

I. В. ТУРОВ

I. В. ТУРОВ

**ПОЛІТИЧНІ АСПЕКТИ ВЧЕННЯ ОЧІЛЬНИКІВ
ХАСИДІВ ЗАКАРПАТТЯ XX СТ.: містицизм і модернізм**

**ПОЛІТИЧНІ АСПЕКТИ ВЧЕННЯ
ОЧІЛЬНИКІВ ХАСИДІВ
ЗАКАРПАТТЯ XX СТ.:
*містицизм і модернізм***

Монографія



НАЦІОНАЛЬНА АКАДЕМІЯ НАУК УКРАЇНИ
Інститут політичних і етнонаціональних досліджень
ім. І. Ф. Кураса

І. В. Туров

Політичні аспекти вчення очільників хасидів
Закарпаття ХХ ст.: містицизм і модернізм

Монографія

Київ
2026

УДК: 32+296.67(477.87)"19"

Т 86

Рекомендовано до друку вченою радою Інституту політичних і етнонаціональних досліджень ім. І. Ф. Кураса НАН України (протокол № 3 від 3 липня 2025 р.)

Рецензенти:

Козерод О. В., доктор історичних наук, старший науковий співробітник відділу етнополітології Інституту політичних і етнонаціональних досліджень ім. І. Ф. Кураса НАН України.

Пилипенко О. Є., доктор історичних наук, професор, професор кафедри гуманітарних дисциплін навчально-наукового інженерно-технічного інституту ім. акад. І. С. Гулого Національного університету харчових технологій.

Менжулін В. І., доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії та релігієзнавства Національного університету "Києво-Могилянська академія".

Туров І. В.

Т 86 Політичні аспекти вчення очільників хасидів Закарпаття ХХ ст.: містицизм і модернізм: монографія. Київ: ППІЕнд ім. І. Ф. Кураса НАН України, 2026, 264 с.

ISBN 978-617-14-0513-4

У монографії проаналізовано політичні аспекти вчення лідерів хасидів Закарпаття ХХ ст. та їх практичну реалізацію. Відповідна діяльність поєднувала традиційний політичний порядок денний, що сформувався у часи виникнення хасидизму, та специфічну реакцію на виклики новітнього часу очільників цього релігійного руху. Автор доводить, що деякі, на перший погляд, архаїчні концепції мають сучасний зміст, а інші, попри модерну форму, тяжіють до традиційності.

Дослідження виконано відповідно до гіпотези, що віровчення хасидизму є окремим джерелом політичної думки. Особлива увага приділяється поясненню того, яким чином розвиток політичної думки сприяв збереженню руху хасидизму в сучасному світі. Закарпаттю судилося стати одним із провідних осередків формування панівної дотепер ідеології ортодоксального юдаїзму. Для політологів, релігієзнавців, істориків та фахівців у царині юдаїки.

УДК: 32+296.67(477.87)"19"

ISBN 978-617-14-0513-4

DOI: 10.53317/978-617-14-0513-4

© Туров І. В., 2026

© Інститут політичних і етнонаціональних досліджень ім. І. Ф. Кураса НАН України, 2026

NATIONAL ACADEMY OF SCIENCES OF UKRAINE
Kuras Institute of political and Ethnic Studies

I. V. Turov

**Political aspects of teachings of Transcarpathian
hasidic leaders in the 20 th century:
mysticism and modernism**

Monograph

Kyiv
2026

УДК: 32+296.67(477.87)"19"

Т 86

*Recommended for publication by the Academic Council of the Kuras Institute of
Political and Ethnic Studies of the NAS of Ukraine
(Protocol No. 3 of July 3, 2025)*

Reviewers:

Kozerod O. V., Doctor of Historical Sciences, Senior Research Fellow at the Department of Ethnopolitics, Kuras Institute of Political and Ethnic Studies of the National Academy of Sciences of Ukraine.

Pylypenko O. Ye., Doctor of Historical Sciences, Professor, Professor at the Department of Humanities, Education and Research Institute of Engineering and Technology named after Academician I. S. Hulyi of the National University of Food Technologies.

Menzhulin V. I., Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Head of the Department of Philosophy and Religious Studies at the National University of Kyiv-Mohyla Academy.

