

## РОЗДІЛ 2

### **КОНЦЕПЦІЇ РЕВОЛЮЦІЙНОЇ ТРАНСФОРМАЦІЇ ЄВРЕЙСЬКОЇ СПІЛЬНОТИ ПРОВІДНИХ ОЧІЛЬНИКІВ РУХІВ ОРТОДОКСАЛЬНОГО ЮДАЇЗМУ НОВОГО ЧАСУ: ХАСИДСЬКИЙ ЦАДИК ХАЇМ ЕЛАЗАР ШАПРА ТА РАБІ АВРААМ КУК**

Одним з головних напрямів політичних процесів у Східній Європі двадцятого століття була боротьба багатьох народів, що мешкають у зазначеному регіоні, за створення власних держав. Зазвичай ці проекти не обмежувалися простим проголошенням незалежності та долученням до спільноти політичних націй. Вони тим чи іншим способом передбачали революційне перетворення наявної суспільної реальності, досягнення певних ідеалів громадського буття. Тому омріяне проголошення незалежної національної держави ставало не завершенням, а радше новим етапом розвитку політичної активності, скерованої на втілення попередніх планів. При цьому в суспільстві частіше за все виникав розкол стосовно того, як оцінювати досягнуте: Чи йдеться про великий успіх або, навпаки, про ганебну невдачу, наслідки якої належить виправити у майбутньому? Ми добре знаємо на власному досвіді, що українське суспільство дотепер перебуває у внутрішньому протистоянні щодо шляхів подальшого розвитку та змісту реформ, необхідних для втілення бажаного результату. Схожа ситуація спостерігається і в Ізраїлі, більшість мешканців якої має східноєвропейське коріння. Там до сьогодні сіоністи вважають, що побудована держава не є належним чином національною, ліберали затято критикують рівень толерантності та демократії, а значна частина релігійної громади взагалі наполягає на необхідності запровадження жорсткого теократичного режиму. Всі ці течії ведуть активну боротьбу між собою, від якої реально залежить як майбутнє держави, так і теперішнє повсякденне життя людей. На сучасний перебіг подій як в Україні, так і в Ізраїлі суттєвим чином впливають учення та концепції, які народилися у першій половині

XX ст., коли національно-визвольні рухи ще не досягли своєї первинної мети – створення незалежної держави. Тому згадані концепції лишаються важливим чинником, що визначає політичні процеси сьогодення. Відповідно, вони заслуговують на належну увагу з боку політичної науки. Такий стан речей, безумовно, є актуальним і в царині єврейської релігійної думки. Ба більше. Внаслідок своєї консервативності люди, віддані ідеалам Святого Письма, довіряють повчанням авторитетів минулого більше, ніж реальним подіям сьогодення. Середовище богословів знаходить відповіді на будь-які питання у заповідях сивої давнини. Проте деякі надбуремні історичні події іноді змушують їх відволіктися від настанов на всі часи заради подій сьогодення. Багатими на подібні явища для єврейської спільноти виявилися перші десятиліття минулого століття. В ті часи спостерігався масовий відхід нащадків Якова від віри предків. Світова війна та вир революцій, що послідував за нею, зруйнували традиційний уклад єврейського життя. Смути та громадянські війни часто-густо супроводжувалися антисемітськими акціями та погромами. Згадані події призвели до появи агресивних націоналістичних рухів, що зазвичай ставилися до народу Біблії з упередженням та ворожнечю. Стикаючись з такою дійсністю, духовні пастирі дійшли висновку, що настали останні часи, передбачені пророками, коли після певних випробувань має настати омріяне царство месії, де громада правовірних здобуде вільне щасливе життя на віки віків. Але поки триває період випробувань, громаді благочестивих треба було визначитися, як жити та яким чином діяти у час, коли з усіх боків суне небезпека, а звичні засоби взаємодії з оточенням виявляються неефективними. Такий стан справ змушував рабинську еліту розробляти нові настанови, що містили не лише теоретичну, але також і практичну складову, задля протидії викликам буремного часу. В подальшому, коли апокаліптичні очікування не здійснилися, згадані напрацювання почали вдало використовуватися в умовах появи нових проблем. Таким чином вони поступово перетворилися на класику авторитетних повчань, яка не припиняє вдало використовуватися до наших днів. Одним з

найгостріших і найактуальніших питань цих настанов було ставлення до проєкту створення національної Єврейської держави. Воно поділило спільноту віруючих на табори релігійних сіоністів і ортодоксів (харедів), які існують дотепер. Тоді як перші бачать у боротьбі за виникнення та розбудову Ізраїлю початок остаточного визволення обраного народу, про який йдеться у Святому Письмі, останні стверджують, що такого штибу активності є злочинними. Лише Господь Всемогутній у належний час силою великих див визволить євреїв з вигнання та приведе їх до землі обітованої. Побудова світської держави шляхом прийнятих у людському суспільстві політичних процесів є тяжким гріхом. На перший погляд здається, що тоді як релігійні сіоністи зробили рішучий крок у бік осучаснення свого громадсько-політичного життя, хареди лишилися абсолютно чужими модернізації у цій царині. Проте реальний стан справ є значно складнішим. Починаючи з другого десятиліття минулого століття ортодокси заходилися створювати політичні партії, власну пресу і брати участь у різноманітних громадських заходах. Захист власних ідеалів вимагав від них рахуватися з вимогами часу і опановувати нові засоби впливу на суспільство. У зв'язку з цим виникає слушне питання, яким чином вплинув такий стан справ на світогляд та ідеологію табору ортодоксів. Створення політичних інститутів було для них лише засобом пропаганди стародавніх концепцій чи, навпаки, участь у сучасному житті громадського суспільства привів до певного оновлення їхніх поглядів?

Важливою складовою у розробці вищезгаданої проблематики є прояснення питання опанування лідерами ортодоксальних громад сучасної доктрини революції. Чи лишалися вони виключно проповідниками традиційного вчення про месіанське визволення? Чи, навпаки, буремні революційні події першої половини ХХ століття все ж таки вплинули на концепції ортодоксальних рабинських еліт? Слід зазначити, що останнє питання належить до кола майже недосліджених, попри його актуальність.

З іншого боку, коли ми звертаємося до творчості лідерів релігійного сіонізму, перед нами постають схожі по суті, але

скеровані у зворотному напрямі питання. Без сумніву – це духовні пастирі. Як уже зазначалося, налаштованість на конструктивну участь у сучасних політичних процесах у цьому разі сумніву не викликає. Але виникає інша проблема. Духовні пастирі зазначеного напрямку послуговувалися у своїх напрацюваннях загально визнаними доктринами юдаїзму попередніх віків. Відповідно, вони теоретично мали значною мірою наближатися у своїх повчаннях за змістом, аргументацією та рекомендованими засобами досягнення мети до своїх ідеологічних опонентів. Бо останні, врешті-решт, вибудовували свої концепції на тих самих засадах. Такий стан справ, у свою чергу, вимагає відповіді на запитання, чи була концептуальна близькість двох ворогуючих таборів значно більшою, ніж розбіжності між ними?

Це, в свою чергу, тягне за собою ще суттєвіше запитання. Чи виявилось вчення традиційного юдаїзму придатним для створення ідеологічно-концептуального змісту єврейських релігійних рухів, які активно брали участь у сучасних політичних процесах? Чи, навпаки, це стало ефективним лише для захисту ізольованого існування у самостворених гетто, далеких від викликів сьогодення?

Звичайно, всеосяжне дослідження фактографічної бази, що стосується безпосередньо до перелічених вище питань, вимагає цілої монографії, можливо і не одної. Проте вагомим внеском у розробку зазначеної проблематики може зробити зіставлення вчень впливових креативних лідерів, які займали діаметрально протилежні позиції стосовно того, чи є необхідним модернізувати єврейське суспільство та створити незалежну національну державу. Подібність та розбіжності у інтелектуальних стратегіях обробки згаданих питань буде значною мірою показовою для прояснення базового змісту юдаїзму з модерною політичною думкою.

Виходячи з намічених цілей, об'єктом дослідження були вибрані праці лідера мукачівських хасидів р. Хаїма Елазара Шапіри та видатного духовного лідера релігійного сіонізму р. Авраама Кука. Вказані представники рабинської еліти цілком відповідають критеріям для здійснення пропонованого дослідження, що буде доведено нижче.

### ***Вчення про визволення єврейського народу р. Хаїма Елазара Шапіри***

Одна з головних відмінностей релігійно-містичного руху „хасидизм” від решти течій юдаїзму полягає у специфічній ролі лідера (цадика) у справі керівництва громадою та духовній практиці. По-перше, будь-які вказівки цадика в усіх царинах повсякденного життя є обов’язковими для виконання вірянами. По-друге, він є духовним наставником, довіра до якого не знає обмежень. Вказівок та порад ребе послідовники неухильно дотримуються, незважаючи на те, якими дивними вони здаються на перший погляд. По-третє, згідно з віруваннями хасидів цадик є посередником між Господом та творінням. Він може впливати на світ горішній і радикально змінювати його присуди щодо людської долі. Такий стан справ, безперечно, суттєво знижує роль громади як суб’єкта богослужіння і, відповідно, надмірно підносить рівень важливості діянь очільника. Звичайно, ці загалом справедливі узагальнення в кожному конкретному випадку, залежно від нахилів лідера, стану спільноти послідовників та історичної ситуації, мають свою специфіку. Радикально вплинули на неї події кінця XIX – першої половини XX ст. Революційні рухи, масовий відхід людей від релігії, світові війни, Голокост та інші соціальні потрясіння піддали традиційну єврейську спільноту небаченим раніше випробуванням. Тим більш цікавим для дослідження є досвід реакції духовних авторитетів на вищезгадані виклики.

Одним з найвпливовіших цадиків доби Першої світової війни та повоєнного періоду був р. Хаїм Елазар Шапіра. Особлива увага в його творчості приділяється питанню взаємодії цадика з громадою в буремний час руйнації старого світу. Водночас спадщина цього лідера є до сьогодні маловивченою. Ця обставина визначає актуальність пропонованого дослідження.

Р. Хаїм Елазар Шапіра (1871–1937) був третім цадиком з династії мукачівських ребе. Цю династію започаткував його дід, який переїхав до Мукачева в 1882 р. До того він обіймав різні рабинські посади в Галичині. Саме там, у містечку Стжижуві, народився р. Хаїм Елазар. Згодом, у зрілі роки, цей цадик зазначав, що за своїм світоглядом та звичками він залишається

галичанином, відмінним від мешканців Угорщини [53, с. 26а], до якої тоді належало Закарпаття. У 1913 р., після смерті батька, р. Хаїм Елазар очолив спільноту хасидських громад „Віддані мукачівській династії”. Під його орудою вона істотно зросла. Прибічниками цього цадика стали десятки тисяч євреїв Закарпаття та суміжних з ним регіонів. У 1922 р. він заснував єшиву, у якій навчалося 280 студентів. Того ж року мукачівський ребе створив та очолив об’єднання релігійних рухів, яке в той час стало одним з найвпливовіших у середовищі євреїв Східної Європи [21, с. 301–305; 25, с. 85; 45, с. 70–74]. Саме завдяки вищевказаним досягненням їхнього лідера мукачівські хасиди перетворилися на одне з найчисленніших і найзначущіших хасидських угруповань, яким вони залишаються й до наших днів. Активна діяльність р. Хаїма Елазара не обмежувалася єврейським релігійним середовищем. Він також брав помітну участь у міжвоєнному політичному житті Чехословацької Республіки. У період між 1929 та 1935 роками мукачівський цадик забезпечував на виборах підтримку голосами вірян то аграрну, то соціал-демократичну партії в обмін на співпрацю з юдейськими громадами [3]. Попри співпрацю з лівими політичними силами держави, у якій він проживав, у єврейському середовищі мукачівський ребе вирізнявся ультраконсервативними поглядами. Він суворо засуджував прибічників світського способу життя та будь-які спроби осучаснити релігію шляхом реформ. Р. Хаїм Елазар став також одним з найяскравіших та найрішучіших борців проти сіоністського руху. Згідно з його поглядами, євреї мають право повернутися на рідну землю та створити власну державу лише під орудою посланця Господа – месії. Все має відбутися завдяки небесному диву [25, с. 105; 21, с. 307–308].

Будь-які активні дії сучасних політиків у цьому напрямі є неприйнятними. Р. Хаїм Елазар особливо наголошував, що навіть якщо земні владики дозволять євреям піти на рідну землю, вони не мають права скористатися цією нагодою [45, с. 66]. Сіонізм він трактує як найтяжчий гріх та служіння самому Сатані [45, с. 74–76; 21, с. 308].

Щоб оцінити повною мірою рівень консерватизму мукачівського ребе, треба згадати його боротьбу проти політичної партії

релігійних євреїв *Агудат Ізраель* (Союз Ізраїлю), яка була створена в 1912 р. Її фундаторами були авторитетні ортодоксальні рабини і, зокрема, гурський цадик Авраам Мордехай Алтер, лідер найчисленнішої групи хасидів Польщі того часу. Однією з головних цілей діяльності цієї партії був захист єврейського суспільства від згубного впливу модернізації. Проте очільники нового політичного об'єднання підтримували деякі поступки сучасності з прагматичних міркувань. Найзначущішими серед них були: 1) запровадження в закладах, присвячених вивченню сакральних текстів юдаїзму, викладання деяких сучасних дисциплін задля полегшення працевлаштування студентів; 2) практика обробітку Святої землі мешканцями релігійних поселень, щоб розв'язати проблему їхнього забезпечення харчами. Р. Хаїм Елазар визнав ці інновації неприпустимим злочином. У 1922 р. він скликав з'їзд рабинів у Чопі, щоб рішуче засудити вищезгадані активності та створити організацію справжніх захисників традиції. У своїх палких промовах р. Хаїм Елазар наголошував, що дозвіл у релігійних закладах світських студій перетворює ортодоксальні ешиви на реформістські рабинські семінарії, що абсолютно неприпустимо. На землю прабатьків обраного народу можна їхати лише задля того, щоб молитися та вивчати Тору. Інші заняття є злочинною поступкою сіонізму. Особливо обурювала мукачівського ребе та обставина, що в школах, створених прибічниками Агудат Ізраель, дітей привчають до пісень про поля та виноградники Святої землі. У цьому він вбачав насадження в чистих дитячих душах зародків злочинного сіонізму [44, с. 74–76].

Отже, згідно з поглядами мукачівського цадика, навіть найчисленніша зі сучасних йому організацій консерваторів вважалася розсадником безбожної модернізації. Відповідно, він, поза всяким сумнівом, заслуговує на честь називатися одним з головних фундаторів сучасної юдейської ультраортодоксії як у релігійній, так і в політичній царині. Проте, незважаючи на такий стан справ, є вагомими підстави вважати його також проповідником радикальної революційної доктрини. Саме таким за своїм змістом було вчення р. Хаїма Елазара про віками очікуване єврейським народом месіанське визволення. Варто зазначити, що своєрідне

ставлення майбутнього мукачівського ребе до вказаного питання сформувався в нього ще в молодості. Про це красномовно свідчить збірка проповідей, виголошених у 1893 р., під час жалоби за його померлим дідом. Там він, серед іншого, зауважує таку річ. „Вчили наші мудреці: "До того як зайшло сонце Мойсея, вже засяяло сонце Ісуса (Навина)"... Скажеш ти в серці своєму, що попередній цадик мав померти, бо прийшов час іншому цадику народитися... Але це велика помилка. Це відбувається суто внаслідок наших гріхів. Бо не був здійснений повний тікун (виправлення світу) і чертог не розбудований як слід<sup>1</sup>. [Якщо б це відбулося] тоді в землі нашій добрячій все було б інакше, бо вона зветься землею оленя. Ця [назва] пояснюється в Талмуді так: у часи, коли живуть на ній [євреї], вона розширюється<sup>2</sup>. І все це відбувається за допомогою дива. У цьому сенс сказаного: „Ніколи не казав один одному, ночуючи в Єрусалимі: у цьому місці мені затісно (Avot 5:5), бо не мало над нею влади стискання (цімцум)... Не буде [в майбутньому] більше жодного стискання (цімцуму) і не буде потреби одного цадика виштовхувати [з нашого життя] задля іншого, коли настав час прийти іншому. Але всі будуть жити і співіснувати разом. І буде поглинена смерть. І буде обшир місця для кожного... Отже, внаслідок гріхів наших додається новий цадик [замість померлого]... Такий стан справ залежить лише від покути. Оскільки ми не каємося від усього серця і продовжуємо багато грішити, ми затримуємо через це майбутній тікун. Унаслідок цього змушений цадик полишати [нас], щоб на його місце прийшов інший. Через це ми повинні дуже засмучуватися, бо заподіюють смерть його гріхи наші” [51, с. 248–249]. Як нескладно побачити, у наведеному повчанні спростовується

---

<sup>1</sup> Згідно із вченням школи видатного кабаліста р. Ісаака Лурії на початку створення світу відбулася всесвітня катастрофа, внаслідок якої було зламано посудини, що виникли для збереження божественного світла. Задля виправлення наслідків цього лиха праведники мають відновити зруйновану архітектуру вищого задуму шляхом застосування спеціальної духовної практики. Посудини називаються також чертогами.

<sup>2</sup> Згідно з тлумаченням Талмуда шкіра оленя, коли її зняти, не може потім охопити всієї плоті тієї тварини. Так само і земля Ізраїлю: коли євреї живуть у ній, вона розширюється, а коли полишають її, вона звужується (Gitin 57a).



природний стан речей, згідно з яким будь-яка людина, навіть дуже праведна, має помирати в похилому віці. Ба більше, мукачівський ребе в цьому разі зазіхає на традиційну доктрину передачі Тори від покоління до покоління, яка стверджує, що один великий учитель іде з життя для того, щоб поступитися місцем іншому. Проте, згідно з поглядами р. Хаїма Елазара, цадики мали б жити вічно. Цього не відбувається суто через гріхи його послідовників. Останні мали б виправити свої провини і покаятися як слід, але вони цього не роблять. Отже, громада правовірних може згуртуватися і радикально змінити наявний стан речей будь-якої миті. Варто лише усвідомити як слід свою відповідальність і палко зажадати оновлення дійсності. Водночас важливо зазначити, що йдеться саме про зусилля спільноти, а не її видатних очільників.

