом безупинного розмірковування в глибині свого серця про ті речі, які пробуджують любов до Всевишнього, приховану в серці кожного єврея» [9, с. 365]. Звідси, дієвою любов'ю проголошується та, яка може виявлятися у постійному доланні раціональною душею тілесного. Звернемо увагу: вперше в хасидській традиції саме у Шнеура Залмана з'являється дивне словосполучення «раціональна душа». Виникає необхідність докладнішого викладу вчення автора «Танії» про душу, тим більше, що в цьому вченні приховується змістовне ядро ХаБаД-хасидизму. Іншими словами, перейдемо до довільного переказу основоположень своєрідної психологічної доктрини Шнеура Залмана — тієї новації, яка збагатила загалом хасидизм. Ця своєрідна релігійна психологія є предметом розгляду першої частини «Сефер Танія».

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

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

Друга душа — божественна чи раціональна — властивою є кожному єврею. Вона проголошується Шнеуром Залманом частинкою сутності Бога, «подихом Його вуст». Вона ніби випромінюється з Божественного розуму і зосереджується переважно у мозку, тобто в голові людини. Ця душа була створена Богом, щоб керувати силою людської свідомості. Божественна душа наділена десятьма властивостями, які цілковито узгоджуються з десятьма творчими силами кабали (сефіротами), через які Бог і створив світ. Основних властивостей нараховується всього три, але саме вони виражають сутність раціональної душі. Ці три основні властивості поєднуються поняттями «розум». Розум складається, в тлумаченні Шнеура Залмана, з «першого проблиску думки» (חוכמה) (хохма), її розвитку (בינה) (біна) і зв'язку думки з Всевишнім (דעת) (даат). Більш докладно, «хохма» уособлює собою розум пасивний, тобто мудрість. «Біна» символізує собою вже розум активний, тобто який до чогось прикладається, отже, йдеться про розуміння. За словами Шнеура Залмана: «Ці два прояви інтелекту, хохма і біна, називаються «батьком» і «матір'ю», оскільки вони породжують любов до Бога, страх і трепет перед Ним» [9, с. 45]. Зрештою, поняття «даат» (пізнання) виявляється своєрідним єднанням пізнаючого суб'єкта і об'єкта, що пізнається, об'єкта, який, в остаточному підсумку, дає людині можливість споглядати Божество і

духовно зливатися з Ним. Отже поняття «даат» є своєрідним ключем для тлумачення ідеалу דבקות.

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

Подібна динамічність віри забезпечується наявністю в божественній душі трьох одіянь, трьох покровів. Словами Шнеура Залмана: «Божественна душа кожної людини володіє трьома покровами: думкою, словом і справою, які проявляються в 613 заповідях Тори» [9, с. 48]. При цьому думка, слово і справа виявляються лише засобами проявлення сил душі — розуму і почуття. «Думка»є тим імпульсом, що проникає в таємниці Божества, осягаючи нескінченну мудрість Творця. Однак, за словами Шнеура Залмана: «Самого Бога думка не здатна осягнути інакше, ніж обгораючись в Тору і заповіді» [9, с. 51]. «Слово» розкривається у вивченні положень Закону, тобто, виконує роль безпосередньої реалізації думки. «Справа» зосереджується у виконанні всіх 613 заповідей, згідно з духом Святого Письма і тлумаченнями талмудистів. З цієї кількості заповідей 365 є заперечними і 248 позитивними,

настановними, прийнятими до виконання. При цьому, за словами Шнеура Залмана: «Любов є коренем всіх 248 заповідей Тори, а страх — коренем всіх 365 заборон Тори» [9, с. 49]. Любов є стимулом для дотримання настановних заповідей Тори, а страх Божий — стимулом для недопущення порушень заборон Тори. Звідси, людиною рухають страх і любов до Бога. «Страх і любов — корені і основи служіння Всевишньому» [9, с. 197].