Turov I.V.

T 86 Political Aspects of the Teachings of Transcarpathian Hasidic Leaders in the 20th Century: Mysticism and Modernism: Monograph. Kyiv: I. F. Kuras Institute of Political and Ethnic Studies of the NAS of Ukraine, 2026, 264 p.

ISBN 978-617-14-0513-4

The monograph analyzes the political aspects of the teachings of 20th-century Transcarpathian Hasidic leaders and their practical implementation. This activity combined the traditional political agenda, formed during the emergence of Hasidism, with a specific reaction by the movement's leaders to the challenges of the modern era. The author argues that certain concepts, which appear archaic at first glance, possess modern content, while others, despite their modern form, gravitate towards traditionalism.

The study is conducted based on the hypothesis that Hasidic doctrine constitutes a distinct source of political thought. Particular attention is paid to explaining how the development of political thought contributed to the preservation of the Hasidic movement in the modern world. Transcarpathia was destined to become one of the leading centers for the formation of the ideology of Orthodox Judaism that remains dominant to this day. Intended for political scientists, religious studies scholars, historians, and specialists in Jewish studies.

УДК: 32+296.67(477.87)"19"

ISBN 978-617-14-0513-4

DOI: 10.53317/978-617-14-0513-4

© Turov I.V., 2026

© I. F. Kuras Institute of Political and Ethnic
Studies of the NAS of Ukraine, 2026

ЗМІСТ

Вступ	6
Розділ 1. Традиційна концепція влади цадика у вченні другого Мукачівського Ребе	27
Розділ 2. Еволюція поглядів Хаїма Елазара Шапіри: від містичного перетворення світу до релігійної революції	58
Розділ 3. Парадокси Йоеля Тейтельбаума: релігійний фундаменталізм і лібералізм	97
Розділ 4. Релігійний символізм як засіб розв’язання політичних проблем згідно з поглядами Ізраеля Хагера	131
Розділ 5. Вчення Аарона Рота про збереження традиції завдяки революції	160
Розділ 6. Містичні основи сіоністського проекту Іссахара Гейхтала	206
Висновки	240
Бібліографічні посилання	251

ВСТУП

Вплив хасидизму на політику єврейських громад

Упродовж багатьох віків єврейський народ був позбавлений державності і навіть теренів компактного проживання. Осередками його автономії були релігійні громади, розпорошені по різних країнах та континентах. У середні віки та на початку нового часу не етнічне походження, а саме власна релігія служила підставою надання нащадкам Якова самоврядування. Юдаїзм становив той головний чинник, який надійно забезпечував самозбереження шляхом чіткого відокремлення від оточуючих спільнот інших народів. Єврейські громади мали власні суди, навчальні заклади і систему оподаткування, але усі ці інституції створювалися на підставі законів Тори і керувалися ними. Відповідно, зовнішня і внутрішня політика таких общин визначалася духівництвом. Рабини та старійшини громади керували усіма справами власної спільноти. Жодного принципового розділення на релігійне і світське не існувало. Кожен вчинок єврея у будь-якій царині життя мав відповідати приписам віровчення. При цьому релігія мала общинний устрій. Усі повнолітні чоловіки мали щодня брати участь у літургії і також час від часу керувати певними релігійними заходами. Причетність до верстви духовних осіб визначалася насамперед освітою. Тривале вивчення сакральних текстів надавало право обіймати посаду рабина та судді. Формально це вимагалось також і від старійшин, хоча насправду такі посади переважно обіймали люди, що мали шляхетне походження або великі статки. В усякому разі, старійшини були зобов'язані поєднувати головування у громаді зі справами керівництва культом.