Месіанський контекст наведеної проповіді підкреслюється відступом про надприродні якості Святої Землі. Вона розширюється, коли там мешкає богообраний народ. Відповідно, є місце усім цадикам одночасно, й один не має померти задля звільнення місця іншому. Таким чином скасовується наявна історична умовність буття. Тема повернення в омріяний рідний край доповнює релігійно-повчальний аспект проповіді політичним, бо йдеться про перехід зі спотвореного, сповненого вад суспільного ладу до ідеального. Водночас у згаданому уривку наявний містичний зміст. Згідно зі вченням багатьох впливових кабалістів Господь стискає сам себе (цімцум) задля того, щоб міг існувати створений Всесвіт, бо він на початку свого існування не є досконалим. Але надалі завдяки зусиллям праведних світ перетворюється на помешкання для Творця і в ньому вже не потрібне жодне стискання [18; 7, с. 1384–1396, 1429–1439; 46, с. 60; 47, с. 252; 24, с. 35]. Таке майстерне поєднання символіки, що відсилає одночасно і до загальних проблем людства, і до таємних аспектів буття божества, переконливо доводить нерозривність між собою справ духовної практики та благоустрою громадського життя обраного народу.

Тема колективної відповідальності спільноти вірян за своє визволення та життя власних лідерів набуває найбільшої гостроти в такому вислові: „Дорівнює смерть цадиків спаленню дому

Господа Нашого" (Rosh ha-Shana 18b). Тобто це два явища одного стибу. Бо смерть цадикив, попри те що вона є вимушеною, внаслідок появи цадики, який має прийти в майбутньому, відбувається через наші гріхи, коли ми перебуваємо у вигнанні. Вигнані ми із землі нашої. І це як спалення дому Господа Нашого. Іntenція полягає в тому, що ці два явища пов'язані одне з одним згідно з наведеним повчанням. Бо, якщо б відбулося виправлення (тікун), не мали б цадики полишати нас задля появи інших. Тому треба сказати: кожне покоління, у дні якого не був відбудований храм, слід вважати [винним у тому, що] храм був зруйнований у його дні" [51, с. 249]. Згідно з панівними в єврейських релігійних громадах поглядами, за останні два тисячоліття руйнація Єрусалимського храму є найбільшою трагедією як у житті обраного народу, так і людства загалом. Будь-яке масове винищення євреїв, що трапилось у подальшій історії, включно з Голокостом часів Другої світової війни, вважається лихом значно меншого масштабу. Тому наведене вище звинувачення щодо поколінь, у добу яких храм не було відбудовано, є найстрашнішим докором в арсеналі кожного проповідника. Завдяки такому сильному риторичному прийому мукачівський ребе чітко пояснює своїм послідовникам їхній обов'язок. Вони мають полишити будь-які виправдання своєї бездіяльності установленим з небес порядком у світі і віддати всі свої сили боротьбі за визволення просто тут і зараз. Слід зауважити, що у творах талмудичної доби трапляється чимало висловів, у яких стверджується можливість месіанського визволення будь-якої миті за умови покаяння єврейського народу. Вони також іноді містять у собі дуже сильні мотиваційні аргументи. Наш автор у наведеному вище уривку саме посилається на один із прикладів такого стибу. Але зазвичай мудреці Талмуда урівноважують таку риторичку висловами про надмірну складність об'єднати правовірних задля досягнення вказаної мети. Творці засадничих текстів юдаїзму намагалися таким чином запобігти неконтрольованій радикальній діяльності, що може легко призвести до ересі. Перевага віддавалася спокійному очікуванню визначеного часу [66, с. 620–621]. Показовою в цьому сенсі є суперечка двох провідних мудреців ранньої

талмудичної доби – р. Елазара та р. Єгошуа. Перший, відомий своїми суворими поглядами, наполягає на тому, що спасіння відбудеться лише тоді, коли євреї покаються. Згідно з позицією другого, термін появи месії заздалегідь визначений. Суперечка завершується компромісним твердженням, що, якщо євреї не покаються у визначений час, Господь пошле на них кари і таким способом змусить народ виконати свій обов'язок. З контексту суперечки випливає, що загальне каяття розглядається як більш песимістичний сценарій, порівняно з концепцією заздалегідь визначеного терміну. Натомість, як ми бачимо, для р. Хаїма Елазара зусилля громади, спрямовані на термінове виправлення своїх вад, є першочерговим загальнообов'язковим шляхом до вказаної мети. Звинувачення своїх сучасників у руйнації храму він у жодному разі не пом'якшує. Навпаки, мукачівський ребе його підсилює інвективою про відповідальність громад за смерть своїх цадикив. Для доброчесного хасида жакливішого виклику, зрозуміло, бути не може. Тому не буде перебільшенням сказати, що ребе Хаїм Елазар закликав одночасно до революційних змін у духовній практиці і в суспільному устрої, бо поява визволителя, окрім усього іншого, приводить також і до оновлення суспільного ладу.

Як додатковий засіб стимулювання людей боротися за прискорення появи визволителя мукачівський ребе використовував власні повчання про природу сил зла. У рабинських творах Сатана іноді описується як слуга Творця, завдання якого спокушати людей задля виявлення міри їхньої відданості Володарю Всесвіту, а іноді – як очільник духів темряви, позбавлених доброго начала. У таких випадках він інтерпретується як цілком шкідлива сутність, абсолютно зайва в бутті вірян. Аналізуючи такі суперечності, р. Хаїм Елазар доходить висновку, що кожна зі згаданих думок відповідає дійсності в певну історичну добу. До руйнації храму князь темряви був певною мірою корисним і, відповідно, пов'язаним зі силами світла. Але коли його спокуси привели народ Божий до гріхів, що спричинили руйнацію головного святилища, Сатана перетворився на суцільне зло [54, с. 96а–99а]. Таке розв'язання вказаної богословської проблеми суперечить одній із провідних концепцій фундаторів хасидизму.

Згідно з нею божественне світло наявне у всіх явищах Всесвіту, включаючи сили темряви. Зусиллями вірян воно поступово виводиться з царини зла. Коли цей процес завершиться, настане царство Господнє на землі. Саме цією об'єктивною обставиною пояснюється тривалість вигнання. Але, згідно з поглядами мукачівського ребе, майже дві тисячі років тому природа темних сил докорінно змінилася. Протягом тривалої доби громада вірян протистоїть чистому злу. Боротьба між ними може закінчитися будь-якої миті, треба лише мати чітку мету і спрямувати усі свої зусилля в належний бік.

У своїй наполегливій проповіді залучення широких мас вірян до боротьби за прискорення доби визволення р. Хаїм Елазар використовував, окрім усього іншого, кабалістичне вчення про перевтілення душ. Хоча, поза всяким сумнівом, він робив це, виходячи з власних релігійних переконань, треба все ж таки зауважити, що такий спосіб дії зазвичай дає змогу досягти помітного політичного успіху. Езотерична аргументація має відчутний вплив навіть на сучасну світську єврейську спільноту. Про юдейське релігійне зайво й казати. „Покоління йде, і покоління приходить, а Земля стоїть вічно. Сходить сонце, і заходить сонце, і йде до місця, де воно сходить" (Екл. 1:4–5) Справді, дивна річ, що ці два приклади [які наводяться як однакові] несхожі один на одного. Бо покоління йде, а те покоління, що приходить, – то вже інше покоління. Не таке сонце – бо воно само повертається... Отже, "Покоління йде, і покоління приходить" означає, що те саме покоління приходить знову шляхом перевтілення (гілгуль), щоб виправити гріхи свої, які були раніше. Тому "Земля стоїть вічно". Йдеться про землі вигнання, яким немає кінця та краю. "І не прийде син Давидів, поки не закінчатся всі душі у сховищі" (Yavamot 62a). Як відомо, повчав Арі Заль, що не приходять нові душі до того, як не будуть виправлені старі. І це затримує визволення" [51, с. 261].

Вчення про перевтілення душ усього покоління неодноразово трапляється в кабалістів попередніх століть. Характерним прикладом цього є вислів, наведений у творі школи послідовників видатного вчителя таємної Тори р. Ісаака Лурії Ашкеназі: „Це

покоління є перевтіленням душ покоління пустелі<sup>3</sup> і жалюгідного наброду<sup>4</sup> (єрев рав) [що входив тоді до складу єврейської спільноти] також. І Мойсей усередині кожного покоління”<sup>5</sup>. Праці згаданого гуртка містиків справляли великий вплив у хасидському середовищі. У книзі р. Авраама Азулая (1570–1643), також добре відомого послідовникам Бешта, наводиться той самий вислів з невеликою, але в деяких контекстах значною зміною. Замість „це покоління” там написано „наше покоління” [8, с. 240]. Проте в таких і подібних їм висловах ідеться про те, що в душах того чи іншого покоління наявні первинні єврейські душі доби дарування Тори – як ниці, так і найвищої якості, як у пророка Мойсея. Але р. Хаїм Елазар, як ми бачимо, розглядає тему радикально по-іншому. Він проголошує, що покоління, яке не покалося у своїх гріхах, перевтілюється знову. Таким чином воно гальмує подальший прихід у світ ще не народжених душ, і, як результат, відтермінується визволення. З погляду формальної логіки, це повчання суперечить концепції, згідно з якою будь-яке покоління може привести у світ визволителя, якщо покається, бо, допоки не втіляться всі задалегідь створені душі, месія все одно не прийде. Але в хасидському середовищі повчання зазвичай сприймалися не з погляду їхнього співвідношення з певними глобальними ідеями, а контекстуально. У цьому разі йдеться про те, що покоління, яке не покається, радикально затримує омріяне перетворення життя. Такий стан справ має конче залякати вірян та спонукати їх до належних дій. Додаткового остраху на них наганяє опис реальності, згідно з яким сучасний стан справ та події попередніх часів, імовірно, насправді є історією одного покоління, яке повертається знову та знову. Так воно й буде кружляти в зачарованому колі, допоки рішуче не зробить те, що треба для зміни такого становища. Після емоційної напруги перед лицем такої загрози хасиди як велике полегшення сприймають надалі вислови іншого штибу, де йдеться про можливість повного визволення в будь-яку

---

<sup>3</sup> Покоління, яке було виведене пророком Мойсеєм з єгипетського рабства.

<sup>4</sup> Згідно з рабинськими переказами, разом з євреями з Єгипту вийшов натовп людей сумнівного походження, сповнених лихих нахилів.

<sup>5</sup> Sefer likutey Tora. Parashat Shmot.

мись. З другого боку, ніхто не може знати, як попередні покоління спокутували свої гріхи. Можливо, теперішнє і є останнім. Всі заплановані душі вже втілились. Але саме вади цього покоління змусять його повертатися знову і знову. Внаслідок цього близьке визволення перетвориться на невизначено далеке. Слід зауважити, що будь-які тлумачення вищенаведеного мають збігатися в одній важливій справі – майбутня радикальна зміна життя є результатом зусиль цілого покоління, тобто широких мас. Вона не може бути здійснена лише внаслідок діяльності якогось видатного лідера або обмежених кіл просвітленої еліти.

Описане вище ставлення до справи визволення є чи не головним чинником, що визначає ставлення р. Хаїма Елазара до модернізації суспільства. У вступі ми вже зазначали його надмірну ворожість до будь-яких форм осучаснення, що виділялася навіть на тлі найяскравіших прибічників ортодоксальної традиції. Виходячи з наведених матеріалів, слід зауважити, що така позиція не була наслідком суто консервативного світогляду. Мукачівський ребе прагнув швидких революційних змін, а не оспівував гармонійне життя відповідно до сакрального закону, як це робили і роблять дотепер його численні побратими з рабинських кіл. Саме переконання щодо методів, якими має бути прискорено появу месії, змушували його триматися шляху ортодоксального радикалізму. Показовим у цьому сенсі є таке повчання: „Той, хто вірить, що насправді існує Його [Господа] божественний нагляд (гашгаха пратіт) та дарований Ним потік благ (шефа) і що сила Його, Благословенного, перебуває в кожній речі та явищі і тому, коли він [людина] полишає їх [речі та явища], все не перетворюється на небуття і ніщо, у того взагалі не виникає питань щодо воскресіння мертвих. Бо лише в роки, коли він мертвий, полишає його сила Благословенного і тіло залишається без душі. І це лише тимчасово. І з волі Його повернеться сила життя, яку Він узяв із тіла, і знову він буде жити... Не так воно для злочинців, навіть тих, що вірять у створення неба та землі. У чому причина цього? Бо така людина не вірить у нагляд за кожним. Тому для нього, оскільки світ вже створено і людина перебуває в матерії, вона так чи інакше є злиденною та спотвореною і приречена померти” [51,

с. 273]. Загалом наведений вислів має вигляд звичайного взірця полеміки хасидів проти просвітителів (маскілім). Таке угруповання з'являється в єврейському середовищі Східної Європи у другій половині XVIII ст., тобто в той самий час, коли народився хасидизм. Прибічники руху маскілів намагалися поєднувати відданість юдаїзму з поширенням сучасних наукових знань. Вони прагнули змінити традиційний спосіб життя вірян відповідно до рекомендацій модерної освіти та вибудованого на ній здорового глузду.

Уже на початку XIX ст. між обома рухами спалахнула ворожнеча. З погляду просвітителів саме хасидизм вважався прихистком найжахливіших забобонів і марновірства. А хасиди вбачали в маскілах осередок мерзотної ересі. Водночас з обох боків постійно траплялися нечисленні, але досить яскраві винятки взаємосимпатії. Однією з найбільшочісих контрверсійних тем у полеміці двох угруповань було ставлення до божественного нагляду за подіями у світі та окремими особами. Згідно з поглядами просвітителів, Бог установив у створеному Ним світі певні закони, які, за винятком окремих екстраординарних випадків, залишаються незмінними. Ортодоксальна спільнота, навпаки, вірила в постійний нагляд Творця за усім, що відбувається у світі, та Його безпосереднє втручання в кожен подію. Особливо це стосується долі кожного окремого вірянина. У хасидів учення про безпосередній контакт людини з Господом кожної миті його життя є одним з найрозвинутіших у єврейському ортодоксальному світі. Виходячи з такого стану речей, цілковито зрозуміло, чому мукачівський ребе називає великими грішниками тих, хто вірить у створення світу, але водночас відкидає божественний нагляд. Проте в наведеному нами уривку варто звернути увагу на ту обставину, що злочинне невір'я пов'язується не з глобальними теологічними питаннями буття Вседержителя, а з вірою у воскресіння мертвих. Останнє є одним зі складників месіанської ери. Логіка повчання р. Хаїма Елазара така: хто не визнає того, що Творець кожної миті підтримує життя в людині і, відповідно, може його тимчасово забрати та повернути коли забажає, той не може прийняти вчення про воскресіння. Тому така людина не може бути

широ переконаною в приході визволителя так, як він описаний у провідних текстах рабинської письменності. З цієї причини вона не зможе приєднатися до боротьби громади вірян за термінове визволення. Бо вона не має з благочестивими єдиного прагнення, а відсутність спільності думок радикально знижує силу людського впливу на божество. Отже, у загальному контексті вчення мукачівського ребе про месію стає зрозуміло, чому модернізація заважає загальній справі визволення, тобто революції.

Взагалі, за логікою концепції визволення, створеної р. Хаїмом Елазаром у молоді роки, єдиною перешкодою на шляху майбутніх революційних змін є умонастрій юдейської спільноти. Жодні зовнішні чинники не мають для цієї справи принципового значення. У зв'язку з цим варто згадати, що в біблійних пророцтвах і їхніх тлумаченнях у рабинській письменності існує два типи описів обставин прийдешнього перетворення світу. Один малює суцільно мирну картину прийняття людством божественної влади і відмови від будь-яких війн. Інший, навпаки, зображує жахливу картину всіляких лих, катастроф та збройних конфліктів [1, с. 157–159, 212–213]. Саме погляди першого штибу більшою мірою відповідають вченню про появу месії у відповідь на щире каєття вірян, яке може відбутися будь-коли. Саме такі настрої висловлені в повчанні мукачівського ребе про майстерність вояків, актуальну для минулого і сучасного стану справ. „Кожен має вивчати майстерність ведення війни проти ворогів. Для настанови нашої варто сказати також і те, що, якби відбувся гідний тікун, вже не були б потрібні мечі та списи... У час гідного тікуну збулося б те, що сказано в пророцтві Ісаї: "Не підніме більше народ на народ меча, і не будуть вони більше вчитися воювати (Іс. 2:4)" [51, с. 257–258].

Надалі під впливом зовнішніх обставин мукачівський ребе суттєво змінив зміст своїх повчань щодо прийдешнього визволення. Головною причиною цього стала Перша світова війна. Слід розуміти, що на той час ця війна вважалася найжахливішою в історії людства. Ніхто й гадки не мав про значно трагічніший збройний конфлікт у недалекому майбутньому. Тому цілком природним було тлумачення вказаних подій у релігійних колах як



початок здійснення пророцтв про кінець світу. У юдейських колах уже в середні віки набуло поширення вчення, що появи месії передуватиме війна Гога та Магога. Згідно з пророцтвами Єзекіїля, викладеними у 38-му та 39-му розділах його книги, князь Гог із землі Магог очолить силу-силенну народів і прийде заволодіти Святою землею. Але з Божою допомогою він зазнає нищівної поразки. Завдяки цьому вславиться Ім'я Господнє у власному народі й у світі. Після цього з'явиться Спаситель, син Давидів. У життєписі р. Хаїма Елазара так розповідається про його сприйняття початку великого воєнного конфлікту: „Очі вчителя нашого узріли спасіння Ізраїлю і що це війна Гога і Магога, яка має відбутися перед приходом визволителя. Як пророк, який наставляє народ за словом Господа, він [ребе] постав і попереджав і співав, як журавель, що прийшов час визволення. Тому маємо ми покаятися каяттям повним, перед тим як прийде великий та страшний день Господа” [25, с. 67]. Звернення до згаданої теми змушувало від проповідника перейти до тієї царини рабинських переказів, де йдеться про те, що, по-перше, час визволення визначений заздалегідь, а по-друге, йому мають передувати великі лиха та страждання. Саме на такі позиції переходить і наш цадик. Але його осмислення релігійного контексту поточної військово-політичної ситуації у світі радикально відрізнялося від позиції більшості представників рабинських кіл тих часів. Типовими для вчених Тори тих часів були звернення до Бога з проханням припинити страждання людей і до вірян – із закликом залишатися відданими традиційному способу життя. Натомість мукачівський ребе закликає до радикальних дій, які, з погляду правовірного юдея, можна з усією відповідальністю назвати революційними. Він проголошує, що в умовах жакливої війни добропорядні віряни мають молитися суто за прискорення появи месії. У жодному разі не можна благати про мир та припинення страждань. „Треба молитися за визволення, яке відбудеться через війни, що подібно до породіллі, яка народжує після мук. І не дослухатися до думки тих, хто каже, що треба молитися за припинення війни, незважаючи на те, що це відсуває та відтерміновує прихід месії” [51, с. 15]. Вірянам треба чітко усвідомити, наскільки

спасіння народу важливіше за власний матеріальний добробут і тілесні потреби, та довести своє розуміння відповідальними діями [52, с. 32]. Задля досягнення великої мети людина має свідомо бути готова пожертвувати власним життям. Юдаїзм не дозволяє людині чинити самогубство і тим більше благодіяти про це Творця. Але існує опція офірування душі задля висловлення Імені Вседержителя. Саме до такого осмислення своїх дій закликає людей р. Хаїм Елазар. „Має кожна людина сказати в серці своєму: \"Володарю світу, ось я офірую свою душу задля висвячення Твого Імені\". І просити про милість відбудови храму та повернення вигнанців” [52, с. 21]. Тяжким гріхом вважає мукачівський цадик заяви на кшталт: ми бажаємо приходу визволителя, лише якщо можемо стерпітипологові муки передмесіанської ери, а якщо не маємо сил виносити все це, то краще не треба [52, с. 54]. Такими висловами рясніють повчання р. Хаїма Елазара, виголошені та записані ним під час війни.