Утверджуючи своєрідну ієрархію цінностей віруючої людини (думка, слово, справа), Шнеур Залман наполягає на пріоритетності всього того, що стосується вивчення закону, а саме, на пріоритетності думки і слова, але не на його виконанні. Іншими словами, найвищим видом єднання людини з Богом проголошується вивчення Тори. Подібна пріоритетність аргументується, по-перше, пов'язаністю вивчення Закону з волею Бога. За словами Шнеура Залмана: «Цей закон — не що інше як Мудрість і Воля Божа» [9, с. 53]. По-друге, його реалізацією при опосередкованості саме «раціональної душі». Для виконання заповідей, а не їх вивчення, достатнім є зусилля чуттєвої душі й, відповідно, тілесних актів людини. Звідси й неперевершена значущість саме розуму для осягнення величі й змісту Тори. За словами Шнеура Залмана: «Оскільки Тора в процесі її осягнення обгортається в душу людини і її розум і охоплюється ними, вона називається хлібом і їжею душі» [9, с. 55].

У світлі вищезазначеного акцентуємо на надзвичайній цінності розуму в процесі актуалізації ідеалу דבקות. У контексті філософської системи Шнеура Залмана саме розум оголошується джерелом віри. У цьому положенні, до речі, полягає оригінальність ХаБаД-хасидизму і його відмінність від усіх інших напрямів хасидського руху і, звісно, від бештіанства. Доволі показовим у цьому відношенні є кредо Шнеура Залмана: «Хасидизм вчить: розум керує серцем. Потрібно вміти верховодити над поривами і почуттями, зберігаючи їх для істинної любові і шанування Бога, обертаючи їх в добродійність і доброчинність на користь ближнього» [8, с. 116].

Постає слушне питання — яку роль відіграють почуття людини в

справі служіння Богові? Чи варто відкидати безпосереднє споглядання і переживання в ім'я раціонального пізнання? Слід зазначити, що Шнеур Залман усвідомлював необхідність чуттєвого чинника віри. Проте, згідно з його міркуваннями, все, що виходить від почуття людини, виправдовується лише при обов'язковій умові їх очищення в горнилі «мудрості, розуміння і знання» і, в першу чергу, мудрості. Оскільки, за словами Шнеура Залмана: «Від мудрості походять розуміння і знання, а від них — всі емоційні сили [מידות] (мідот) раціональної душі, такі, як любов, доброта, милосердя і все інше ...» [9, с. 405].

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

Як наслідок, домінування розуму над почуттям у справі віри слід сприймати як основу своєрідної типології віруючих, запропонованої Шнеуром Залманом. Автор «Танії» в своєму трактаті виділяє людей розумних (праведних), середніх і грішників. До праведників він відносить тих євреїв, які достатньо вдосконалили свою розумну душу. Тому праведник уособлює собою тріумф божественної душі над вітальною, тріумф добра над злом. Звідси, й «…праведник — той, в кому зовсім не залишилося зла...» [9, с. 365]. Середніми слід визнати тих людей, які «…зовсім непричетні до зла, дією, промовою і думкою, але ще не викорінили в собі зло і змушені з ним боротися» [9, с. 365]. В іншому місці тексту: «Середній — той, в кому зло

ніколи не посилюється настільки, щоб захопити мале місто і, схиляючись до тілесного, привести до гріха...» [9, с. 82]. Звідси, середня людина уособлює собою постійний внутрішній конфлікт її божественної і вітальної душі. До грішників слід відносити всіх тих, «…кого думка про покаяння взагалі не відвідує» [9, с. 81]. Тобто, виходить, що у грішників свавілля почуттів (мідот) постійно тисне на розум, нівелюючи його; грішник буквально перебуває в полоні тілесного.

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

Наслідком домінування розуму над почуттями є й розуміння автором «Танії» будь-яких феноменів, пов’язаних з проявом вітальної душі людини. Зокрема, судячи з тексту трактату, Шнеур Залман уникає розмірковувань про релігійний екстаз, — одне з основоположних понять бештіанства. За влучним зауваженням С. Дубнова, «…екстаз почуття перетворюється у автора «Танії» в екстаз думки...» [6, с. 235]. Тобто, місце запальності, екстатичності, екзальтованості хасида часів Бешта у Шнеура Залмана посідає раціональна зосередженість, своєрідне напруження думки, спроба пізнати таємниці Божественної скрізьприсутності. Звідси й рішуче неприйняття автором «Танії» усіляких дій, пов’язаних з чуттєвими імпульсами: чудодійства, надмірних тілесних рухів тощо.