На теренах Центральної і Східної Європи релігійні громади євреїв зазвичай налічували кількасот осіб. У невеликих містах, де переважало юдейське населення, вони іноді створювали об'єднані керівні органи, що обслуговували потреби декількох тисяч людей. Відповідно усі політичні справи, як-то з'ясування стосунків з державою, запобігання конфліктам з місцевим неєврейським населенням, боротьба угруповань за керівництво общиною, судочинство,

розв'язання проблем допомоги злиденним, налагодження роботи освітянських закладів тощо – були незначними [Katz, 1993, р. 76–88]. Закладів, що представляли інтереси людей на державному або регіональному рівні, зазвичай не створювалося. Винятком щодо цього була Рада Чотирьох Земель (Ваад Арба Арцот), що існувала у Польсько-Литовському королівстві із середини XVI ст. по 1764 рік. Згаданий заклад являв собою щорічне зібрання представників єврейських громад держави, організоване на взірць сейму Речі Посполитої. Це стосувалося і того правила, що кожен депутат мав право вето і чинності набували лише одноголосні рішення. Такий стан речей звичайно суттєво обмежував повноваження зібрання. Але, все ж таки, цей "парламент" дозволяв формувати зовнішню політику (відносин з владою, церквою, шляхтою і т. д) та внутрішню в небачених до того масштабах [Pinkas Vaad..., 1990; Katz, 1993, р. 103–112]. Однак на початку XVIII ст. згаданий орган прийшов до занепаду і втратив реальний вплив. Згодом польський уряд скасував його. Протягом наступних 150 років поживалення єврейської політики та піднесення її над рівнем одного містечка було пов'язане насамперед з рухом хасидизму. Останній виник на теренах нинішньої України у середині XVIII ст. і впродовж наступних 50 років здобув значну кількість прибічників серед євреїв більшості країн Східної Європи. На середину XIX ст. майже третина тамтешніх юдеїв стала відданими послідовниками хасидизму. І це не враховуючи тих, хто співчував, кількість яких також була значною.

Започаткував згаданий рух містик та цілитель р. Ісраель Баал Шем Тов (Бешт). Він та його послідовники створили вчення, одним з важливих положень якого була концепція лідерів нового типу. Вона напрочуд швидко набула практичного втілення. Згадані очільники називалися цадиками (праведниками), або адморами (аббревіатура слів адонейну, морейну ве-рабейну: господар наш, учитель наш та наставник наш). Згідно з поглядами хасидів цадик вважався людиною, що найкращим способом виконує волю Творця. З іншого боку, такий праведник впливає на світ горішній і докорінно змінює рішення небесного суду щодо долі як окремих людей, так і великих спільнот. Віряни мають об'єднуватися навколо духовних наставників

такого рівня і в усіх випадках дотримуватися їхніх вказівок [Green, 1977, p. 327–347; Green, 1987, p. 127–156; Etkes, 1998a, p. 68–77; Weiss, 1997, p. 17–22]. Вже у перших поколіннях послідовників Бешта розвинулася аргументація стосовно необхідності всебічної матеріальної підтримки цадиків звичайними людьми [Dubnov, 1960, p. 180–186; Jacobs, 1993, p. 129–130; Etkes, 1998a, p. 74–75].

Іншою важливою інновацією хасидизму стало розсилання посланців у різні краї для здобуття якомога більше прихильників нового руху. Навколо найбільш успішних адморів утворилися великі спільноти послідовників, більшість яких проживала на великих відстанях від них. Внаслідок цього хасидам доводилося кілька разів на рік вирушати у прощу, щоб пожити якийсь час у містечку, де перебуває цадик, послухати його проповіді, одержати особисті поради та замовити молитви за спасіння душі або здійснення власних бажань [Wortheym, 1960, p. 161–164; Etkes, 1998a, p. 68–77]. Остання послуга була платною і служила основним джерелом доходу адморів у ранній період існування руху [Wilensky, 1970b, p. 63, 171; Dubnov, 1960, p. 356; Shivhey ha-Besht, 1991, p. 156–157]. Тож формувалося об'єднання віруючих нового типу, яке одержало назву двір цадика. Воно складалося з низки общин послідовників певного адмора. Поступово його влада стала спадковою. Після смерті провідника вона переходила або до дітей, або до зятів, або до найбільш наближених учнів. По суті хасиди самі обирали, кого з перерахованих осіб визнати лідером. Частіше за все громада послідовників розділялася на кілька угруповань, кожне з яких приєднувалося до більш привабливого, на їхній погляд, наступника. Тож двори, керовані певними династіями, поступово розмножувалися піділом. Цей звичай зберігається до сьогодні.