У цьому зв'язку варто нагадати, що юдаїзм – релігія дуже чутлива до людських страждань, а також сповнена застережень щодо закликів масового нехтування дорогоцінними дарами Господа – життям та добробутом. До того ж у хасидській спільноті такі настрої є навіть сильнішими, ніж в інших ортодоксальних громадах. Бо однією з головних функцій інституту цадиків вважався саме високий рівень турботи про життя та добробут вірян. Такий стан справ змушував р. Хаїма Елазара розлого обґрунтувати свою виняткову позицію. Задля досягнення цієї мети він вдається до кількох груп аргументів. Одну з них, відповідно до її змісту, слід визначати як історіософську. Послугуючись доводами такого стибу, мукачівський ребе вирішує політичне за своєю суттю питання, як підняти народ на визвольну боротьбу, шляхом порівняння сучасної ситуації з подіями минулого та виявлення таким чином сенсу розвитку юдейської спільноти. „Слід розрізнити визволення майбутнє і визволення минуле з Єгипту. Бо тоді був Ізраїль голотою<sup>6</sup>... І те визволення не досягнуло своєї

---

<sup>6</sup>Згідно з рабинськими коментарями євреї в єгипетському рабстві ще не мали Тори та заповідей, тому вони в духовному плані були ніби голими.

кінцевої мети. Бо було зруйновано храм і були вони [євреї] вигнані. Було що було, і не відповідало те благо чоловічому ступеню<sup>7</sup>. Але майбутнє визволення в будь-якому разі буде через заслуги Ізраїлю... буде це визволення чоловічого ступеня й існуватиме вічність” [52, с. 13–14]. Далі наш автор підкреслює, що, на відміну від минулого визволення з Єгипту, коли Господь сам вивів з рабства своїх вірних, майбутній вихід на волю має прийти через великі страждання і муки передмесіанської доби [52, с. 14]. Згідно з поглядами р. Хаїма Елазара, під час першого звільнення обраного народу євреї не мали святого вчення Тори та не виконували заповідей. Відповідно, з погляду наявності богоугодного облачення, яке дає можливості впливати на вищі сфери, вони були голі. Тому Творець зробив їм милість та визволив свою громаду власноруч. Але такий стан справ не можна вважати ідеальним, бо, врешті-решт, євреї втратили свою свободу, а святий храм було зруйновано. Тепер, коли пройдено великий шлях розвитку, народ має необхідні засоби для звільнення власними силами. Прийдешня перемога потребуватиме великих зусиль та страждань, але внаслідок цього вона буде остаточною. Глибинний сенс вказаної події посилюється містичною аргументацією. Згідно із вченням кабали, всі події у світі грішному відбуваються внаслідок впливу або жіночого, або чоловічого начала божественної плероми. Жіноче начало є здатністю сприймати, а чоловіче – давати. Відповідно, останнє є способом дії більш високого рівня. Поява месії має бути актом чоловічого рівня, тобто заслугою, а не даром небес. Саме тому це звільнення не буде відібрано жодними ворогами.

Розробляючи тему необхідності страждань вірян у цей вирішальний час, мукачівський цадик пояснює, що такий стан справ, окрім усього іншого, є наслідком прикрої історичної помилки в минулому, яку тепер треба виправити. Йдеться про руйнацію Єрусалимського храму. Чому саме таке тяжке покарання

---

<sup>7</sup> Згідно із вченням кабали рівні буття розподіляються на чоловічі (ті, що віддають) та жіночі (ті, що приймають). Чоловічий рівень є вищим. Водночас будь-яка сутність поперемінно перебуває то в чоловічому, то в жіночому стані, залежно від характеру своєї діяльності.

не спокутало гріхи народу та не привело до визволення? Бо Господь бажав, щоб євреї щиро оплакували цю величезну втрату і таким способом очистили свої серця. Але віряни не зробили цього належним чином. Відповідно, виникла необхідність у теперішні часи піддавати їх суворим випробуванням. Якщо люди зрозуміють справедливість такого вироку та будуть молитися не за власний порятунок, а за повернення храму всіма силами своєї душі, омріяна нова доба Царства Божого на землі дуже скоро стане реальністю [52, с. 18].

Ще один вагомий аргумент історико-політичного змісту на користь необхідності перехідного періоду тяжких випробувань полягає у ставленні до подій прийдешнього визволення народів світу. Встановлення царства месії є не лише урочистістю обдарування всіма можливими благами громади правовірних, а й актом визнання Господа єдиним Повелителем Землі усім людством. Тому рішення Володаря Всесвіту мають визнаватися законними та справедливими в очах тих, хто не вивчав Тору і тому не знає усього обширу теологічних пояснень рішень небесного суду. Отже, народи мають бачити на власні очі, що євреї тяжкими стражданнями та вірною службою заслужили свою винагороду. „І стане відомо всім мешканцям світу, що через великі занепокоєння та страждання згадає Він навічно заповіт Його і змилюється над ними... Прихід месії, цадика нашого, відбудеться лише через страждання та війни. Несхоже на визволення з Єгипту останнє визволення. Тільки внаслідок страждань розквітне спасіння” [52, с. 14].

Друга група аргументів, що пояснює необхідність під час воєнного лихоліття молитися суто за майбутнє визволення, має бути названа літургійною. У міркуваннях цього штибу наш автор звертається до традиційних хасидських повчань про сенс звернення людини до Бога та витлумачує їх у контексті поточної ситуації. Наприклад, він повчає: „Святий, нехай буде Він благословенний, проливає для нас потік блага та благословення, який вважається в Його очах дрібницею, з великою любов'ю Його до нас та бажанням Господа дарувати нам блага ще і ще. Але ми нездатні прийняти більшість тих благ. Для людини велике благо, якого він не в змозі витримати, обертається на зло... Внаслідок

цього ми спричиняємо зло Батьку нашому на небесах, бо Він палко бажає надіслати нам рясноту благ... Тому коріння нашого служіння полягає у зміцненні сили одержання, щоб зміг Святий, нехай буде Він благословенний, пролити на нас потік благ великих” [52, с. 37]. Такого роду вислови характерні для засновників хасидизму. Згідно з їхніми проповідями, Господь жадає наділити Його вірних нескінченими благами більше, ніж останні бажають сприймати ці блага. Це подібно ситуації, коли корова прагне віддати своє молоко теляті сильніше, ніж воно намагається його висмокати. Такий стан справ спричиняється надмірною відданістю людей ілюзорному матеріальному буттю. Шляхом духовної практики, ядром якої є літургія, людина має приєднатися до духовного начала і перетворитися на посудину, здатну приймати небесні блага в необмеженій кількості [11, с. 52]. Хоча р. Хаїм Елазар у наведеному прикладі просто переказує повчання згаданого штибу, контекст попереднього та подальшого матеріалів надає цим словам додаткового сенсу. А саме: під час жахливих випробувань воєнної доби людині належить подолати свою обмеженість, щоб приєднатися до першоджерела всього сущого. У такий спосіб вона стане причетна до необмежених божественних благ, до яких, серед іншого, належить обіцяне пророками визволення. Під час такої важливої духовної практики ганебно згадувати про особисті матеріальні потреби. У цьому зв’язку р. Хаїм Елазар звертається до ще однієї важливої концепції руху послідовників Бешта. Згідно з нею вірянам треба молитися не за власні потреби, а за визволення Шехіни – жіночого начала божества, яке виступає посередником між плеромою та творінням. Відповідно до рабинського вчення, ця божественна сутність терпить вигнання разом з єврейським народом. У містичних творах пояснюється, що коріння її страждань полягає у примусовому розлученні зі своїм нареченим, тобто чоловічою сутністю божества [64, с. 228–231, 262–264]. Тому для засновників хасидизму була характерна така настанова: „Нехай не молиться людина про потреби свої, але хай завжди підносить молитви про Шехіну, щоб вона була позбавлена мук вигнання. У Зогарі називають тих, хто молиться про себе, а не про Шехіну, собаками,

нахабами, які кажуть "гав-гав"<sup>8</sup> [11, с. 25]. Проте ані ця вказівка, ані багато інших, подібних до неї, не закликали вірян відмовитися від турбот про свої матеріальні потреби. У цьому разі вони лише пропонували особливу стратегію розв'язання проблем земного життя за допомогою спеціальної інтенції (кавани) під час звернення до Всевишнього [6, с. 37–38]. „Коли треба прохати будь-яку річ у Творця Благословенного, слід помислити про те, що душа є ніби органом Шехіни, подібно краплі з моря. Тому прохай ти про Шехіну, про ті речі, яких бракує їй. І нехай буде у тебе впевненість, що воістину ти дієш знизу задля Шехіни. Лише якщо ти будеш приліплений до Шехіни як слід, вилетиться шефа також і на тебе. Наприклад, коли людина весела, вона плескає в долоні, навіть якщо не має наміру так робити. Тому що радість поширюється і на цей орган” [11, с. 51]<sup>9</sup>. Р. Хаїм Елазар, так само як його видатні попередники, закликає молитися суто за потреби Шехіни. Але водночас особливу увагу він приділяє не задоволенню таким способом своїх особистих бажань, а можливості визволити жіноче начало божества з неволі, у якій воно перебуває, і внаслідок цього прискорити прихід омріяного майбутнього [52, с. 34]. Якщо євреї страждають разом зі Шехіною і сприяють її поєднанню з коханим, то вони будуть визволені без надмірних мук передмесіанської доби, а їхнє вигнання не затягнеться. В іншому разі все відбудеться навпаки [52, с. 51]. Таким чином тема досягнення рівня необмеженого сприйняття божественних благ у чергове майстерно використовується для пояснення важливості поточного завдання: звертатися до Бога суто з проханням завершити еру вигнання, нехтуючи при цьому будь-якими власними потребами.

Міркування на кшталт наведених вище природним способом приводять мукачівського цадика до третьої групи аргументів на користь самозречення перед лицем епохальних завдань. Ідеться про повчання, згідно з якими сам Господь страждає від вигнання

---

<sup>8</sup> Арамейською мовою наказовий спосіб дієслова „дай” звучить „гав”.

<sup>9</sup> Щодо вчення хасидів про прохання в молитві благ у Всевишнього див.: [23, с. 100–103; 39; 48, с. 78–86; 68, с. 126–129; 43, с. 61–65].

обраного народу як цілісна особа, а не лише як її певний складник, себто жіноче начало. Такий підхід досконало розроблений в одному з найвпливовіших у хасидському середовищі середньовічних містичних творів Зогарі [38]. Надалі він іноді трапляється в юдейських теологічних працях. Але розробку вищевказаної теми р. Хаїмом Елазаром варто визнати однією з найяскравіших та наймайстерніше виконаних. Він досить вдало поєднує матеріали класичного мідрашу зі зверненнями до проблем сьогодення. Зокрема, звертаючись до теми посилення антисемітизму та утисків європейського єврейства у зв'язку з війною й усіма супутніми бідами, р. Хаїм Елазар зазначає: „Коли народи наводять на нас брехливі наклепи та засуджують нас до різноманітних страт і великих та гірких мук у великій жорстокості, то ми перебуваємо лише в матеріальних стражданнях, а Святий, нехай буде Він благословенний, Який усе це бачить, перебуває в дуже великих духовних стражданнях, які набагато перевершують наші страждання... Хто може знати велику силу страждань Його?!” [52, с. 38]. Наведені доводи здаються дуже логічними. Духовне вище за матеріальне. Тому, оскільки Творець є духовністю в її первинній, найдосконалішій формі, Його страждання перевершують людські. Але в тій самій праці р. Хаїм Елазар пише, що саме наявність безперервних бід є чіткою ознакою передня визволення [52, с. 24]. Виходить, це ознака революційної ситуації, яка об'єктивно визначена згори. При цьому від неї страждають і Господь, і Його улюблений народ. До того ж страждає також сам цар-месія. Згідно з писаннями мукачівського ребе, Вседержитель має пояснювати визволителю, який тяжко переживає відтермінування його місії, що Він сам від цього потерпає ще більше. „Від того часу, як злочинець Навуходоносор зруйнував Мій дім, і спалив Моє святилище, і вигнав моїх синів у середовище народів світу, клянуся, не підіймався я на трон Свій” [52, с. 43]. Отже, вигнання євреїв є радикальним порушенням вселенської гармонії. У цей час навіть Цар царів не може сидіти на своєму престолі. Повернути належний лад усьому сущому можуть лише належні зусилля євреїв. Завдяки їм відбудеться революція на землі і відновиться законний лад на небесах. Перед лицем такої визначної місії будь-

які згадки про власні потреби видаються беззастережно злочинними. Всі свої зусилля треба присвятити добрій справі.

Проте, вимагаючи від людей самозречення, р. Хаїм Елазар все ж таки певною мірою залишався вірним хасидській традиції, яка зобов'язує цадика турбуватися про своїх вірних за допомогою див та добрих порад. Він був певний, що коли євреї роблять те, чого від них хоче Господь, то навіть у часи, коли відбувається всесвітній воєнний конфлікт, вони не постраждають. Тому ребе повчав: „Якщо [євреї] приймають ярмо Тори, то руки Есава<sup>10</sup> не панують над ними, навіть коли навколо у світі війна” [52, с. 16]. Згідно з традиційними рабинськими повчаннями, усі утиски, яких євреї зазнають від народів світу, спричинені порушеннями у справі святого служіння. До того ж, як впливає з наведених раніше матеріалів, у повчаннях Хаїма Елазара прийняття ярма Тори для теперішнього покоління означає активну участь у визвольній боротьбі засобами, прописаними у сакральних текстах. Отже, відданість гідній справі водночас дає змогу здійснити революційні перетворення у світі і захистити простих людей від усілякого лиха. Такі погляди є поширеним явищем у міфології народних рухів. Проте мукачівський ребе та його послідовники щиро вірили в такі речі. Про це красномовно свідчить їхня поведінка в час великої небезпеки. Коли до Мукачева наближалися війська Російської імперії, які встигли прославитися численними єврейськими погромами, р. Хаїм Елазар запевнив своїх хасидів, що ворог сюди не прийде і тікати не треба. Люди сумлінно виконували вказівки свого лідера [25, с. 55]. З погляду нашого цадика, біда не могла зачепити громаду, яка на практиці виконує його вказівки. Так воно і сталося, що зайвий раз переконало вірян у тому, що вони йдуть правильним шляхом.

Пропагуючи доктрину визволення у призначений час, тобто певної революційної ситуації, р. Хаїм Елазар водночас не зраджував своєї попередньої концепції про можливість зміни світу в будь-який термін. Про це красномовно свідчить такий уривок,

---

<sup>10</sup> Згідно з рабинськими тлумаченнями, руки Есава, брата прабатька євреїв Якова, символізують пригнічення юдейської громади народами світу.



наведений у книжці, загалом присвяченій настановам, як діяти під час лихоліття визначеної згори передмесіанської доби: „Є в мідраші притча про царя, який ішов дорогою і відчував велику спрагу. І запитав він, чи вода близько чи далеко. Сказав той, що його любить: вода близько. Сказав той, що його ненавидить: вода далеко. Як спрагла людина дуже хоче води, так само жадає душа її наблизити визволення, що уподібнюється воді, як сказано: "Того дня вийде потік живої води з Єрусалима" (Зах. 14:8). І це [сене сказаного в мідраші]. Коли запитав, чи далеко вода, тобто визволення, на яке натякає вода, той, що ненавидить його, сказав: далеко. Тобто є час, встановлений для днів месії, і він напевне далеко. А той, хто любить його, сказав: близько. Бо, незважаючи на те, що час установлений, у будь-якому разі, якщо заслужить народ Ізраїлю, буде прискорений час визволення. Як казали мудреці: "Якщо заслужать, Я прискорю [час визволення], якщо не заслужать, [все відбудеться] у встановлений термін" (Sangedrin 98a). Оскільки все залежить від покути і добрих справ" [52, с. 56–57]. У цьому разі ребе демонструє цілковиту відданість своїм поглядам довоєнного періоду, які на перший погляд здаються абсолютно несумісними з поточними. Але знову треба згадати хасидську концепцію багаточаровості буття. З одного боку, ми перебуваємо в реальності встановленого часу визволення, сповненого бід, які віряни мають мужньо пережити, розуміючи, що все це потрібно для справи визволення. Але водночас нікуди не поділася інша реальність, у якій ми можемо досягнути омріяної мети кожної миті. Тоді все відбудеться без зайвих страждань, тому що відведений на них час буде скасовано. Віра в миттєвий перехід до кращого світу, безперечно, полегшує психологічну напругу готовності до тяжких випробувань, що, своєю чергою, збільшує мотивацію не полишати вказаного шляху боротьби за будь-яких умов.