Отже, сповнення ідеалу דבקות уможливлюється у Шнеура Залмана лише раціональним шляхом. У зв’язку з цим варто торкнутися також доволі виразної особливості системи автора «Танії», тієї особливості, яка свідчить про певний рівень його філософічності. Йдеться про те, що праведник, постійно розмірковуючи про Бога чи духовно спілкуючись з Ним, повинен прагнути до саморозчинення в Ньому. Тобто результатом раціонального осягнення є своєрідне поглинання людської особистості Божественною. Підґрунтям подібного поглинання, згідно з поглядами Шнеура Залмана, є не відокремленість людської душі від її джерела — Божественного розуму. За

його словами: «Основа [пізнання] полягає в тому, щоб заглибитися знанням про велич Всевишнього і укорінити думку свою у Всевишньому всією твердинею серця і мозку так, щоб думка людини була пов'язана зі Всевишнім міцним і сильним зв'язком, подібно до того, як вона зв'язана з чимось матеріальним» [9, с. 254]. У такому випадку під сумнів ставиться ідея раннього хасидизму про можливість впливу людини на вищі світи. Словами Шнура Залмана, «…не слід гадати, нібито на Господа справляють враження події і мінливості світу чи навіть самий світ. Усе це не викликає в ньому жодної зміни» [9, с. 259]. Іншими словами, людина не може впливати своїми діями чи помислами на світ потойбічного.

Автор «Танії» вдається також до надто кардинальної трансформації вчення раннього хасидизму, коли оголошує про поступливість молитовної практики вимогам вивчення Закону. Тобто, згідно з поглядами Шнеура Залмана, вивчення Тори видається важливішим, ніж піднесення молитви до Бога. В аксіологічному відношенні пріоритет надається Торі, яка є «нічим іншим, як поясненням заповідей, виконуваних діями ...» [9, с. 214]. У главах 5, 23, 34 і 53 частини першої «Танії» її автор неодноразово стверджує про ціннісну перевагу вивчення Тори над молитвою. Хасиди ХаБаДа починали молитися лише після того, як за допомогою внутрішньої зосередженості приводили себе у відповідний молитовний стан, а тому зрозумілими стають їх вимоги не дотримуватися точно встановлених годин молитви.

Підстава для пріоритетності вивчення Закону полягає, за словами Шнеура Залмана, в тому, що «…Тора і Всевишній є єдиними» [9, с. 53]. Богоусвідомлення, на думку автора «Танії», досягається вивченням заповідей і принципів. Він зауважує, що «…думка не здатна осягнути ні Його [Бога], ні Його Волю і Мудрість інакше, як при їх виявленні у відкритих нам законах» [9, с. 55]. Згідно з його поглядами, божественна мудрість прихована навіть у розмірковуваннях талмудистів. Тому будь-які заняття з вивчення Закону є богонатхненними, вони є найефективнішим способом спілкування з Богом.