Оновлення єврейського релігійного життя, запроваджене хасидами, звичайно не обмежувалося новими формами організації релігійної спільноти. Бешт і його послідовники створили власне вчення, що докорінно змінило світогляд людей. Розглядати його в усіх подробицях не є метою пропонованого дослідження. Обмежимося лише зауваженням, що завдяки хасидським проповідям багато положень єврейської містики, раніше відомих лише вузьким колам

еліти вчених Тори, стали доступними широкому загалу. Окрім суттєвої зміни розуміння сенсу святого служіння це несло також духовну розкутість та практику виконання ритуалів нетрадиційним способом. Люди не соромилися під час колективної літургії впадати у стан глибокого екстазу, що супроводжується сплеском дивного вираження почуттів або, навпаки, заглибленням у медитативну відчуженість від навколишньої реальності. Це порушувало традиційний порядок і атмосферу богослужіння [Jacobs, 1993, p. 100–103].

Ревнителі старовини угледіли в цьому небезпечну ересь. Гурток глибоких знавців рабинської писемності та містики з Вільно на чолі з р. Еліягу бен Шломо закликали вірян до непримиренної боротьби з хасидизмом. Між 1772 та 1796 роками тричі у багатьох синагогах проголошувалося відлучення хасидів від громади правовірних. Кожний такий захід викликав чергову хвилю багаторічних переслідувань послідовників Бешта. Головними осередками боротьби з новим рухом стали землі Литви, Білорусі та України, хоча окремі спалахи відбувалися і у регіонах, що межують з ними. Вочевидь, усі ці події, окрім релігійного, мали також і суттєвий політичний зміст. Багато громад на великих теренах пережили розкол і були втягнуті у жорстоке протистояння [Dubnov, 1960, p. 114–138; Etkes, 1998a, p. 100–109; Etkes, 1998b, p. 84–163; Etkes, 2001, p. 273–296; Rabinowitsch, 1961, p. 17, 32; Wilensky, 1970a, p. 15–26]. Воно, окрім безпосередніх зіткнень, призвело до небаченого раніше розвитку полемічної літератури та апеляцій до урядів [Wilensky, 1970a, 1970b]. Звичайно це збільшувало політичний досвід та виводило його за межі традиційної "містечкової" суспільної діяльності. На початку ХІХ ст. боротьба фактично припинилася, але взаємна антипатія, яка час від часу переходить у ситуативні протистояння, зберігається дотепер.

Послідовники р. Еліягу бен Шломо (Віленського Гаона ¹) організували окремий рух, що зветься літваки. Він первинно поширювався теренами згаданих земель, де точилася найбільш сувора боротьба з хасидизмом. Після усіх трагічних подій першої половини

¹ Слово гаон у середньовічному Івриті означало велич та гідність. У Східній Європі нового часу воно здобуло значення – геній.

XX ст. прихильники Віленського Гаона створили численні громади у країнах, куди єврейське населення тікало від жахів, що відбувалися в Європі. Насамперед ідеться про Ізраїль та США. Вони з кінця XIX ст. прославилися власною мережею навчальних закладів, де вивчення текстів талмудичного корпусу було доведено до досконалості. У сучасному світі саме літваки є найбільш суворими критиками хасидизму.

Послідовники Бешта також не відставали. Кількість їхніх прибічників непинно збільшувалася. Устрій хасидської спільноти впроваджувався і вдосконалювався. Найбільш потужні двори цадиків перетворилися на справжні держави у державі. Кількість відданих послідовників там сягала десятків тисяч людей. Якщо враховувати наявність також і ситуативних симпатиків, то така кількість могла сягати сотень тисяч людей. Згадані "держави" мали розвинуту систему оподаткування. Насамперед усі громади мали платити адмору щорічний податок за те, що він опікується їхніми справами. Окрім того, провідник щороку об'їздив свої володіння і кожна община мала його зустрічати коштовними подарунками. Ті краї, куди він особисто не діставався, відвідували його посланці. Вони також поверталися не з порожніми руками. Звичайно, ніхто не скасовував звичаїв раннього хасидизму регулярно відвідувати двір цадика та платити йому за прохання прочан, згадані у молитвах, і поради. Також часто адмори оформлювалися як компаньйони у бізнесах їхніх хасидів. Поширеним був звичай платити духовним лідерам за відвідання весілля [Assaf, 1998, p. 14–50; Assaf, 2001, p. 388–418].