Для р. Хаїма Елазара, як для будь-якого іншого хасидського автора, поряд з питаннями обов'язків громади завжди поставало питання про місію цадика у відповідній царині життя. Це, зрозуміло, не в останню чергу стосувалося теми ролі досконалого лідера у справі визволення. Ключ до її розуміння мукачівський ребе бачить у словах кабаліста першої половини XVIII ст. р. Хаїма бен

Атара: „Визволення в руках у цадика, який наближений до Господа, як сказано: "У наближених до мене висвячуюсь" (Лев. 10:3). "Викупить продане брата його" (Лев 25:25). Господь, хай буде благословен Він, називає кожного з цадиків братом” [52, с. 19]. У наведеному уривку йдеться про видатних праведників, обраних подвижників, які причетні до святого братства на чолі зі самим Господом. Але в контексті хасидських писань слово „цадик” переважно означає посередника між громадою та Творцем, лідера руху благочестивих, обтяженого великою владою на землі та на небесах. Отже, відповідальність такої людини за оновлення порушеного у світі ладу є дуже високою. Водночас цікаво зазначити, що зазвичай у повчаннях послідовників Бешта цадиків називають синами Царя Небесного. Але в нашому випадку вони проголошуються братами. Такий стан справ робить їх нібито більш рівними за статусом Владиці Вседержителю у справах керування Всесвітом узагалі та визволення зокрема. У цьому зв’язку треба також пригадати особливий погляд р. Хаїма Елазара на сутність матеріального складника цадиків. Згідно з його повчаннями, тіло досконалого очільника є подобою Єрусалимського храму. Тому, як було вже сказано раніше, він стверджує, що смерть цадика вважається гріхом покоління, рівним за своєю значущістю руйнації храму. Розвиваючи зазначену тему, мукачівський ребе пише: „Відповідно до слів р. Менахема Азарії мі-Пано <sup>11</sup>, які були згадані раніше, нам лише здається, що Єрусалимський храм було

---

<sup>11</sup> У цьому зв’язку цікаво пригадати один переказ із життя р. Хаїма Елазара. У молоді роки з ребе трапився такий випадок. До нього зайшов жебрак і почав вимагати велику милостиню. Коли він дав її незваному гостю, той напрозорич, що ребе зустріне визволителя, тобто месію, у тому одязі, у якому він зараз одягнений. Це повідомлення мукачівський цадик витлумачив у тому сенсі, що він зустріне омріяні нові часи у своєму теперішньому тілі, себто в цьому житті. Див.: [25, с. 39]. У світлі концепції про подібність тіла праведника Єрусалимському храму, згаданій нами вище, ребе мав підстави сподіватися, що в будь-якому разі він зустріне визволителя у власному тілі, бо останнє ніколи не помирає. Проте бесіда з посланцем небес у юності переконала ребе в його належності до останнього покоління, у часи якого з’явиться месія. Ця віра радикально вплинула на вчення р. Хаїма Елазара. Вона є яскравим взірцем того, як різні шари сакрального буття співіснують окремо в хасидській свідомості, але не заважають один одному.

спалено. Але насправді його каміння піднялося на небеса, і не мають над ним влади вороги. Тією самою за своєю суттю є справа смерті цадиків. Бо воістину їхні тіла врятовані від будь-яких страждань. Вони просто йдуть від нас до світу потойбічного” [51, с. 268]. Отже, існування цадика подібне до існування храму. Але руйнація дому Божого в Єрусалимі стала початком ери, головним сенсом історії якої є боротьба за прихід месії та відбудова святини. Відповідно, сенс існування кожного цадика визначається служінням задля досягнення вказаної мети, бо він сам є певною мірою втіленням святилища. Виконання цієї місії лежить на ньому як за життя, так і після смерті. Тож, коли р. Хаїм Елазар оплакував смерть свого батька, він звернувся до нього з такими словами: „Завжди в цьому світі ти заступався за спільноту Ізраїлю, офірував свою душу в молитві та очікуванні остаточного визволення. Тому на тому світі заверши те, на що були спрямовані служіння твоє та очікування твоє. Пробуди милосердя на весь Ізраїль, щоб він удостоївся приходу месії незабаром у наші дні” [25, с. 44].

Отже, метафізична сутність цадика з огляду на згадані вище причини істотно пов'язана зі справою визволення. Проте далеко не кожна людина, наближена до Творця через свої визначні якості, розуміє, у чому полягає головне завдання її місії. Чимало цадиків у часи великих випробувань не припиняють дбати про здоров'я та добробут людей. Зважаючи на такий стан справ, мукачівський ребе чітко визначає, чим відрізняється звичайний лідер хасидського руху від досконалого очільника, який належить до обраного кола вождів поколінь народу Божого. „Кожний цадик покоління в часи вигнання нашого, коли бачить, що прийшов час страждання, здійснює усі заходи з покладанням душі своєї, щоб той час став часом спасіння Іуди та Ізраїлю, спасінням вічним” [52, с. 21]. У наведеному вислові міститься натяк на кабалістичну традицію, згідно з якою в кожному поколінні є досконалий цадик, що є перевтіленням душі пророка Мойсея та може за сприятливих умов стати месією [20, с. 90]. На заваді актуалізації потенційної здатності обраного праведника стати визволителем стоїть не лише невір'я простолюду, а й хибний спосіб дії видатних подвижників. Пояснюючи цю тему, р. Хаїм Елазар вдається до специфічного

тлумачення подій біблійного наративу про історію народження єврейського свята Пурим. Згідно зі Святим Письмом, жорстокий головний міністр перського царства Аман замислив винищити юдеїв. Старійшина обраного народу Мордехай, дізнавшись про велику небезпеку, постив та палко молився за спасіння праведних. Його двоюрідна сестра Есфір, яка приховувала своє єврейське походження, була дружиною царя. Саме завдяки її зусиллям весь народ було врятовано, а його ворогів покарано. Звертаючись до цих подій, р. Хаїм Елазар пише: „Мордехай, цадик покоління, коли йому стали відомі думки ворога євреїв Амана знищити всіх євреїв, Боже збав, обміркувавши, розсудив він, що прийшов час страждань належний та богоугодний, через який здобуде Ізраїль вічний порятунок. Тому треба триматися його і не треба лікувати його<sup>12</sup>. Тому він убрався у веретище та почав постити і єднати зусилля з іншими цадиками покоління, щоб побачив Господь з небес, і змилювався над народом своїм, домом Ізраїлю, і наблизив кінець днів. Тоді прийшли служниці та євнухи до Есфірі і повідомили їй про справи Мордехая, про його веретище та пости, вона надіслала йому одяг, щоб убрати сутність того страждання у просте спасіння, таке, як у кожному поколінні, щоб зійшов дух малого заспокоєння. На це вказує Писання, коли каже: "Надіслати одяг убрати Мордехая" (Есф. 4:4). Але цадик Мордехай не вживав заходів, щоб було мале заспокоєння та спасіння. Він доклав усіх зусиль та вживав усіх заходів лише задля того повного визволення. Щоб відкрилася світу повна слава царства небесного і світ сповнився розуміння Господа. Бо все прагнення цадиків полягає в тому, щоб виправити своє покоління, щоб возвеличилася слава Його, нехай буде благословенне Його Ім'я" [52, с. 21]. Зміст наведеного уривка з погляду традиції є викличним. Цариця Есфір, що віками шанується як рятівниця власного народу, подається в повчанні як майже негативний персонаж. Хоча вона захистила євреїв від винищення, саме її дії завадили використати час великого випробування для здобуття остаточного визволення назавжди. Отже, два головні герої свята Пурим витлумачуються в

---

<sup>12</sup> Тобто не треба вживати заходів, щоб життя повернулося до нормального стану.

нашому випадку як прообрази різних типів цадиків. Ті з них, хто обирає хибний шлях турботи про позбавлення людей від страждань, піддаються суворій критиці. Правильний вибір може бути лише один – боротьба за остаточне визволення. Тож у наведеному вище уривку радикальність висновку щодо належного способу дій посилюється відвертим конфліктом із традицією. Таким чином мукачівський ребе позбавляє своїх прибічників будь-якого шляху до відступу. Посилання на святий переказ не допоможе виправдатися. Хто не з нами, той проти нас. Лише остаточна зміна дійсності гідна людських зусиль. Як неважко помітити, подібний спосіб мислення характерний для всіляких радикальних революціонерів сучасної доби.

Проте, незважаючи на всі піднесення особливої ролі цадика-вождя, р. Хаїм Елазар чітко стояв на позиціях, що омріяне перетворення світу є абсолютно неможливим без належної підтримки лідера спільнотою послідовників. Ці погляди він не лише теоретично обґрунтовував, а й випробував на практиці. Згідно з життєписом мукачівського ребе, з початку 1917 р. він серйозно взявся за справу руйнації наявної системи влади у провідних державах світу задля наближення часу визволення правовірних. „Він звернувся з обґрунтованою вимогою до Царя світу, нехай буде благословенне Його Ім'я, щоб пробудилася сила грізна і ворогів та ненависників Господа і Його Тори було скинуто. Щоб була викоренена і викинута із Землі злочинна влада, якою є Російське Царство” [25, с. 69]. Невдовзі відбулася Лютнева революція. Отже, для значної кількості сучасних ортодоксальних юдеїв доля російського царату вирішувалася не в столиці імперії – Петербурзі, а в українському містечку Мукачеві. У наступному році р. Хаїм Елазар продовжив боротьбу зі злочинною владою в Європі. „І діяв [ребе] в ті часи через свою молитву, і почалася цього року революція в усіх країнах, і покидали з престолів їхніх королів та князів земних” [25, с. 70]. До того ж автор історії життя нашого цадика підкреслює, що кожного разу громада підтримувала ці звернення до Всевишнього одноставним вигуком „амінь” і саме це визначало успіх. Тому не все відбулося так, як цього хотів мукачівський цадик. Він, окрім усього іншого, прагнув зруйнувати

британську монархію за те, що остання окупувала землю Ізраїлю та завдала великої шкоди святим місцям. Але згодом він відмовився від цього наміру, бо відчув, що народ не готовий від усього серця підтримати його прохання вигуком „амінь” [25, с. 70].

Попри велику кількість революцій та громадянських збройних конфліктів, що розпочалися в Європі наприкінці та невдовзі після закінчення Першої світової війни, очікуваної загибелі старого світу не відбулося. У цьому однаково помилилися як світські, так і релігійні радикальні революціонери. Що стосується мукачівського цадика, то він та його послідовники анітрішечки не розчарувалися у своїх переконаннях і не припинили боротьби. Відтермінування омріяного визволення вони традиційно пояснювали недостатнім рівнем покаяння та прагнення до появи визволителя у вірян. Водночас підкреслювалося, що встановлений згори термін появи месії вже був у минулому. „Тільки після війни відкрилося істинне пророцтво нашого ребе, який передбачив, що ми вже пережили термін термінів і час часів добрих, і не були ми порятовані” [25, с. 68]. Відповідно до такої позиції нова ера може розпочатися будь-коли, варто лише спільноті правовірних подолати останні перешкоди на цьому шляху, що ховаються у власних душах. Отже, фактично відбулося об’єднання ранньої концепції р. Хаїма Елазара, згідно з якою звільнення може відбутися будь-якої миті, із вченням часів війни про зміну світу у визначений термін. Такий зміст проповідей історично та політично себе виправдав. Авторитет ребе лише зростає, так само як і кількість його послідовників. В останній період життя (1929–1937 рр.) активність мукачівського цадика в боротьбі за досягнення жаданого перетворення світу була надзвичайно високою. Він виголошував палкі проповіді, у яких регулярно послуговувався твердженням РаМБаМа<sup>13</sup>, що визволення цілковито залежить від покаяння. Вкладав усі сили своєї душі в молитви про прихід месії. Вимагав від громади належно підтримувати його духовну практику, тобто боротьбу за зміни, під час літургії [20, с. 97–101].

---

<sup>13</sup> РаМБаМ – аббревіатура імені видатного рабина XII ст. ребе Моше бен Маймона.

Окрім вищезгаданих заходів, р. Хаїм Елазар також всерйоз взявся за розв'язання питання про те, кому бути майбутнім лідером – визволителем єврейського народу. Задля здійснення цієї мети він у 1930 р. відвідав видатного кабаліста р. Шломо Елазара Альфандарі, якого називали „святий старець” і який мешкав у Єрусалимі. Ця людина була впливовою серед євреїв Близького Сходу. До переїзду в колишню столицю стародавньої єврейської держави він був рабином у Константинополі та Дамаску, займався духовними практиками в головному осередку знавців таємної Тори місті Цфаті [20, с. 91]. Під час зустрічі мукачівський ребе звернувся до р. Альфандарі зі словами: „Коли ти прийдеш, пане?” Саме так, згідно з переказом, засновник хасидизму р. Ісраель Баал Шем Тов розпочав розмову з месією на небесах [60, с. 168]. Опис подальшої бесіди дає змогу припускати, що святий старець був готовий прийняти на себе визвольну місію. Але невдовзі після історичної зустрічі він помер, внаслідок чого мукачівський цадик впав у тяжку депресію [20, с. 91]. Проте це не зламало р. Хаїма Елазара. Він продовжив свою боротьбу, залишаючись переконаним у близькості часу визволення. Особливі сподівання покладав на 1937 р. У цей рік мукачівський ребе очікував прихід визволителя на свята Судного дня, або Кущів. Пізніше він припустив, що оновлення світу має відбутися в 1940 або 1941 році. Але внаслідок хвороби цадику не судилося дожити до вказаного ним терміну.

В останні роки життя ребе багато уваги приділяв поясненню подій у світі та визначенню того, як має діяти гідна людина. Він жахався безбожної влади більшовиків. Злочини нацистів у Німеччині доводили його до розпачу. Р. Хаїму Елазару було зрозуміло, що над самим існуванням єврейського народу в Європі нависає велика небезпека. Проте він суворо засуджував тих, хто емігрує до США, країни безбожної, де вірянам не встояти перед спокусами. Ще більшим злом вважав від'їзд до Святої землі у час, коли там посилюється вплив сіонізму [20, с. 98–99]. Згідно з поглядами ребе, які ґрунтувалися на кабалістичному вченні, святість притягує сили темряви, бо останні є паразитами, нездатними існувати самостійно. Тому напередодні визволення Сатана

оселився на Святій землі, і дати йому відсіч зможуть лише досконалі душі. З цієї причини пересічним вірянам до приходу месії на землі прабатьків можна бути лише задля молитви та виконання приписів святого закону [49, с. 151]. До того ж, у 1936–39 рр. у британській Палестині відбувалися арабські заворушення, що супроводжувалися єврейськими погромами. Ребе вбачав у цьому покарання за гріхи і вважав неприпустимим вирушати в небезпечний край на бійню [25, с. 105–106]. Бачачи біди, які насуваються з усіх боків, р. Хаїм Елазар залишався переконаним у єдиному можливому розв'язанні проблеми – переможній боротьбі за визволення шляхом належної духовної практики. У повчаннях останніх років він, між іншим, писав: „Сказав р. Хія Раба р. Шімону бен Халафті: "Визволення Ізраїлю буде відбуватися так: спочатку потроху, потроху і далі все більше та більше" (Р. Т. Brahot 1:1). Це все про визволення в добу Другого храму, що відбувалася завдяки Мордехаю, який став другою особою в царстві. І після цього було дано право і свободу будувати Другий храм. І після цього далі тривало визволення потроху, потроху. Не так буде під час третього повернення [єврейського народу у Святу землю] з приходом визволителя праведного невдовзі в наші дні. Тоді раптово прийде світоч твій” [50, с. 152–153]. „Визволення з Єгипту відбувалося не завдяки нашим діянням, бо були голизоною [позбавленою заповідей]. Не таким є останнє визволення, хай відбудеться воно скоро в наші дні. Як казав р. Мойсей бен Нахман: "Ізраїль визволяється тільки шляхом покути. Коли покаються, відразу визволяється”” [50, с. 149]. Отже, остаточна перемога можлива будь-якої миті. Треба лише не припиняти боротьби і не впадати у відчай.

Наведені вище факти красномовно свідчать про те, що вчення та суспільна активність р. Хаїма Елазара були присвячені визвольній боротьбі, яка мала на меті здійснення революційних змін у житті єврейського народу і людства загалом. Проте залишається питання, чи можливо визнати зазначену діяльність революційною в сучасному сенсі цього слова, чи лише умовно кваліфікувати її такою, зважаючи на своєрідність релігійного світогляду. Задля розв'язання цього питання варто звернутися до дослідження



відомого теоретика революційних процесів Дж. Голдстоуна, який зазначає, що сучасна наука має відкинути старе визначення революції як стрімкого, докорінного перетворення державних та класових структур суспільства, яке було сформульовано на підставі подій XIX – початку XX ст. Революції в Ірані і Нікарагуа (1979 р.) та на Філіппінах (1986 р.) не були за своїм характером класовими. Там мультикласові коаліції долали диктатуру. Так само можна характеризувати й події в країнах соціалістичного табору [2, с. 59–60]. Ті самі аргументи, між іншим, доречні в дискусії навколо подій в Україні у 2004 та 2013–2014 рр. Виходячи з такого стану справ, Дж. Голдстоун визначає такі основні риси революції: а) спроби змінити політичний режим, що спираються на альтернативну уяву (або уяви) про справедливий лад; б) помітний ступінь неформальної або формальної мобілізації мас; в) спроби форсувати зміни шляхом таких неінституційних кроків, як масові демонстрації, пікети, страйки або насильницькі дії [2, с. 61]. Перші два з трьох перелічених чинників у вченні та практичній діяльності мукачівського ребе беззастережно наявні. По-перше, йдеться про повалення узурпаторської влади у світі та перехід людства в досконале Царство Боже. По-друге, відбувалася широка мобілізація мас як власних численних хасидів, так і інших релігійних громад шляхом створення об'єднаного руху правовірних. Дещо проблематичною, на перший погляд, є наявність у нашому випадку останнього чинника. Але існують серйозні аргументи на користь такої наявності. Зокрема, Дж. Голдстоун підкреслює важливість зусиль, спрямованих на прискорення змін. Саме це ми бачимо в програмі та спробах її реалізації в р. Хаїма Елазара. Вони цілковито присвячені справі наближення визволення, що має відбутися якомога скоріше. Тут варто нагадати, що, згідно з поширеним у рабинській письменності вченням, євреї не мають права прискорювати появу месії. Їхній обов'язок – сумлінно чекати встановленого часу і бути лояльними до влади земних правителів [4, с. 165–183]. Р. Хаїм Елазар порушує ці настанови. Він відверто виступає за форсування подій. Щоправда, головними засобами прискорення є проповіді, групові молитви та колективне

каяття, а не мітинги і страйки. Проте і з цим аргументом не так все просто. Згідно з єврейською містикою світ сповнений божественних сил, які визначають усі події, що відбуваються в ньому. Певні духовні практики впливають на ці сили, завдяки чому відбуваються істотні зміни у наявному стані справ [15, с. 47–72]. Це, звичайно, стосується і політичних подій. Відповідно, мукачівський ребе та його послідовники щиро вважали, що їхня вищезгадана активність здатна привести до швидкої зміни влади, так само як інші громадські активісти вірять у силу мітингів та страйків. Чи можливо не визнавати певну спільність між людьми, які ведуть боротьбу за ті самі цілі, але вживають різні засоби досягнення мети? У будь-якому разі це питання дискусійне. Такий стан справ дає змогу, принаймні гіпотетично, стверджувати, що ми маємо справу з явищами того самого штибу. Для підтвердження таких висновків треба врахувати ще одну річ. Чимало авторитетних містиків вважали, що істотний вплив на вищі сили з метою поліпшення поточного стану справ у світі спроможні справляти лише нечисленні досконалі подвижники. Але р. Хаїм Елазар, як ми бачили, вважав необхідною активну участь у подібних заходах усієї громади. Згідно з його поглядами саме завдяки її підтримці він спромігся повалити європейські монархії. Отже, з врахуванням специфіки, притаманної світогляду ортодоксальних юдейських громад, слід визнати, що діяльність мукачівського ребе мала всі ознаки сучасної боротьби за здійснення революції. З другого боку, цей лідер беззастережно осмислював дійсність у рамках традиційної релігійної парадигми месіанського визволення. Вир війн та революцій він розглядав крізь призму стародавніх пророцтв. Епохальне визволення обраного народу мукачівський ребе тлумачив у хасидському контексті розподілу обов'язків між цадиком та громадою. Цей синтез мислення нового штибу та відданості глибокій давнині, типовий для багатьох східних суспільств, став одним з найцікавіших складників історії нового часу. Особливо це стосується подій останніх ста років. Тому подальше його дослідження, як фактографічне, так і концептуальне, є надзвичайно важливим.