У світлі вищезазначеного недивно, що Шнеур Залман приділяє

особливу увагу вченим-книжникам й навіть талмудистам, які для нього і є справжніми праведниками. У зв'язку з цим постає проблема ставлення Шнеура Залмана до цадиків. Точніше, потребує з'ясування питання: чи визнав основоположник ХаБаДа цадиків праведниками? В уявленні Шнеура Залмана праведник не є ні пророком, ні чудотворцем, він є просто вчителем віри, людиною, що зуміла вдосконалити свою раціональну душу й тому заслуговує, з огляду на культивування ним вченості, на надзвичайну духовну близькість до Бога. У такому випадку праведник не повинен виконувати функцію простого посередника між людиною і Богом. Шнеур Залман тому рішуче покладав край будь-яким проханням хасидів, постійно обмовляючись, що він не є пророком і не є Богом. В одному зі своїх пастирських послань він відверто наголошує: «Згадайте часи давні! Чи було це колись, чи знайдете ви в книгах єврейських вчених, давніх і пізніших приклади, щоб до шанованих навіть мудреців звертался за порадами і з проханнями про матеріальні справи?» [4, с. 113]. У раціональній системі Шнеура Залмана відсутніми є будь-які натяки на теорію цадикізму. Роль цадиків він свідомо обмежував віроповчальною функцією. Більше того, самого основоположника хабад-хасидизму ніколи не називали цадиком. За свідченням Ю. Гессена, «…саме слово «цадик» було тривалий час невідомим в Литві і Білорусі» [1, с. 119]. Показовим є й факт звертання до Шнеура Залмана як до рабина навіть з боку ворогів його. Можна стверджувати, що автор «Танії» не визнавав культу цадиків, цього основоположного принципу багатьох напрямів хасидизму. Всі приписувані цадикам чудодійні витівки, пророцтва, сеанси ясновидіння він відкидав в ім'я культивування праведниками мудрості, розуміння і пізнання. Образно висловлюючись, цадик є блідою тінню перед авторитетом Тори. Однак зауважимо до цього, що подальша історична трансформація ХаБаД-хасидизму свідчить про зростання харизматичності цадика у любавичиських ребе. З часом пересічні хасиди почали культивувати і поклоніння любавичиському ребе, якого визнавали навіть месією [12]. Подібна тенденція виявляється відсутньою у системі основоположника ХаБаД-хасидизму.

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

– філософічне сприйняття принципу божественної скрізьприсутності, обґрунтування якого логічно приводить до показу реальності Бога і примарності речей цього світу. Останнє досягається засобами метафорики, апеляції до біблійного авторитету і шляхом богопізнання;

– актуалізація ідеалу דבקות уможливлюється при умові культивування святості, яка досягається лише поступовим доланням раціоналістичною душею людини всього тілесного. Тому раціоналізація у формі вивчення Тори проголошується найвищим способом єднання з Богом. Результатом раціонального осягнення є своєрідне поглинання людської особистості Божественною;

– утвердження особливої релігійної психології, змістовне розгортання якої приводить до демонстрації перевершеності раціональної душі над чуттєвою. В остаточному підсумку саме релігійна психологія Шнеура Залмана приховує в собі змістовне ядро литовсько-білоруського хасидизму — ХаБаД;

– домінування розуму над почуттями в справі служіння Богу обґрунтовується через показ особливого значення праведників у типології віруючих;

– знівельовування екстатичності й будь-яких проявів

екзальтованості в утвердженні аксіологічної перевершеності вивчення Закону над молитовною практикою;

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

ЛІТЕРАТУРА

1. Гессен Ю. К истории религиозной борьбы среди русских евреев в конце XVIII и в начале XIX века (по архивным данным) // Книжки Восхода. – СПб. – 1902. – Кн. 1. – С. 116-135.
2. Дубнов С.М. История хасидского раскола // Восход. – СПб. – 1890. – Кн. 4-5. – С. 74-92.
3. Дубнов С.М. История хасидского раскола // Восход. – СПб. – 1891. – Кн. 1. – С. 58-74.
4. Дубнов С.М. История хасидского раскола // Восход. – СПб. – 1891. – Кн. 2. – С. 95-115.
5. Дубнов С.М. История хасидского раскола // Восход. – СПб. – 1891. – Кн. 10. – С. 6-36.
6. Дубнов С.М. Новейшая история еврейского народа (1789-1881). – СПб.: Тип. «Север», 1914. – 631с.
7. Дубнов С.М. Хасидизм: Энциклопедический словарь / Сост. Брокгауз-Ефрон. – СПб., 1903. – Т. 37. – С. 118-124.
8. Хасидская мудрость / Сост. Лавский. – М.: Алетейя, 1999. – 277 с.
9. Шнеур-Залман, рабби. Ликутей Амарим (Тания). – Иерусалим: Гешарим, 1987. – 418 с.

10. Шолем Г. Основные течения в еврейской мистике. – Иерусалим: Библиотека Алия, 1989. – Т. 2. – 234 с.
11. Эпштейн И. Иудаизм. – Нью-Йорк: Мемориал. фонд евр. культуры, Б.г. – 315 с.
12. Nadler A. The last exodus to Brooklyn // The New Republic, the 4th of May 1992.