Великі грошові надходження зробили багатьох цадиків дуже заможними людьми. Слід зазначити, що переважна більшість з них намагалася не демонструвати цього надмірно. Проте к середині XIX ст. деякі з провідників послідовників Бешта свідомо стали наслідувати спосіб життя коронованих осіб. Їхні двори перетворилися на палацові комплекси у мініатюрі. Вони містили у собі будинок цадика, будинок його дорослих дітей, будинок для поважних гостей, будинок управителів справами двору, будинок для служників, велику синагогу, розраховану на присутність тисяч прочан, стайні та всілякі господарські споруди. Будівлі вражали красою.

Помешкання цадика та його родини зводилися з дорогої деревини та прикрашалися виробами з вишуканої тканини. Особисті речі цадика оздоблювалися золотом, сріблом та дорогоцінним камінням [Assaf, 2001, р. 363–388; Rodensky, 2008, р. 145–187]. В деяких випадках на теренах двору або поряд з ним розбивалися красиві парки. Серед адморів "царського шляху" панував звичай подорожувати у каретах, запряжених кількома парами коней. Іноді їх супроводжував почет вершників.

Таким стилем життя прославилися переважно цадика з династій Тверських та Фрідманів, що мали численні двори на теренах України. Попри його несумісність з віковими традиціями євреїв Східної Європи, багатьом хасидам це дуже подобалося. Вони вбачали у такого роду явищах перші паростки відродження сили та величі Богообраного народу, а також натяк на наближення месіанського визволення.

Очевидно, що нові можливості великих дворів цадиків суттєво збільшували їхні спроможності вирішувати політичні питання. Внутрішня і зовнішня політика єврейських громад після тривалого занепаду зазнала нового розквіту. Успіхи у зовнішній політиці насамперед забезпечувалися співпрацею з магнатами. Заможні пани запрошували цадиків оселитися в їхніх маєтках задля залучення прочан, що суттєво збільшувало прибутковість господарства. Такі можновладці ставали, в свою чергу, потужними лобістами як приватних інтересів адморів, так і колективних вимог єврейських громад [Assaf et Bartal, 1994, р. 65–90; Rodensky, 2008, р. 76; Gad, 2009, р. 182–183]. Враховуючи неухильне виконання хасидами вказівок свого лідера, останній міг веліти активно обслуговувати певне господарство, навіть не змінюючи своєї дислокації. Це, зрозуміло, мало ті самі наслідки з погляду зворотної подяки власника маєтку.

Поряд з економічною активністю також розвивалася співпраця у сфері містичних послуг. Річ у тім, що християнське населення Східної Європи традиційно вірило у магічні здібності євреїв [Cala, 1995, р. 140–145; Белова та Петрухин, 2008, с. 500–537]. З появою хасидизму це вірування доволі швидко зосередилося на цадиках і досягло небачених раніше масштабів. До цадиків зверталися пред-

ставники усіх верств. Не лише селяни, але й поміщики і голови місцевих адміністрацій зверталася до цадиків з проханням молитися за зцілення, добрі врожаї, припинення навали саранчі і, взагалі, розв'язання будь-яких проблем [Галант, 1929, с. 327, 340; Rehtman, 1958, р. 218–219]. Окрім містичної, цадики також надавали християнському населенню матеріальну допомогу. Яскравим прикладом цього є задокументований випадок, коли селяни Київської губернії попри заборону поліції вітали прибулих до містечка Макарова цадиків Тверських і пояснювали порушення тим, що рабини підтримують їх грішми [Галант, 1929, с. 340]. Звичай звертатися до хасидського рабина з проханням помолитися за розв'язання проблем і допомоги порадою зберігається у Чернівцях донині.

Тож хасидизм реально сприяв покращенню стосунків між юдеями та представниками інших конфесій, але не все було так просто. Владу часто турбувало і зростання впливу цадиків на підданців, і безлади, якими супроводжувалися пересування очільників хасидів. Місцева поліція часто повідомляла про свою безсилість стримати натовп бажаючих привітати свого духовного лідера, або запобігти сутичкам, що виникають у зв'язку з цим. Тому у Російській імперії за адморами існував поліцейський нагляд, а іноді приймалося рішення про заборону очільнику хасидів полишати місце постійного проживання [Галант, 1929, с. 318–334; Rodensky, 2008, р. 141–144; Gad, 2009, р. 175–182].