### ***Концепції і громадсько-політична діяльність р. Авраама Кука***

Рабі Авраам Кук (1865–1935) належить до кола найбільш яскравих та цікавих постатей ортодоксального юдаїзму нового часу. Його батьки дотримувалися ворожих одна одній традицій: батько належав до литваків, головних супротивників спільноти послідовників Бешта, а мати – до хасидів-хабадників. Проте їхній син обрав свій власний шлях. Він фактично став одним з головних ідеологів руху релігійного сіонізму. Варто зазначити, що як прибічники традиційного східноєвропейського рабинізму, так і хасиди до сьогодні нещадно критикують цей рух та відмежовуються від нього. Але серйозні розбіжності та конфлікти з відомими лідерами релігійного єврейства свого часу не завадили кар'єрі р. Авраама. З 1921 по 1935 р. він обіймав посаду головного рабина ашкеназійської громади землі Ізраїлю. У цій людині яскраво поєдналися відданість традиції та прагнення до модернізації. Вона стала незаперечним духовним авторитетом для численних вірян та атеїстів. З огляду на це тим більш цікавою є розробка гіпотези про суттєвий вплив на його вчення концепцій, розроблених хасидами, які були та залишаються чи не головними ідейними ворогами р. Авраама. Таке дослідження допоможе з'ясувати роль послідовників Бешта у формуванні сучасної єврейської суспільної думки.

Задля прояснення цього питання необхідно розглянути роль поєднання традиції і сучасності у працях нашого автора.

Р. Авраам Кук належав до тих релігійних діячів, що сприймали новий час не як руйнацію традиції та наругу над усім святим, а як омріяний період оновлення, запланований Господом з давніх-давен. Таке ставлення до дійсності ґрунтувалося на загальному уявленні цього видатного духовного лідера про прогрес як рушійну силу поступу історії людства загалом та обраного народу зокрема. Розмірковуючи в цьому контексті про долю єврейської спільноти, р. Кук зауважував: „Очищення світу внаслідок проходження поколінь і зростання ступеня реалізації божественної присутності в Ізраїлі в кожному столітті, разом з поступовим покращенням соціальних відносин та поширенням наук, великою

мірою очищує людський дух. І хоча наразі він ще не є абсолютно чистим, значна частина його мислення та внутрішнього прагнення сконцентрована на божественному блазі. Та його частина, яка вже очищена, неминуче відкриває шлях до лібералізму та анархії” [29, с. 545]. Отже, на думку поважного рабі, лібералізм та анархія тлумачаться не як негативне явище, а навпаки, як ознака збільшення присутності божественного духу в людському суспільстві [44, с. 103]. Варто зазначити, що в цьому разі погляди р. Кука не відповідають концепції, яку підтримувала більшість авторитетів традиційного юдаїзму. Згідно з нею, духовний рівень людства протягом століть поступово погіршується. Він був високим під час синайського одкровення, але відтоді з кожним наступним поколінням людська доброчесність дедалі зменшується [44, с. 102–103]. Тобто відбувається процес деградації. Проте, з другого боку, у рабинській письменності трапляються й повчання, що все ж таки допускають наявність прогресу у світі. Наприклад, у Талмуді наводиться висловлювання, згідно з яким світ існує шість тисяч років: дві тисячі років хаосу, дві тисячі років Тори та дві тисячі років правління месії (Sangedrin 97 a). У цьому разі, безперечно, кожний наступний період кращий за попередній. Але наш рабі суттєво осучаснює цю релігійну доктрину. Цікаво зазначити, що у своєму визнанні всеосяжного поступового розвитку світу він доходить навіть до прийняття теорії еволюції. Остання тлумачиться як здійснення божественного плану вдосконалення [44, с. 104]. Така широта поглядів дає змогу Аврааму Куку доброзичливо ставитися до сучасних політичних рухів. У соціалізмі, націоналізмі та навіть антиклерикалізмі він бачить ознаки оновлення світу, викликані слабкістю старого ладу. Виникнення вказаних напрямів громадської активності є природним явищем, зумовленим об’єктивними змінами в людському суспільстві [44, с. 109]. Авраам Кук навіть висловлював припущення, що в поточних умовах припустима відмова від деяких релігійних законів. Отже, без будь-якого перебільшення, р. Кука, попри його відданість ортодоксальній релігії, слід визнати відвертим прибічником радикальних революційних перетворень. В

останніх він бачить позитивний початок, покликаний побудувати омріяний новий світ біблійних пророцтв.

У часи, коли наш рабі почав викладати своє вчення, вся єврейська спільнота була збентежена рухом за відродження національної держави на Святій Землі. Сіоністи планували здійснити революцію значно радикальнішу, ніж будь-який інший лівий рух першої половини ХХ століття. Ішлося не лише про побудову справедливого суспільства внаслідок практичної реалізації тих чи інших ідей, а й про переселення мільйонів людей в іншу країну та їхній перехід в усіх царинах життя на мову, яку в ті часи використовували суто в богослов'ї та наукових працях, орієнтованих на традиційні еліти. Лідери нового революційного руху закликали людей змінити свій спосіб життя шляхом опанування нових фахів та використання святої мови в побуті, боротися за соціальну справедливість, відкинути старі забобони, сподіватися на власну працю і вміння воювати, а не на силу духовної практики, пропонованої релігійним ученням. Діяльність сіоністів була активною не лише на землі Ізраїлю, де, власне, планувалося створити державу, а й в усіх країнах діаспори, передусім у Європі. Скрізь активісти закликали всіх євреїв пройти певну програму навчань та емігрувати на історичну батьківщину. Такий стан справ, зрозуміло, не викликав захоплення у прибічників традиційного способу життя. Особливо активними його супротивниками були саме очільники релігійних громад [55; 44, с. 40–78; 45, с. 67–93 ]. Отже, Аврааму Куку, як авторитетному рабину, доводилося досить фундаментально пояснювати, чому він не вбачає в новому русі загрозу святиням та як можна виправдати нехтування більшістю сіоністів законами та звичаями, освяченими віками. Рабі розв'язував ці проблеми досить цікавим способом. Згідно з його вченням своєрідність сучасного історичного періоду може бути належно зрозуміла лише завдяки застосуванню діалектики. „Ми є дивовижним, разючим поколінням, яке практично не має жодної паралелі в усій нашій попередній історії. Воно є поєднанням протилежностей, сумішшю світу та темряви, одночасно деградує і підносячись, абсолютно винне та абсолютно невинне... Ба більше, "Нахабство зростає. Син не знає сорому

перед своїм батьком, молодий принижує старого" (Mishna. Sota 9:7.); але водночас доброта, чесність, справедливість та милосердя підіймаються і дух знання та ідеалізму підноситься" [31]. У цьому разі р. Кук відсилає нас до відомого твердження, що наводиться в трактаті Сангедрин: „Син Давидів прийде лише до покоління, яке або цілковито невинне, або цілковито винне” (Sanhedrin 98a). Його сенс полягає в тому, що визволення відбудеться або в разі, якщо всі євреї облишать свої грішні справи і здобудуть досконале благочестя, або в разі, коли внаслідок поступової деградації поколінь єврейська спільнота втратить усі свої чесноти і тоді вона буде врятована лише завдяки Божому милосердю. Проте наш автор тлумачить відомий талмудичний вислів діалектично. Він стверджує, що покоління, яке побачить месію, буде одночасно цілковито грішним і цілковито праведним. Обидві ці протилежні риси будуть співіснувати в ньому в постійній боротьбі між собою і водночас досить яскраво виявляти себе. До того ж певні явища, які духовно багата людина, віддана законам Тори, сприймає як суто негативні, можуть якийсь час домінувати, але вони є необхідними. Діяння прибічників революційних змін руйнує старий лад і таким способом очищає шлях для оновлення. Завдяки цьому невдовзі релігійні чесноти знову розквітнуть і досягнуть небаченої раніше величі. „Задля того, щоб новий виноградник був насаджений у домі Ізраїлю в такий спосіб, щоб стало можливо відродити сутність Ізраїлю у справжньому світлі пророцтва, визнані цінності мають бути стерті зухвалістю ходи месії. Зі старої шкаралупи вийде нове світло. Велич його сяйва буде стояти як небеса” [28, с. 152].

Отже, прагнення прибічників революції зруйнувати старий лад не лякало рабі. Він убачав у цьому складову таємного божественного задуму, який, врешті-решт, має привести обраний народ до нової щасливої ери. Майбутнє стане не лише добою матеріального розквіту і життя в безпеці від ворогів, а й розквітом релігійних цінностей. Будтя людей буде цілковито присвяченим служінню Всевишньому. „Цеглини можуть тягати також і ті, хто немає богоугодних намірів. Вони можуть навіть здійснювати нагляд за будівництвом. Проте, коли прийде час, прихований

задум відкриється. Існують люди, які не мають гадки про велику роль, яку їм належить відігравати в плані божественного провидіння. Вони є покликаними, але не знають, хто їх кличе... Але це жахливе втаємничення завершиться великим відкриттям остаточного задуму” [26, с. 201]. Отже, парадоксальним чином зречення цінностей релігійного закону приведе до їхнього небаченого раніше ствердження. Такі міркування рабі Кука дещо подібні до вчення Гегеля, згідно з яким всесвітній дух діє таємно і люди, що зовсім не збираються виконувати його мету, насправді служать йому.

Ця діалектична концепція дає змогу зрозуміти ставлення р. Кука до ходу історії. У певні періоди добром є суворе дотримання релігійних приписів і боротьба з будь-якими ухиляннями від них. Але в інші часи, навпаки, потрібно співпрацювати з людьми, які спростовують цінності божественного одкровення. Метою такої кооперації є остаточна перемога справжніх цінностей над хибними. В інший спосіб її досягнути неможливо. Саме протилежність породжує потрібну протилежність. Врешті-решт, завдяки божественному втручання процес зупиниться саме тоді, коли належні явища візьмуть гору. Таке осмислення історичного процесу скеровувало Авраама Кука вести громадсько-політичну діяльність, що йшла врозріз із позицією більшості ортодоксальних рабинів його часу. У зв’язку з цим варто відзначити, що р. Авраам, попри свій лібералізм щодо революційних рухів, залишався сумлінним захисником традиційних цінностей. Він ставився з розумінням і закликав підтримувати сіоністів, незважаючи на їхні антирелігійні гасла. Але водночас наш рабі наказував своїм безпосереднім приборчникам боронити святині від будь-якої наруги. Як громадський діяч, він підтримував рух за оновлення суспільства, принаймні на сучасному йому етапі історії. Проте зовсім інакше він повадився як рабин. Коли до нього зверталися з проханням виправдати певні порушення сакрального закону або принаймні морально підтримати тих, хто це робить задля створення і розбудови єврейських поселень на Святій Землі, він рішуче відмовлявся робити це. Отже, ця стійкість у питаннях дотримання традиції не захищала Авраама Кука від нападів з боку

ортодоксії. Яскравим прикладом такого стану справ став його конфлікт із лідером гурських хасидів Авраамом Мордехасем Алтером. Цей рабі був одним із лідерів партії Агудат Ізраїл. Це політичне угруповання хоча й не підтримувало сіоністський рух, утім воно позитивно ставилося до ідеї поселення євреїв на Святій землі та створення там успішних аграрних і промислових підприємств. Отже, їхня позиція щодо прибічників Теодора Герцеля була більш гнучкою, ніж та, яку займав цадик Хаїм Елазар Шапіро та його послідовники. Але це не особливо посприяло взаєморозумінню. У 1921 році гурський рабі відвідав Святу землю, де зустрівся з Авраамом Куком. Вони мали тривалу бесіду. Жодного взаєморозуміння досягнуто не було. Польський цадик суворо засудив позицію опонента. За словами р. Алтера, „його любов до Сіону така надмірна, що він вважає чисте нечистим і ставиться до цього прихильно... Саме це є джерелом дивних речей, які він каже у своїх писаннях. Я мав з ним тривалу суперечку, і слід визнати, що його наміри є бажаними, але не його дії” [44, с. 110]. Рабі Алтер не сприйняв діалектику р. Кука. У свідомості голови гурських хасидів існував чіткий розподіл на праведних і грішних. Ідея, що порушники приписів Тори можуть посприяти торжеству благочестя, не вкладалася в картину його світогляду. Така концепція викликала непорозуміння і стала причиною особистого протистояння. Водночас варто зазначити, що в цьому разі вчення р. Кука є досить близьким до того, яке проповідували фундатори хасидизму. Згідно з поглядами останніх, у нашому світі численні іскри божественного світла поневолені силами темряви, тому завдання праведних полягає в тому, щоб їх визволити. Але задля досягнення цієї мети подвижники мають спуститися до царства сил зла. Внаслідок цього деякі вчинки, які на перший погляд здаються грішними, насправду є засобом перемоги добра. Саме завдяки їм світ поступово звільняється і наближається до свого Творця [13, с. 54–57; 37; 65, с. 204–227; 56, с. 105, 106, 119]. Отже, концепція р. Кука певною мірою ближча до позиції Бешта та його послідовників, ніж та, яку обстоював шанований польський цадик. Своєю чергою, рабі Авраам Мордехай Алтер визнавався великим грішником з погляду очільника мукачівських хасидів р. Хаїма



Елазара Шапіри [44, с. 42–43]. Для останнього не лише згадана діалектика, а й проста гнучкість щодо вимог нового часу була не чим іншим, як суцільною зрадою святинь. Отже, виклики нового часу суттєво вплинули на світогляд та громадсько-політичну активність хасидів. Вони вочевидь еволюціонували в бік воєнного традиціоналізму. А революційні ідеї доби виникнення їхнього руху підхопили ті, хто формально до нього не належав.

Дослідники відзначають вплив на вчення р. Кука ідей Ніцше, Гегеля та інших відомих європейських мислителів [58, с. 70, 71; 16, с. 77–79]. Проте значною мірою ті самі концепції нашого автора можуть бути пояснені саме впливом проповідей хасидів. Згодом ми повернемося до цього питання. Тепер хотілося б відзначити специфіку ставлення р. Авраама до сучасних йому політичних інститутів та процесів. Своє ставлення до цієї проблеми рабі обґрунтовує, спираючись на специфіку історичного досвіду єврейського народу. Тривалий час нащадки Якова перебували в діаспорі і не мали жодної можливості займатися реальною політичною діяльністю. Тепер, коли настав час відновлення державності з усіма її інституціями, треба з'ясувати питання, чому доля правовірних так різко відрізнялася від тієї, яку довелося пережити решті народу світу. Наш автор дає на нього таку відповідь: „Ми залишили політичну арену [і пішли у вигнання] під тиском, але також із певною внутрішньою згодою, до теперішнього щасливого часу, коли політика може здійснюватися без злочинів або варварства. Відтермінування було необхідним. Нам стала огидною жахлива несправедливість влади, поки тривала ера зла. Тепер настав час, коли світ буде очищено і ми зможемо приготувати себе [до нашої політики]. Негоже Якову бути втягнутим до уряду, допоки останній сприяє кровопролиттю, допоки ця діяльність потребує майстерності злочину” [28, с. 1, 14]. Отже, тривале перебування євреїв у вигнанні було необхідним для того, щоб вони навчилися ненавидіти злочинну владу. Таким способом вони готувалися до побудови справедливого суспільства нового типу. Розмірковуючи над цією проблемою, р. Кук переймався не структурою побудови влади і не грою певних угруповань, а можливістю реалізувати діяльність політичних інститутів, керу-

ючись нормами високої моралі. Коли р. Кук працював над створенням власного руху „Прапор Єрусалиму”, він писав своєму сину: „Щодо мене, то мою головною турботою є духовний зміст, який коріниться у святості. Мені ясно, що неважливо, у який спосіб розвивається процес на урядовому рівні. Якщо дух сильний, це приведе до бажаних цілей. Маніфестація свободи в земному світі разом із сяянням святості дадуть нам можливість наповнити світлом всі дії уряду” [27, с. 256, 257]. Визначаючи благочестя та мораль як головні засоби здійснення політичного порядку денного єврейського народу, Авраам Кук постійно наполягав, що задля успіху у справі побудови нової держави представники народу Божого мають наполегливо працювати над власним самовдосконаленням. Певні ознаки досягнень на цьому шляху він вбачав у тих стосунках, які склалися між людьми в нових поселеннях на Святій Землі. „Порівняймо моральний рівень [поселенців] з тим, який панує серед широких мас інших людей, що живуть на їхній власній землі... Серйозні злочини, звичайні для цих мас, як-от грабежі, злодійства, вбивства і тому подібне, відсутні [в поселенців]. У їхньому середовищі шанується єдність родини, двері можуть залишатися відчиненими на ніч без побоювань... Біль вигнання пришвидшив досягнення лікування, і святість Ізраїлю була поновлена. Нині ми маємо право пишатися нашою можливістю стверджувати це, оскільки єврейська спільнота в цих краях стала краще захищеною, її соціальне життя та інституції стали краще розвинутими, її велич і краса, культура і якість лідерства прославлять велич Господа і людини” [32, с. 105]. Отже, досягнення в зазначених царинах людей, які не вірять у Бога, на думку р. Кука, все ж прославляють Творця. Окрім того, у наведеному уривку чітко висловлюється думка, що успіхи піонерів-поселенців на Святій землі є початком визволення, бо внаслідок цього припиняється упосліджений стан вигнання і світу являється обличчя єврейської спільноти нової якості. Тут важливо також зазначити, що майбутнє спасіння обраного народу, про яке твердять релігійні тексти, наш рабі пов’язує з успіхами в царині соціальної організації, розвитку культури тощо, завдяки чому він вводить тлумачення біблійних пророцтв у сучасний контекст.

Саме такий напрям думки спонукає р. Авраама до висновку, що важливим складником богоугодних діянь є досягнення соціальної справедливості. „Нам не слід нарікати на відсутність згадування божества [поселенцями], коли йдеться про досягнення соціальної справедливості. Бо ми знаємо, що прагнення справедливості, у якій би формі вона не здійснювалась, являє собою велике сяйво божественного впливу. Відповідно, тоді як [прибічники нового руху] вважають, що ті добрі справи, які вони роблять, суперечать Тори, насправді те, що вони роблять, є її суттю” [57, с. 178].

Аналізуючи історичну роль сіоністського руху, р. Кук доходить парадоксального для релігійних мислителів свого часу висновку, що діяльність цієї, по суті, політичної організації є виявом месіанського визволення, про яке каже Біблія. Отже, пророцтва, на його думку, можливо, описували не появу якоїсь надлюдини, а колективні зусилля, спрямовані на здійснення слова Божого. Розвиваючи цю тему, наш рабі звертається до відомого в єврейській традиції переказу, згідно з яким визволення обраного народу має відбутися у два етапи. На першому з них з’являється месія – син Йосипа. Він розпочне святу справу, але не зможе довести її до кінця. Потім настає час месії сина Давида. Саме він здобуде остаточну перемогу. Р. Авраам, своєю чергою, ототожнює сіоністський рух саме з месією сином Йосипа [44, с. 97–101]. Водночас він не просто звертається до традиції, а й дуже своєрідно витлумачує місію першого визволителя. „Питання фізичної сили і загальної належності до національного життя є підготовкою месії сина Йосипа, тоді як сили, що створюють духовність, є тими, що приготують шлях для месії сина Давида” [34, с. 97]. Далі р. Кук зазначає: „Наш народ не може досягнути бажаної мети, підносячи в гору ім’я Господа, яким вона була проголошена, без завершення двох типів підготовки... Розділення, що відбулося у вигнанні, призвело до появи двох суттєвих розбіжностей. І той, хто взявся боротися за матеріальне покращення [в житті] народу, став унаслідок численності наших гріхів ворогом Тори, виконання заповідей і всіх святих шляхів, що визначають унікальність єврейського народу. З другого боку, той, хто прагнув єврейської духовної унікальності, завдяки цьому зробив себе ворогом

матеріальних змін. Унаслідок цього з боку націоналістів відбувся розрив із традиційними нормами, тоді як з іншого [релігійного] боку з'явилися слабкість і розгубленість. Тепер, у наші часи, подібне до поступу сина Йосифа, прийшло сіоністське бачення, яке цілковито схиляється до матеріального боку речей” [34, с. 97].

Отже, підсумовуючи все сказане вище, зазначимо, що р. Куку справді вдалося створити нову революційну ідеологію для ортодоксального єврейства. З одного боку, вона залишилася відданою традиційним цінностям і проголошувала, що всі зміни, які зараз спостерігаються в суспільстві, мають лише тимчасовий характер. Відступи від приписів Святого закону невдовзі приведуть до його небаченого раніше посилення. З другого боку, завдяки такого роду діалектиці вдалося цілковито виправдати необхідність соціального, культурного, матеріального та політичного розвитку суспільства. Прагнення людей до зростання добробуту та безпеки в писаннях нашого рабі вдалося примирити з позитивним ставленням до прогресу. Слід також зазначити, що діяльність р. Авраама не була суто теоретичною. Як ми вже згадували, йому вдалося створити власний політичний рух, а концепції нашого автора вдало поширювалися в середовищі релігійних сіоністів. Р. Куку та його послідовникам вдалося започаткувати плідну співпрацю з лідерами руху за створення Єврейської держави. Надалі, вже після смерті рабі, його вчення стало помітною частиною ідеологічного простору Держави Ізраїль. Воно дотепер суттєво впливає на політичні процеси як у Єврейській державі, так і в громадах діаспори. Аврааму Куку вдалося в дуже цікавий спосіб обґрунтувати свої революційні концепції, спираючись на юдейський переказ про двох месій. Його судження просякнуті діалектичною аргументацією. Вона певною мірою запозичена у відомих європейських філософів, але варто зауважити, що талмудичний корпус також являє собою зібрання карколомних суперечок, у яких широко використовується діалектика. Отже, методологія Авраама Кука, безперечно, має підґрунтя у відомій кожному релігійному єврею традиції. Безумовно, він задля доведення своєї правоти обмежився саме екзотеричною цариною рабинської письменності. Але на правду основою його концеп-

туальних побудов була елітарна єврейська містика. Наявний спосіб мислення та викладення думки в кабалі є більш складним для розуміння сучасної людини, ніж Талмуд. У XIX ст. саме містика відіграла роль головної ідеологічної зброї в боротьбі проти модернізації єврейського суспільства. Тим більш цікавим є факт, що р. Куку вдалося створити революційну доктрину нового типу, спираючись саме на цей, на перший погляд, дуже невідповідний такому завданню матеріал. Такий стан справ свідчить про те, що містичні доктрини відкривають справжній світ переконань Авраама Кука, бо звернення до них аж ніяк не було викликано ідеологічною необхідністю.

Провідну роль у побудові концепцій р. Авраама відіграє тлумачення вчення школи видатного кабаліста XVI ст. р. Ісаака Лурії (Арі). Згідно з поглядами останнього, виникнення Всесвіту відбувалося в такий спосіб. Задля створення інших форм буття всеосяжне божество здійснило акт самообмеження, або стискання (цімцум). Так виникла порожнеча, де потім розпочався процес творіння. У цей простір із середовища божественної нескінченності (Ейн-Соф) було спрямовано промені предвічного світла. Обмежений світ не міг би існувати в безпосередній присутності первинної субстанції божества. Задля того, щоб уможливити його виникнення, частина променів, що вийшли з першоджерела всього сущого, перетворилася на посудини. У них мала перебувати первинна сутність Ейн-Софу, прихована від усіх форм обмеженого буття. Але на початку розбудови вищеприписаної конструкції відбулася катастрофа. Посудини не витримали сили потоку світла і розбилися. Їхні уламки впали в безодню порожнечі, прихопивши зі собою іскри вищої субстанції. Ці уламки перетворилися на шкаралупу (кліпот), що не дає рештками світла повернутися до свого першоджерела. Так, власне, створилося царство справжнього зла. У колах знавців таємної Тори виникли суттєві розбіжності щодо тлумачення вищезгаданих загадкових описів початку виникнення сущого. Передусім це стосувалося пояснень походження сил темряви. Запропоновані щодо цього концепції поділяються на дві групи. Згідно з однією, зло виникло під час стискання (цімцум), оскільки цей процес відділяє творіння від необмеженої

досконалості божества. Інша, більш парадоксальна, стверджує, що в самому першоджерелі всього суцього існував початок сили суду. Її наявність порівнюється з однією піщинкою в океані, яка, проте, все ж таки забруднює сяйво чистого милосердя. Отже, однією з причин творіння є необхідність самоочищення божества. Надалі саме суд, що вийшов зі середовища Ейн-Соф, породжує зло у Всесвіті [65, с. 52–61]. Остаточна перемога над ним буде досягнута завдяки зусиллям обраних праведників. Лише після неї остаточно здійсниться вищий задум досконалого буття. Р. Кук у розробці свого вчення спирався саме на концепцію другого типу, але тлумачив її досить своєрідно. З погляду нашого автора, першопочаток зла, який був прихований у середовищі божества, є вищою досконалістю. Вона полягає у відданості ідеальному світлу і спротиві спробам його обмежувати. Відповідно, вищезгадана сутність, яка за своєю природою безумовно є доброю, заважає милосердю божественної волі здійснити акт творіння. Внаслідок цимцуму цей добрий початок виводиться зі середовища божества і потрапляє у Всесвіт. Потрапляння у простір, вивільнений для творіння вищого божественного добра, призвело до розбиття на друзки посудин, які, за вищим задумом, мали його прийняти. Але цю подію, на відміну від школи Ісаака Лурії, р. Кук не тлумачить як жахливу катастрофу, що породила зло у світі. Згідно з його поглядами, відбулося дещо інше. Всеблагий Господь бажав наділити Всесвіт якомога більшою кількістю власного добра, але творіння виявилися нездатними його сприйняти. Задля наділення його цією можливістю первинні сутності світу було розбито на уламки, внаслідок чого розпочався процес їхньої відбудови, спрямований на самовдосконалення. „Чому відбулося розбиття посудин? Тому що божество дарує відповідно до сили своєї, а той, хто сприймає, є обмеженим. Унаслідок цього отримане благо має бути обмеженим. Тому Він [Господь] дає благо без меж згідно з мірою своєю, щоб було воно обожнене без будь-яких обмежень, незважаючи на те, що не може творіння, яке приймає, витримати це інакше, ніж цілковито зламавшись. Надалі воно буде відбудовуватися внаслідок палкого бажання повернутися до свого необмеженого першоджерела, досягти єдності з божеством.

Завдяки цьому зробить себе творіння таким, яким має бути. І досягне воно ступеня повноти Творця, і підніметься вище меж створеного. Це було б неможливо без вищого потоку (шефа) благ, який перевершує можливості прийняти його. В іншому разі творіння завжди залишалося б на ступені творення і не могло б досягнути ступеня Творця” [29, с. 527].

Необхідність попередньої руйнації в умовах буття, де, по суті, зло не має об’єктивних засад і, відповідно, необхідність будь-яких насильницьких дій видається зайвою, Авраам Кук пояснює діалектикою існування всього суцього. Щоб досягти єдності, подібної до тієї, що притаманна Творцю, треба розщепити все суще на крихітні частки, кожна з яких, подібно до скляного уламка, має повною мірою віддзеркалити суще і таким чином наблизитися до Всевишнього [9, с. 453–454]. „Внаслідок цього буття має спочатку поділитися на якомога менші частки. Великі злами мають відбутися, щоб остаточно відділити первинні точки одну від одної. Після очищення та полірування кожна точка буде включати в себе все, що існує цілковито, і все сповниться світлом Господа та слави Його” [29, с. 394].

Отже, як впливає з усього сказаного вище, наш автор зміг витлумачити суто в позитивному річищі містичне вчення про первісну катастрофу та породжену нею необхідність наполегливо працювати задля відновлення ідеального ладу у Всесвіті. На його думку, внаслідок самообмеження божества та руйнації вмістилища вищого світла у Всесвіт прийшло не зло, а неосяжне благо, яке творіння зможе опанувати лише шляхом тривалого самовдосконалення. Останнє передбачає діалектику розвитку, коли рух у протилежному напрямку, як-от, наприклад, примноження сутностей, замість їхнього поєднання, приводить до бажаної мети. Такий стан справ пояснює панування оптимізму в суспільно-політичних та історичних поглядах р. Кука [9, с. 451]. Оскільки світ, що оточує людину, за своєю природою не є злим, то, відповідно, процеси, які відбуваються в ньому, мають бути спрямовані на покращення суцього. Звідси впливає панівна в писаннях нашого автора концепція всеосяжного прогресу. Це також є одним

із чинників, що пояснюють його бачення в революційно-атеїстичному русі паростків майбутнього торжества благочестя.

Містичні засади вчення рабі Авраама великою мірою збігаються з тими, що проповідували засновники хасидизму. У послідовників Бешта руйнація посудин, описана в текстах школи Ісаака Лурії, також тлумачилася не як вселенська катастрофа, а як блага діяння, що уможливило творіння. Його необхідність пояснюється небажанням вищих сутностей відриватися від власного першоджерела і здобувати самостійне існування. Згідно з поглядами фундаторів хасидизму, в оповіданні про руйнацію посудин насправді йдеться або про забуттям згаданими сутностями божественного світу, або про приховування від них Творця. Завдяки цьому створився Всесвіт, мешканці якого мають можливість давати Господу насолоду служінням Йому [63, с. 773; 40, с. 37–41]. Згідно з повчаннями Дов Бера з Межиріча, навіть руйнація Єрусалимського храму була актом божественного милосердя, бо в часи, що передували приходу месії, неможливо було відкрити обраному народу передвічне сяйво, яке виходить з головного святилища [11, с. 61]. По суті, Магід з Межиріча описує руйнування храму як ще один цімцум, здійснений заради блага громади правовірних. Він не призвів до полишення Богом долішнього світу. Відбулося лише обмеження вияву Його присутності в такий спосіб, щоб він став максимально досяжним для людини в поточний період світової історії. Р. Дов Бер казав, що легше побачити царя, коли він мандрує, ніж коли він перебуває у своєму палаці. Тому в наші дні простіше уздріти Обличчя Господа у вигнанні, ніж на Святій землі [11, с. 70]. Згідно з думкою Великого Магіда, стосунки між Господом та його народом і творінням взагалі залежать від здатності обмежених сутностей приймати блага з вищого нескінченного джерела. „Кожний зі світів виливає потік благ (шефа) для іншого світу. Той, хто одержує, приймає шефу. Той, хто надсилає шефу, дістає насолоду від того, хто приймає її, завдяки тому, що останній виконує його волю. Бо більше, ніж теля бажає смоктати, корова бажає годувати вим'ям. І це бажання неможливо виконати інакше, ніж завдяки тому, хто приймає шефу



і в такий спосіб виконує бажання [того, хто її віддає]. Тому Ізраїль годує свого Батька на небесах” [12, с. 52].

Якщо узагальнити сказане вище, то визнаємо, що, згідно із вченням фундаторів хасидизму, Господь прагне двох речей: 1) щоб виникло окреме від Нього буття; 2) щоб воно пододало свою обмеженість і змогло прийняти досконалий потік Його сяйва, сповнений усіма можливими благами. Але сучасний світ поки що не готовий до виконання згаданого завдання повною мірою. Тому правовірні мають щодня працювати задля збільшення у творінні божественного світла і наближення таким чином сущого до його першоджерела. Головною метою цих зусиль є перетворення світу на дім для Всевишнього. Тобто досягнення того стану нашого Всесвіту, коли, зберігаючи певною мірою специфіку свого буття, він, проте, здатний приймати всі дари Господа без обмежень. Як неважко побачити, ця концепція розвитку, спрямована на примноження добра, а не боротьбу зі злом, є характерною рисою також і вчення р. Авраама Кука. У засновників хасидизму, так само як і в нього, спростовується наявність об’єктивного зла. Останнє тлумачиться як царина сутностей, що містять у собі найменшу кількість добра. Проте Бог присутній в усіх явищах Всесвіту [63, с. 772–773; 47, с. 252; 24, с. 35; 5, с. 75–76].

Ще одна важлива схожість між двома теологічними доктринами полягає у ставленні до матеріального складника світу долішнього. Обидві вони спираються на вчення р. Ісаака Лурії. Проте останній проповідував необхідність удосконалення Всесвіту, але суто шляхом духовних практик, спрямованих на вищі сфери буття. Натомість Бешт та його послідовники обстоювали принцип святого служіння завдяки матеріальному (авода бе-гешміут). Відповідно до нього всі побутові справи та звичайні речі, що оточують людину, є знаряддям для наближення світу до Творця. Вірянин має вбачати в явищах повсякденного життя вищі сутності, нерозривно пов’язані з ними. Завдяки цьому будь-яка діяльність перетворюється на спілкування з божеством і сприяє вдосконаленню творіння [10, с. 59–78; 36, с. 226–394]. Р. Кук, звичайно, йде ще далі і сакралізує навіть діяльність революціонерів-атеїстів. Проте слід визнати, що хасидське тлумачення вчення Лурії суттєво

полегшувало нашому автору ухвалення такого революційного рішення та переконання своїх поплічників у його відповідності основам Тори.

Важливим джерелом переконаності р. Кука в необхідності підтримувати модернізацію єврейського суспільства та співпрацю з політичними рухами атеїстичного спрямування було вчення школи р. Ісаака Лурії про приведення в наш світ нових чистих душ. Останнє, своєю чергою, поділялося на два напрями: 1) визволення душ, які внаслідок розбиття посудин та Адамового гріха потрапили в полон сил темряви; 2) приведення у світ душ, які ніколи раніше в ньому не втілювалися. Кожний з цих аспектів давнього містичного вчення та його тлумачення нашим автором варто розглянути окремо.

Згідно з повчаннями впливових середньовічних кабалістів, першою еманациєю, що вийшла зі середовища божества, був Адам Кадмон. Це вища сутність, кожен зі складників якої відповідає певній частині тіла людини. Саме такий стан справ дає змогу Біблії казати, що земний Адам був створений за образом і подобою Божою. Тіло небесного Адама при цьому є осередком людських душ. Виходячи з цього, школа р. Ісаака Лурії стверджує, що іскри, які впали в темну безодню під час первісної катастрофи, були саме світлими душами. Праведники мають їх визволити та повернути до тіла Адама Кадмона. Внаслідок завершення згаданої справи у світі розпочнеться месіанська ера. Визволення полонених вищих сутностей відбувається відповідно до їхнього статусу в небесному тілі. Спочатку звільняються душі з голови небесної людини, потім – з його тулуба і так далі. Насамкінець настає черга п'ят. Напередодні доби царювання сина Давидового душі майже всіх часток тіла Адама Кадмона вже повернулися на своє місце стараннями подвижників попередніх поколінь. Залишилося звільнити тільки ті, які перебували в п'ятах. З погляду найвпливовішого учня Лурії р. Хаїма Віталя, якість цих душ є найгіршою серед усіх відповідно до їхнього розташування в тілі небесного прообразу людини [58, с. 61]. „Душі, які виходять зі шкаралуп, походять з різних органів. Іноді з голови. А іноді з ніг... В останньому поколінні, поколінні царя-месії, вже завершилося відновлення тіла

первісного Адама. Залишилося відновити тільки його п'яти. Коли завершиться їхнє відновлення, як відомо, прийде месія... Казали про це мудреці наші: "Напередодні появи месії нахабство зросте" (Sota 49a). Тому що п'яти найбільш матеріальні та темні".

Р. Кук вбачав у Першій світовій війні прикмети початку месіанської ери, він категорично не сприймав своє покоління як занепадницьке та бездуховне. Задля обґрунтування його справжнього рівня наш автор звернувся до авторитетного містичного тексту XIV ст. Тікуней га-Зогар. Там сказано, що покоління месії „добре всередині, а убрання його зле” [62, с. 186].

Поєднуючи це твердження з наведеним раніше висловом р. Хаїма Віталя, Авраам Кук проголошує: „У добу п'яти месії душі є низькими із зовнішньої точки зору, відповідно до розташування в тілі. Але їхнє внутрішнє життя є сильним. Від дня, коли було зруйновано храм, Господь оплакує його руйнування "І хмари пил ніг його" (Наум 1:3). І душі, що з п'ят походять, не з убрання, а зі світла життя внутрішнього. Але покоління, передуючи добі п'яти месії, були душами з убрання. Внутрішня сутність не відкрилася в них. Вони є більш високими, ніж п'яти із зовнішньої точки зору відповідно до розташування в тілі. Але вони – подоба одягу, який лише слава людська” [35, с. 447]. Отже, використовуючи діалектичне тлумачення кабалістичної символіки, наш автор доводить привілейований метафізичний статус душ останніх поколінь порівняно з усіма попередніми. У тілі небесного Адама їхнє розташування найнижче, але пов'язаність цих сутностей життєвою силою та першоджерелом усього суцього при цьому найбільша. Таке осмислення містичної спадщини дає змогу р. Куку високо оцінювати внесок у спасіння обраного народу піонерів-першопрохідців, які працювали задля відродження землі Ізраїлю [58, с. 61]. Незважаючи на їхнє вороже ставлення до традиції та атеїстичний світогляд, рабі вірив у здатність цих людей наблизити омріяну месіанську добу. Такий стан справ він вдало пояснював особливим статусом душ людей свого покоління, про який останні через власне невігластво навіть і гадки не мають.