Поряд із традиційним, нехай і реалізованим у значно більших масштабах, типом зовнішньої політики, скерованої на владнання стосунків євреїв з іншими етноконфесіональними групами місцевого населення, хасиди створили новий, притаманний лише їм. Ідеться про стосунки між дворами цадиків, які, по суті, мали усі ознаки міждержавних відносин. Поширення впливу одного двору часто призводило до створення осередків його прибічників на теренах, де домінував інший. Це породжувало конфліктні ситуації, які іноді залагоджувалися шляхом перемовин, а іноді призводили до зіткнень, які могли супроводжуватися навіть бійками між прибічниками різних адморів [Rodensky, 2008, р. 126–141; Gad, 2009, р. 163–172]. Проте частіше справи вирішувалися шляхом поріднення могутніх домів. Внаслідок великої кількості дітей у

хасидських родин, а також через традицію укладання ранніх шлюбів матримоніальні зв'язки між лідерами послідовників Бешта поширювалися дуже швидко. До кінця ХІХ ст. майже всі династії, чий вплив виходив за межі рідного містечка, породнилися між собою. Створилася спільнота, по суті, схожа з тою, яка панувала у середовищі європейських монархів. Тут усі певною мірою походили один від одного і, водночас, обстоювали власну зверхність і права на володіння іншого.

Поряд з зовнішньою суттєвого розвитку зазнала і внутрішня політика. Якщо раніше кожна громада обирала рабина та раду старійшин, тепер усі ці посади затверджував цадик. Він також мав останнє слово у суперечках підприємців із середовища власних хасидів. Ми раніше згадували нову комплексну систему оподаткування. Частина зібраних таким способом коштів витрачалася на підтримку різних общин, що вимагало складного фінансового планування. Важливі зміни відбулися і в царині ідеології та культурної політики. Раніше в обов'язки рабина, поряд з тлумаченням закону та судочинством, входило читання проповідей, щонайменше двічі на рік [Katz, 1993, р. 145–146]. Окрім того, община наймала професійних проповідників (магідів), які виступали з повчальними промовама під час усіх урочистостей. В хасидських спільнотах магідами зазвичай були виключно цадики. Функції рабинів обмежувалися вивченням та тлумаченням законів. Зрозуміло, бували суттєві винятки. Цадики одного з найбільш масових хасидських рухів – Хабаду вимагали від рабинів робити свій внесок у розвиток віровчення та духовного просвітлення народу [Lurie, 2006, р. 49–53]. Проте навіть у цьому випадку основи пануючої богословської доктрини та засадничий зміст ідеології двору щодо різних питань суспільного значення були справою адмора. Переважна більшість очільників хасидських угруповань намагалася бути своєрідними і неповторними у своїх повчаннях. Вважаючи себе посередниками між Богом та народом, вони у своїх висловах були більш рішучими та безкомпромісними, ніж звичайні рабини. Тому вчення послідовників Бешта було більш різноманітним, більш концептуально багатим, ніж це було в інших течіях юдаїзму.

Різноманітність не обмежувалася питаннями богослов'я. У хасидів існував звичай в усьому наслідувати свого цадика. Залежно від примх останнього визначалися: мода одягу, кухня, синагогальна і побутова музика, домінуюча у громаді, рівень та зміст освіти тощо. По суті хасидський двір перетворювався на своєрідну етнокультурну групу, відмінну від інших. При цьому новостворені традиції набували дедалі більш сакрального містичного змісту, що виключало можливості їхнього перегляду. Тому і сьогодні послідовники Бешта досить помітно відрізняються від звичайних ортодоксів екзотичним одягом та іншими деталями побуту.