Вищеописана інтерпретація вчення кабалістів є сміливою інновацією нашого автора. Але деякі певною мірою схожі думки

трапляються і в попередників. Особливо це помітно саме в хасидських повчаннях. Зокрема, р. Хаїм Тілер із Чернівців, учень Бешта Єхієля Міхеля із Золочева, також приписував особливу місію душам, що походять з п'ят першої еманачії. „Першопричина затримання (ікув) приходу месії в ці дні, що називаються п'ятою (іква) месії, бо вони належать до ступеня п'ят. Це тому, що треба виправити речі, які людина топче ногами. Це речі низинні, що робляться з матерії (бе-гешміут) земної. Треба ними прикрасити Шехіну завдяки вищим єднанням. Саме це називається у святому Зогарі "прикрасити прикрасами", яких не було, як відомо. Тому іноді називається спільнота Ізраїлю ім'ям Йосипа, як сказано в Писанні: "Залишок Йосипа" (Амос 9:6). Бо для кожної людини основа її служіння до приходу месії цадика нашого [полягає в тому, щоб] піднятися до рівня прабатька Йосипа та єднати між собою небо та землю”. Чернівецький ребе був прихильником практики єднань (єхудім). Вона передбачає споглядання і сполучення імен Божих та пов'язаних з ними вищих сутностей світу горішнього [67]. Проте, дотримуючись традиції фундаторів хасидизму, Хаїм Тілер намагається пов'язати теургію з діяннями, метою яких є примноження божественної присутності в земних реаліях. Відповідно, він підкреслює виняткову важливість місії покоління п'яти месії. Саме на ньому лежить відповідальність за наближення світу долішнього до його першоджерела, на відміну від попередників, які мали справу суто з тонкими небесними матеріями. Без належного поєднання матеріального з духовним ера визволення ніколи не настане. Тому хоча чернівецький рабі не проголошує, подібно до р. Кука, останнє покоління найдосконалішим, проте обґрунтовує його виняткову роль та незамінність. Також, як і в попередньо розглянутому випадку, важливим аспектом є переорієнтація містичної практики із захмарних висот на справи влаштування людського побуту.

У цьому контексті важливо також згадати вислів сучасника нашого автора мукачівського цадика Хаїма Елазара Шапіри згідно з яким слід розрізняти майбутнє визволення і минуле визволення з Єгипту. Бо тоді Ізраїль не мав заслуг перед Господом і все відбувалося лише внаслідок милості Творця, і тому справа не

досягла своєї кінцевої мети. Але майбутнє визволення в будь-якому разі буде відбуватися через заслуги Ізраїлю та триватиме вічно [52, с. 13–14]. Формально в наведеному повчанні хасидський ребе не торкається питання душ, що походять з п'ят Адама Кадмона. Проте р. Шапіра відверто пише про перевагу свого покоління над попередніми у справі визволення. Водночас варто зазначити, що мукачівський цадик був видатним знавцем науки таємної Тори і, відповідно, добре знав вчення про низький рівень душ часів переддня появи месії. Проте лідер мукачівських хасидів переконаний у здатності своїх сучасників здійснити те, що попередникам було непосильно. Пояснити собі такий стан справ р. Шапіра міг лише на підставі певних міркувань містичного змісту, бо саме їх згаданий цадик вважав першоосновою розуміння суті речей. Отже, у цьому питанні, попри всі непримиренні ідеологічні розбіжності, його погляди були близькими до позиції р. Кука. Враховуючи великий вплив р. Шапіри на хасидську спільноту того часу, Авраам Кук, найімовірніше, був ознайомлений з подібними поглядами.

У концепції оновлення світу р. Авраама Кука, поряд з поверненням часток передвічного світла до тіла Адама Кадмона, надзвичайно важливу роль відіграє вчення про приведення в наш світ нових чистих душ, які народилися в божественній плеромі. Основою для розробки нашим автором цієї поширеної у творах кабалістів теми також править версія, створена школою р. Ісаака Лурії [58, с. 64–65]. Згідно з повчаннями р. Хаїма Віталія, нові чисті душі народжуються внаслідок сполучення чоловічого (Зеїр Анпін) та жіночого (Шехіна) початків божества. Його успішне здійснення залежить від служіння благочестивих. У часи, коли існував храм, небесне кохання відбувалося регулярно завдяки повсякденним офірам. Після руйнації Дому Божого небесне кохання вищого рівня стало можливе суто в суботу та святкові дні, коли у світ долішній приходить святість майбутнього всеосяжного царства Господа [58, с. 67]. Наш автор натомість вважає, що народження і прихід до нас нових чистих душ можуть відбуватися будь-коли. Такий стан справ стає можливим завдяки духовній практиці піднесення світів. Вона дає можливість потрапити у вищі

шари буття, на які катастрофа руйнації храму не має жодного впливу. „Існують два способи [привести в наш світ] випромінювання передвічного світла: обрання обраного та піднесення світів. Перший з них досяжний для будь-якої людини. Йому присвячене служіння праведних у кожному поколінні. Другий досяжний лише для окремих обраних у цьому світі... Тих, у кому сяє світло та дихання месії... Суботнє служіння удобрене насолодою, перебуває вище першого служіння. І світло миру сяє над Ізраїлем зі святості піднесення світів. Завдяки піднесенню світів можливо піднятися на вищу сходинку, де ніяке зло не може завдати жодної шкоди. Вона є подобою майбутнього світу. І сам майбутній світ відкривається на ній” [33, с. 20]. Отже, місія забезпечення світу новими чистими душами, необхідна задля наближення месіанського визволення, покладається здебільшого на нечисленних видатних праведників. Решті вірян, якими б відданими справі святого служіння вони не були, виконати її власними зусиллями не вдасться.

Пояснюючи згодом зміст вищезгаданої духовної практики, р. Кук пише, що головним її складником є піднесення Шехіни, щоб поєднати її з чоловічим початком божества. Саме завдяки цьому саяво Господа, сповнене всіляких благ, зможе відкритися людям повною мірою. „Сила більш нова, що відкривається у світі, щоб відновити життя внаслідок визволення, є найбільшим рівнем досягнення, який притаманний людській волі в усьому бутті... підіймається вище будь-якої праці і будь-якого практичного навичку, який є лише метушнею та душевною нудьгою, порівняно з вищим ступенем піднесення волі до джерела її, та її практичної реалізації. Цей ідеал не припинив свого існування в Ізраїлі. Це постійне піднесення Шехіни, бо кожного дня ми присвячуємо їй всі свої наміри в нашому служінні, підносячи волю людини, аж поки вона (воля) не займе належне їй місце в загальній волі буття. Тоді загальна воля буття, світло волі явлення абсолютного божества, відкриється в ній [волі людини]. І все оновиться у великому світлі, у новому житті, новій пісні, в оновленій природі, в нових душах” [29, с. 565]. У наведеному повчанні автор відверто звертається до подробиць теми оновлення світу, які виходять за

рамки традиційного релігійного контексту. Тобто вони йому, звичайно, не суперечать, проте виведення на перші позиції саме нового життя, пісні та природи відверто перегукується з гаслами та заходами сіоністського руху. Останній прагнув відновити велич Святої землі, спираючись на працю, науку та політичну діяльність. Р. Авраам не заперечував користь зазначених активностей, але все ж чітко стверджував, що всіх згаданих цілей неможливо досягнути без залучення медитативних практик подвижників вищого рівня. Модернізація суспільства допомагає справі, але без релігійного служіння, скерованого належним чином, решта зусиль залишаться безрезультатними. Варто також зазначити, що наведений уривок містить у собі чіткий і добре впізнаваний опис медитації під час молитви, характерної для містиків, ознайомих із вченням Ісаака Лурії. Остання полягає в тому, що в належному місці літургії вірян спрямовує всі свої думки і почуття на зусилля піднести Шехіну та завдяки цьому здобути визволення обраного народу [58, с. 70]. Кабалісти щиро вірять, що завдяки згаданій практиці реально можливо здійснити бажані перетворення в нашому світі.

Зазначена духовна практика має явні паралелі в хасидській традиції. Перше, що впадає в око, це, звичайно, проповідь виняткової ролі досконалих праведників у відносинах з Господом загалом та справі наближення месіанської ери зокрема. Проте задля доведення наявності впливу хасидів на нашого автора важливо, окрім згаданого факту, довести схожість практик подвижників в обох випадках. Насамперед у цьому контексті треба звернути увагу на хасидське вчення про піднесення світів. Досить переконливим тут є такий фрагмент проповіді р. Дов Бера з Межиріча: “Відомо, що в служінні Йому та в приліпленні до Творця Благословенного можливо піднести всі світи, бо після того, як кожна якість його [цадика]: і розмова його, і думка його – буде приліплена до кореня, з якого виходить [життєва сила] до усіх творінь, зрозуміло, що будуть усі творіння приліплені до нього [цадика], а він буде приліплений до Творця Благословенного. Тому сказано, що на одному стовпі стоїть світ і ім'я цього стовпа цадик” [12, с. 8]. Зі сказаного випливає, що, по-перше, людина може здійснити піднесення світів будь-коли, а не лише в суботу та

свята; по-друге, така справа до снаги тільки найкращим з людей, тобто цадикам. Загалом у наведеному уривку описується ідеальний стан справ, коли подвижник досягає найвищого ступеня єдності з Господом. При цьому він, з одного боку, підіймає усе суще до його першоджерела, а з другого боку, внаслідок цього сам здобуває найвище становище серед усіх створінь. Такий стан справ зазвичай називається в єврейській містиці виявом майбутнього Царства Божого в нашому світі. Як неважко побачити, саме такі ідеї наявні в писаннях р. Кука щодо піднесення світів.

Далі, розтлумачуючи сенс зазначеної духовної практики, спрямованої на наближення визволення, наш автор підкреслює, що головний її складник пов'язаний із Шехіною. Схожу картину ми спостерігаємо і в спільноті послідовників Бешта. Згідно з хасидськими повчаннями людині належить молитися не за здійснення своїх потреб а за позбавлення Шехіни від страждань вигнання [11, с. 25]. З другого боку, підкреслюється, що турбота про жіночий початок божественної плероми допомагає людині здійснити будь-які її власні бажання, бо будь-яка душа є органом Шехіни подібно тому, як крапля є частиною моря. Тому якщо дбати про потреби вказаної складової плероми, то це само собою призведе до виконання людських бажань [11, с. 51]. Отже, людина, готова цілковито віддатися служінню Творцю, не має зрікатися власної волі, яка виражається в бажаннях. Кожне з них здійснюється шляхом осмислення себе складником Шехіни. До того ж, оскільки остання страждає у вигнанні, виконання персональних потреб вірян виявляється цілковито залежним від його здатності піднести небесну наречену, позбавити її від страждань. У такий спосіб вияви персональної волі стають нерозривно пов'язаними зі справою духовного та водночас історичного визволення обраного народу. Саме таку позицію займає р. Кук, коли він у наведеній вище цитаті, між іншим, каже: „Це постійне піднесення Шехіни, бо кожного дня ми присвячуємо їй всі свої наміри у нашому служінні, підносячи волю людини, аж поки вона (воля) не посяде належне їй місце в загальній волі буття”. Насамкінець розгляду вищеописаної духовної практики згадаємо, що р. Авраам тлумачив її як піднесення Шехіни в молитві. Аналогічний стан справ



спостерігається і в спільноті хасидів. „Сутність сполучення визволення та молитви є, як відомо, піднесенням Шехіни в молитві” [41, с. 82].

Судження про видатну роль обраних праведників у справі визволення обраного народу в писаннях р. Кука доповнюються повчаннями про те, що досконалі душі можуть бути приведені у світ завдяки зусиллям звичайних вірян. „Ми можемо спустити в цей світ душі великі, такі, що мають бажання величезне і волю велику привести визволення в цей світ. Все залежить від нашої волі, від прагнення піднятися на святі висоти, в освяченні непорушному плоті та духу, в уподібненні Господу завдяки ходінню шляхами Його” [30, с. 69]. У такий спосіб підтримується баланс між видатними подвижниками та громадою. Ніхто не відчуває себе зайвим у загальній справі перетворення світу. Аналогічні концепції були поширені в проповідях послідовників Бешта з самого початку існування зазначеного руху. Згідно з хасидськими переказами, батько фундатора цього руху р. Еліезер був людиною добродісною та богобоязною. Після того, як він пройшов низку випробувань та встояв перед спокусами, йому явився Ілля Пророк та сказав: „У нагороду за все народиться в тебе син, який просвітлить очі Ізраїлю, і на ньому здійсниться сказане: Ізраїль, яким прикрашаює Я” [61, с. 41]. Народжений невдовзі після цього р. Ісраель Баал Шем Тов став не лише одним з найвидатніших праведників за всю історію існування єврейського народу, а й постаттю, що відіграла вирішальну роль у визначенні часу початку омріяної ери ідеального царства на землі.

У листі до свого шурина р. Гершома Кутовера Бешт розповідає про свою подорож на небеса та зустріч із царем-месією. Опис їхньої розмови звучить так: „І спитав я месію: "Коли ти прийдеш, пане?" Він відповів: "Знай: коли поширяться твоє вчення і відкриється воно світу і коли джерела твої прорвуться назовні... і зможуть також і вони (решта вірян) здійснювати єднання [сутностей світу горішнього] подібно тобі і підносити душу подібно тобі... тоді настане час бажаний і спасіння". І здивувався я цьому та сповнився стражданням від того, як багато часу мине, перш ніж це стане можливим. Але з того, що я вивчив, перебуваючи там, три

засоби зцілення і три святі імені з легкістю можна вивчити і пояснити. І тоді заспокоїлася свідомість моя і я подумав, що завдяки цьому зможуть також і однолітки мої (бней гілі) досягти мого ступеня і рівня мого. Вони зможуть за допомогою їх (вивчених імен) підносити душу, подібно до мене вони зуміють вчитися і будуть такими, як я” [60, с. 168].

Історія про дивовижне народження р. Ісраеля Баал Шемтова та про його роль у наближенні визволення стала не лише невід’ємною частиною священного переказу хасидів, а й візцем для створення подібних оповідань для різних династій цадиків та засобом осмислення теології визволення взагалі. Розвиваючи зазначену тему, вищезгаданий сучасник р. Авраама Кука мукачівський ребе Хаїм Елазар Шапіра проголосив, що душі видатних праведників полишають наш світ лише через гріхи людей свого покоління. Згідно з його поглядами, смерть цадиків, попри те, що вона є вимушеною, внаслідок появи його наступників, які мають прийти в майбутньому, відбувається через гріхи його послідовників. Смерть святого наставника є подобою спалення дому Господа. Іntenція полягає в тому, що ці два явища пов’язані одне з одним згідно з наведеним повчанням. Бо якщо б відбулося виправлення всесвіту, єрусалимський храм було б відбудовано, а цадики не мали б полишати цей світ, щоб звільнити місце для наступників. Внаслідок такого стану справ справедливо відзначити, що кожне покоління, у дні якого не був відбудований храм, слід вважати винним у тому, що храм був зруйнований у його дні [51, с. 249]. Отже, у такий спосіб концепція переходу до месіанської ери набуває своєї досконалості. Поява визволителя забезпечується видатними праведниками, що народжуються завдяки зусиллям простих богобоязних людей. Тривалість життя цих великих подвижників та їхня здатність виконати свою місію привести у світ ідеального царя також залежать від зусиль покоління, у якому їм довелося жити. Саме таким за своїм змістом пафосом сповнені і твори р. Авраама Кука.

Насамкінець нашого дослідження варто зіставити вчення р. Авраама та лідерів хасидизму щодо питання взаємовпливу видатних праведників та громади у справі удосконалення

духовного рівня єврейського народу. Р. Кук, як відомо, був палким прихильником національного відродження, що реалізується за рахунок створення політичних організацій, військових загонів, розвитку сучасної освіти, виховання та поновлення культури фізичного виховання. Вказані заходи, на його думку, сприяють зростанню сили єврейської спільноти та поверненню їй у сучасному світі давно втраченої суб'єктності. Але справа не обмежується лише цим. Ідеться також і про примноження духовних сил та активізацію завдяки цьому благодійного впливу на вищі царини буття [16, с. 80]. Водночас наш автор не схильний надмірно демократизувати духовну практику. Згідно з його поглядами, провідну роль у комунікації зі світом горішнім відіграють обрані особистості, видатні праведники. Проте останні здобувають своє натхнення завдяки зусиллям молоді, яка будує модерне суспільство. „Фізичні вправи, якими молодь Ізраїлю займається на землі Ізраїлю задля зміцнення свого тіла, щоб бути сповненими сили синами нації, вдосконалюють духовну силу вищих праведників (цадиків), які займаються поєднанням святих імен [Божих]... І не може один із виявів цього світла вистояти без іншого... Тому нехай радіють молоді зміцненню їхніх сил та духу задля величі нації” [26, с. 80]. Стверджуючи такі речі, р. Авраам, звичайно, не передбачав для великих подвижників пасивної ролі у справі національного відродження. Навпаки, він вважав їхню місію вирішальною. Лише ті, хто присвятив своє життя святому служінню та знає таємниці Тори, зможуть виправити єврейські душі, піднести їх і таким чином наблизити омріяне месіанське визволення. До того ж р. Кук вважав самого себе тим видатним праведником, який здатний у зазначений спосіб виправити власне покоління. Один з його послідовників р. Зусман так писав про свого духовного лідера: „Вчитель наш ребе, хай пам'ять праведного та благочестивого буде благословенна, займався виправленням душ. Багато разів був він месією для великих людей світу істинного, які спіткнулися в якомусь із засадничих принципів і потребували виправлення. І вчитель наш ребе, хай пам'ять праведного буде благословенна, згадував їх і стверджував, що вони перебувають зараз у кімнаті. Спосіб їхнього виправлення

полягав у тому, що він [р. Кук] відкривав внутрішнє коріння святості того чи іншого порушення, і завдяки цьому виправляв його” [69, с. 18]. Отже, згідно з наведеним описом, наш ребе вдавався до практик кабалістів, що дають змогу впливати на людину, перебуваючи на відстані від неї, та виправляти наслідки неправедних учинків шляхом впливу на джерела їхнього існування в божестві. Натяки на такі дії наводяться і в писаннях самого р. Кука [16, с. 81].

Схожі явища містичної взаємодії духовного лідера зі своїми послідовниками є характерними також і для хасидизму. У колах послідовників Бешта, починаючи з раннього періоду існування цього руху, панувало вчення, згідно з яким цадик має виконувати роль посередника між простими вірянами та Господом, тому його буття часто описується як безперервний процес піднесення та сходження. Він то злітає у вищі сфери буття, де перебуває в єдності з Творцем, то, зваблений низинними помислами своїх хасидів про добробут, опускається на грішну землю, задля того щоб наступної миті знову піднятися. Отже, подвижник зводить у світ долішній потік всіляких благ, необхідних простолюду. Сам же він не потребує нічого. Всі його устремління звернені суто до небес. Сходження нерідко трактується в хасидських текстах як падіння праведного. На короткий час він заражається потягом до матеріальних благ і нищих насолод, але саме завдяки цьому надалі досягає більших висот, ніж раніше. У момент падіння подвижник потрапляє під вплив далеких від благочестя прагнень людей свого покоління, які скидають його у світ сил зла. Потім завдяки власній святості він підніметься звідти, звільнивши при цьому полонені іскри божественного світла [63, с. 782–783; 42, с. 280–305; 14, с. 75–77; 24, с. 140; 17].

Отже, зазначений перебіг подій є не тяжким випробуванням, а реалізацією божественного задуму вдосконалення нашого світу. Відповідно їхнім невід’ємним складникам є прагнення добробуту простолюдом. Воно є тією силою, яка допомагає цадику здійснювати поєднання духовного та матеріального і в такий спосіб досягати вищих сфер світу горішнього. Такий підхід до справи є нетиповим для традиційних кіл кабалістів, що вимагали від

подвижників уникати згубного впливу пересічних людей задля концентрації на духовній практиці, цілковито зосередженій на високих матеріях. З другого боку, як ми бачимо, вона має досить відверті спільні риси з поглядами р. Кука. Останній також бачить у діяльності сіоністів-атеїстів велике джерело натхнення для знавців елітарної містики. Звичайно, у своїх висновках наш автор більш радикальний, ніж послідовники Бешта. Але сама ідея, що задля того, щоб зробити світ богоугодним, недостатньо лише занурюватися в таємниці Тори, а треба також наблизитися до земних реалій та людей, які живуть ними, беззастережно панує в обох розглянутих нами релігійних спільнотах.

Важливою у світлі розглянутих фактів щодо вчення р. Кука є впливова в хасидських колах концепція про те, що душі євреїв – це відгалуження душ цадиків [59, с. 303–304; 19, с. 206]. Технічний аспект цього зв'язку досить чітко пояснюється в такому повчанні: „Коли приходить час великої душі зійти в цей світ, Самаель (Сатана) намагається з усіх сил і вдається до всіх можливих хитрощів, щоб затримати це за допомогою звинувачень [євреїв перед Творцем]... Творець – нехай буде Він Благословенний! – у чудесний спосіб [справляється з цим]. У той момент, коли ця душа сходить у світ, її применшують за допомогою того, що забирають у неї багато іскор вихідного з неї світла і роздають їх малим душам. Тому в момент, коли вона сходить у світ, душа ця дуже мала. Але, увійшовши в цей світ, вона з'єднується з малими душами, які суть іскри, випромінені нею, і повертається вінець її до місця спокою свого, і є світло її таким, яким воно було спочатку. І засяє на землі світло слави її. Тому потребує цадик того, щоб зібралися в нього люди, що походять від кореня душі його, а вони ті самі іскри, які відокремилися від душі його перед сходженням у цей світ, і мають вони знову з'єднатися з ним після цього” [22, с. 326]. Такий стан справ дає змогу цадикам впливати на душі своїх хасидів та виправляти їх навіть у ситуаціях, коли лідер перебуває далеко від своїх послідовників, тобто діяти саме так, як р. Кук у наведеному вище уривку.

Отже, наведені вище факти красномовно свідчать про те, що на вчення р. Авраама Кука суттєво вплинули твори лідерів

хасидизму. Назовні він був палким поборником модернізації єврейського суспільства, проте всі його провідні концепції коренилися в текстах кабалістів та послідовників Бешта. Схильність духовного лідера релігійного сіонізму до останніх визначається кількома чинниками. По-перше, він вважав, що вирішальна роль у справі визволення обраного народу має належати непересічним особистостям, здатним підтримувати безпосередню комунікацію зі світом горішнім. До кола останніх р. Кук беззастережно зараховував і себе. З огляду на це зрозуміло, чому для нього розроблена хасидами концепція цадика, досконалого посередника між людьми та Господом, видавалася привабливою. По-друге, послідовниками Бешта було ґрунтовно розроблено вчення про містичну духовну практику, реалізовану в побутових справах звичайних людей, які опікуються переважно не високими матеріями, а власним добробутом. Певні його положення стали у пригоді для обґрунтування богоугодності діяльності сіоністів-атеїстів. Отже, хоча лідери хасидів рішуче виступали проти модернізації загалом та сіонізму зокрема, їхнє вчення, як виявляється, суттєво посприяло розвитку цих напрямів єврейської суспільно-політичної релігійної думки.

### **Висновки**

Проведені дослідження дали змогу автору дійти таких висновків:

По-перше, політичні концепції обох розглянутих лідерів єврейських релігійних рухів, попри суттєві ідеологічні розбіжності, безперечно мають доктринальну близькість та спільні світоглядні засади. Насамперед слід зазначити, що вони обидва обґрунтовують необхідність революції, яка докорінно змінить устрій та умови життя єврейського суспільства. Зазначені впливові рабини поєднують теоретичні напрацювання з чіткими практичними приписами, необхідними для втілення в життя наміченої мети. Зрозуміло, що революція, якої бажає р. Хаїм Елазар Шапіра, є за своєю суттю консервативною. Його задуми близькі до того проекту, який свого часу вдало реалізувався в Ірані, внаслідок чого створилася Ісламська республіка. Натомість р. Кук вимагав суттєвої модернізації суспільства в усіх царинах і на певному етапі звільнення обраного народу принципово допускав створення

демократичного суспільства західного взірця. Проте такий стан справ він розглядав як тимчасове явище. Як перехідний етап, по завершенні якого має назавжди встановитися ортодоксальна утопія, подібна за своїм устроєм і принципами існування до ідеального суспільства, описаного у працях р. Шапіри. Варто також зазначити, що, незважаючи на позитивне ставлення до сучасних засобів здійснення громадського життя, р. Кук, так само як мукачівський цадик, усерйоз вважав, що на політичні процеси можливо радикальним чином вплинути за допомогою релігійної духовної практики. Обидва мислителі спиралися у своїх проєктах трансформації єврейського суспільства на тих самих авторитетів середньовічної містики. Тому в їхньому світогляді в багатьох випадках більше спільних рис, ніж розбіжностей. Обидва вони подібним чином дивляться на першооснови співіснування релігії та політики. На їхню думку, з одного боку, треба, щоб сучасні громадсько-політичні процеси очолювала віддана ідеалам давнини рабинська еліта. А з іншого боку, богоугодні діяння віруючих, зазвичай присвячені справі порятунку душі, мають доповнюватися діями, спрямованими на досягнення політичних цілей. Таким чином містична сила духовної практики набуває реального впливу на стан справ у суспільстві. Завдяки цьому релігійне життя наповнюється політичним змістом. Але, в той самий час, проголошені авторитетами минулого духовні цінності і догми не зазнають суттєвих змін.

Насамкінець варто зазначити, що обидві згадані доктрини, які є досить впливовими у сучасних ортодоксальних спільнотах різних напрямів, ґрунтуються на містичному вченні фундаторів хасидизму. Для мукачівського рабі такий стан справ бачиться природним, бо він був продовжувачем справи Бешта та його послідовників. Але р. Авраам Кук ніколи не належав до прибічників згаданого руху. Поза тим, він широко послуговується вказаними напрацюваннями. Таким чином вони є популярними в широких колах релігійних сіоністів і завдяки цьому стають складовою політичної думки людей, які, на відміну від ортодоксів старого штибу, великою мірою визнають ідеали сучасної світської єврейської спільноти. Такий стан справ чималою мірою завдячує

тому, що лідери хасидів, особливо раннього періоду, достатньо вільно і творчо тлумачили твори видатних віровчителів попередніх поколінь, особливо авторів містичних творів. У той час, як прибічники традиційного рабинського юдаїзму дуже обережно ставилися до спадщини минулого, значна частина хасидських цадиків вважала себе унікальними, неповторними посередника між людьми та Творцем. Це додавало їм чималої рішучості у своїх судженнях. Вони насмілювалися формулювати дуже цікаві за своїм змістом концепції, що нерідко парадоксальним чином виявлялися близькими за своїм змістом до сучасної суспільної думки. Отже, після певної обробки вони легко вписалися у мозаїку політичної думки сьогодення. Тому варто відзначити, що дослідження хасидської думки вітчизняною наукою не лише сприяє розвитку толерантності в українському суспільстві, але також допомагає будь-яким зацікавленим державним і громадським закладам нашої країни краще розібратися у політичних процесах, які відбуваються в Ізраїлі та єврейських громадах діаспори.

### **Бібліографічні посилання**

1. Вейнберг М. Введение в Танах. Ч. 3. Пророки. Москва : Гешарим, 2003. 368 с.
2. Голдстоун Д. К теории революции четвертого поколения. *Логос*. 2006. № 5 (56). С. 58–103.
3. Елинек Й. Карпатская диаспора: Евреи Подкарпатской Руси и Мукачева (1848–1948). Ужгород, 2010. С. 193.
4. Рабкин Я. Еврей против еврея. Иудейское сопротивление сионизму : монографія. Москва, 2009. 541 с.
5. Туров И. Ранний хасидизм. История. Вероучение. Контакты со славянским окружением. Киев : Дух і Літера, 2003. 264 с.
6. Туров И. Учение основоположников хасидизма о власти цадика: мистика и реали мира сего. Киев : Друкарский двор Олега Федорова, 2019. 336 с.
7. Avivi J. Qabalat ha-Ari. Jerusalem, 2008. Vol. 3. 1565 p.
8. Azulay Avraham b. Mordekhay. Hesed le-Avraham. Jerusalem, 1999. 354 p.
9. Ben-Shlomo J. Qabalat ha-Ary ve-Torat ha-rav Kuk. *MehkareyErushalaim be-Mahshevet Israel*. 1992. Vol. 10. P. 450–455.



10. Buber M. Be-Pardes ha-hasidut. Jerusalem, 2001. 143 p.
11. Dov Ber Magid mi-Mezhircz. Magid dvarav le-Ykov. Jerusalem, 1976. 388 p.
12. Dov Ber mi-Mezhircz. Magid dvarav le-Yaaqov ve-ha-Liqutey amoraim. OrTora. Brookline, New York, 2004. 152 p.
13. Dubnov S. Toldot ha-hasidut. Tel Aviv, 1960. 498 p.
14. Etkes I. Tnuat ha-Hasidut be-reshita. Tel-Aviv, 1998. 200 p.
15. Garb J. Hofaotav ha-koah be-mistika ha-ehudit. Jerusalem, 2005. 321 p.
16. Garb J. „Ehidey ha-segula ihyu la- adarim” iunim be-qabala ha-mea ha-esrim. Jerusalem, 2005. 266 p.
17. Green A. The Zaddiq as Axis Mundi in Later Judaism. *Jewish Spirituality*. 1987. P. 133–134.
18. Idel M. Al toldot musag ha-zimzum be-qabbalah u-ve-mehkar. *Mehkarey Erushalaim be-Mahshevet Israel*. 1992. Vol. 10. P. 59–113.
19. Idel M. Hasidism, Between Ecstasy and Magic. New York, 1995. 438 p.
20. Inbary M. Aktivizm meshihy be-peuli u-ve-haguto shel ha-rav Haim Elazar Shapira mi-munkatch beyn stey milhamot ha-olam. *Katedra*. 2013. № 149. P. 97–104.
21. Inbary M. Mshihut, tsionut ve-hasidut. *Daat*. 2017. № 84. P. 301–324.
22. Israel mi-Ruzhin. Sefer Orot Israel, leket shalem. Jerusalem, 1973. 450 p.
23. Jacobs L. Hasidic Prayer. London, 1993. 350 p.
24. Jacobson Y. Torata shel Hasidut. Tel Aviv : Misrad Ha-Bitakhon, 1985. 147 p.
25. Kahana David. Toldot Rabeynu. New York, 1998. 380 p.
26. Kook Abraham Isaac. Igerot ha-reiyah. Jerusalem, 1961a. Vol. 3. 350 p.
27. Kook Abraham Isaac. Orot. Jerusalem, 1961b. 365 p.
28. Kook Abraham Isaac. Orot ha-Kodesh. Jerusalem, 1963. Vol. 1. 335 p.
29. Kook Abraham Isaac. Orot ha-Kodesh. Jerusalem, 1964a. Vol. 2. 432 p.
30. Kook Abraham Isaac. Orot ha-Kodesh. Jerusalem, 1964b. Vol. 3. 384 p.
31. Kook Abraham Isaac. Eder ha-yakar ve-ikvei ha-tson. Jerusalem, 1967. P. 108.
32. Kook Abraham Isaac. Hazon ha-geulah. Jerusalem, 1974. 250 p.

33. Kook Abraham Isaac. Arfeley tohar. Jerusalem, 1983. 300 p.
34. Kook Abraham Isaac. Maamrey ha-reiyah. Jerusalem, 1986. 320 p.
35. Kook Abraham Isaac. Shmone qovtsim. Jerusalem, 1999. Vol. 1. 550 p.
36. Koyfman Ts. Be Kol darkeha da hu. Hotsaat Universita Bar Ilan, 2008. 614 p.
37. Liebes Y. Hadashot le-inyan ha-Besht ve-Shabtay Tsvi. *Mehqarey Erushalaim be-mahshevet Israel*. 1983. Vol. 2. P. 564–569.
38. Liebes Y. Studies in the Zohar. Albany : State University of New Yourk Press, 1993. P. 160.
39. Loewenthal N. Habad Approaches to Contemplative Prayer, 1790–1920. *Hasidism Reappraised*. 1997. P. 288–301.
40. Margolin R. Ha-pnimat hayey ha-dat ve-ha-makhshava be-doroteha ha-rishonim shel ha-hasidut: meqoroteyha u-basiseyha ha-epistemiologiyim: Avoda le-shem qabalat tor Ph. D.. Hebrew University of Jerusalem, 1999. 470 p.
41. Menahem Mendel mi-Vitebsk. Pri ha-arets. Jerusalem, 1989. 252 p.
42. Piekarz M. Bi-yemey tsmihat ha-hasidut. Jerusalem, 1978. 465 p.
43. Piekarz M. Beyn ideologiya le-meziut: Anava, Ayn Bituli mi-Meziut ve-Devekut be-mahshavtam shel roshey ha-Hasidut. Jerusalem, 1994. 316 p.
44. Ravitzky A. Messianism, Zionis and Jewish religious Radicalism. Chicago & London, 1993. 304 p.
45. Ravitzky A. Munkacs and Jerusalem: Ultra-Ortodox opposition to Zionism and Agudaism. *Zionism and Religion*. Brandeis University Press. 1998. P. 67–92.
46. Sack B. Be-Shaarey ha-qabbalah shel r. Moshe Qordovero. Jerusalem, 1995. 386 p.
47. Sack B. The Influence of Reshit hokhmah on the Teachings of the Maggid of Mezhirech. *Hassidism reappraised*. 1997. P. 251–257.
48. Schatz-Uffenheimer R. Ha-hasidut ke-mistika. Jerusalem, 1980. 360 p.
49. Shapira Hayim Elazar. Tikun olam. Munkatsh, 1935. 172 p.
50. Shapira Hayim Elazar. Adon kol. Munkatsh, 1936. 155 p.
51. Shapira Hayim Elazar. Maamar zikaron tsadiqim. Jerusalem, 1962. 278 p.
52. Shapira Hayim Elazar. Sefer mashmia eyeshua. Hotsaat Emet Or Torah Munkatsh, 1991. 69 p.
53. Shapira Hayim Elazar. Minhat Elazar. Jerusalem, 1996. 400 p.
54. Shapira Hayim Elazar. Divrey Tora. Jerusalem, 1998. Vol. 1. 154 p.
55. Salmon Y. Zionism and Anti-Zionism in Traditional Judaism in Eastern Europe. *Zionism and Religion*. Brandeis University Press, 1998. P. 25–43.

56. Scholem G. Mehkarim u-mekorot le-toldot ha-shabtaut ve-gilguleha. Jerusalem, 1974. 300 p.
57. Schweid E. Ha-Yehudi ha- boded ve-ha-yahadut. Tel Aviv, 1974. 250 p.
58. Shilo E. Parshanut ha-rav Kook le-qabalat ha-Ary: hofaat neshamot hadashot ve-tiqun ha-olam. *Le-Iyunim be-tqumat Israel*. 2008. Vol. 18. P. 55–77.
59. Shohet A. Ha-zadik be-torat ha-hasidut. *Sefer Yaakov Gil*. 1979. P. 299–306.
60. Shivhey ha-Besht. Magadurat B. Minz. Tel-Aviv, 1961. 205 p.
61. Shivhey ha-Best. Mahadurat A. Horodetskiy. Tel-Aviv, 1968. 372 p.
62. Tikuney ha-Zohar. Tel-Aviv, 1948. 296 p.
63. Tishby I., Dan J. Torat ha-hasidut ve-sifruta. *Hebrew Encyclopaedia*. 1966. Vol. 17. P. 769–822.
64. Tishby I. Mishnat ha-zohar. Jerusalem, 1971. Vol. 1. 775 p., Vol. 2. 513 p.
65. Tishby I. Torat ha-ra ve-ha-klipa be-qabbalat ha-Ary. Jerusalem, 1984. 155 p.
66. Urbach E. Haza"l: Emunot ve-deot. Jerusalem, 1986. 714 p.
67. Waks R. Ehud be-dibur etsel ha-Besht u-mamshikhey darko. *Daat*. 2006. N. 57–59. P. 143–164.
68. Weiss J. Studies in Eastern European Jewish Mysticism. Oxford, 1997. 272 p.
69. Zusman J. Mihtavim le-toldot maran ha-RAY" A Kook z"tsl: ha-gaon ha-tsadik ha-erushalmy / Me-avney ha-maqom: me-perot beyt midrasho [Eshivat Beyt-El]. 2002. Vol. 14. P. 14–35.