Зі зрозумілих причин прибічники традиційного вчення рабинів ставилися до хасидів вороже. Їхні світи істотно відрізнялися. Ще більш агресивними щодо послідовників Бешта були просвітники (маскілім). Останні прагнули, зберігаючи відданість релігії предків, стати європейцями у царинах культури і науки. У першій половині XIX ст. нечисленні, але дуже галасливі групи маскілів активно викривали хасидизм у своїх публікаціях. Вони також прославилися доносами представникам державної влади на випадки релігійного фанатизму та всіляких збочень у хасидському житті. Проте це були лише перші паростки майбутніх великих конфліктів з сучасним світом. Згодом ситуація істотно ускладнилася. З'явилося багато нових, більш чисельних і впливових рухів за оновлення єврейського життя, що бачили у духовних цінностях, притаманних послідовникам Бешта, шкідливий залишок минулого, якого треба рішуче позбутися. Сила нових викликів та відповідна реакція на них великою мірою залежали від специфіки регіону. Найбільш жорсткими супротивниками будь-яких поступок сучасності стали провідні хасидські двори земель сучасного Закарпаття. З іншого боку, вони були у перших лавах серед тих послідовників Бешта, які опанували політичні технології нового часу. Поряд з цим, унаслідок їхньої ультра-ортодоксальності, в згаданому регіоні дуже цікаво розквітала хасидська політика старого типу, описаного нами раніше. Щоб зрозуміти причини такої своєрідності, треба зробити короткий огляд історії євреїв Закарпаття.

Хасидизм у контексті історії та політичного розвитку єврейських громад Закарпаття

Перші єврейські поселення на теренах Закарпаття з'явилися у XVII ст. Проте більшість єврейських переселенців прибула в цей регіон у XIX ст. Вони здебільшого походили з Галичини, Подолії, Буковини та Молдови. Менш чисельними були прибульці з Богемії, Моравії, Словаччини, Угорщини та Німеччини [Елинек, 2010, с. 5–8]. Особливості місцевих природних умов, економіки, побуту та традицій українського (русинського) населення сприяли розвитку своєрідності спільноти євреїв закарпатських земель. Поряд з традиційними для євреїв Східної Європи способами заробітку такими як кравецтво, швацтво, слюсарна справа, харчове виробництво, торгівля, візництво, медицина, банківська справа тощо у згаданих землях були поширені і нетипові фахи. Тут розквітало лісорубство, обробка деревини, збирання на продаж грибів та ягід. Траплялися навіть євреї плотогони [Елинек, 2010, с. 42–62]. Більшість євреїв проживала у селах і невеликих поселеннях, хоча згідно з домінуючим регіональним стереотипом вони вважалися містянами. У Мукачеві, Сигіті, Севлюші і Солотвіно нащадки Якова були більшістю або найчисленнішою етнічною складовою міста. У Берегові, Ужгороді та Хусті – меншістю, але доволі значущою. Так, наприклад, в Ужгороді вони становили на 1930 рік 27,58 %, тоді як у Братиславі 12 %, а у Празі 4 % [Елинек, 2010, с. 14; Mendelson, 1983, р. 143]. У другій половині XIX – на початку ХХ ст. серед євреїв економічно розвинутих регіонів Східної Європи дедалі більше посилювалися процеси секуляризації, асиміляції та акультурації. Проте у Закарпатському регіоні, попри помітні впливи нових віянь домінував традиційний уклад життя, що виявлялося в одязі, збереженні мови Ідиш та відданості релігійним цінностям зразка минулих століть [Елинек, 2010, с. 73–95; Rozman, 1991, р. 33–34]. Згідно з опитуванням 1921 року проведеними у Чехословацькій республіці у Богемії євреями себе вважали 14,6 % осіб відповідного походження, у Моравії 47,84 %, у Словаччині 54,28 %, а у Підкарпатській Русі 86,81%. При цьому 49,49 % євреїв Богемії вважали себе чехословаками, а 34,63 % німцями. У

підкарпатській Русі ці показники становили 0,78 % і 0,29 % відповідно. Також слід зазначити, що 7,49% вважали себе угорцями. У сусідній Словаччині цей відсоток становив 16,49, тоді, як 22,27 % називали себе чехословаками, а 6,68 % – німцями. Цікавим є той факт, що 3,85 % євреїв Закарпаття мали русинську (українську) ідентифікацію [Mendelson, 1983, p. 146]. Наведені вище високі показники відданості своєму етнічному походженню визначалися насамперед саме релігійним чинником. Модерні націоналістичні рухи, що пропонували альтернативні ідентифікаційні концепції, були більш впливовими у чеських та словацьких землях. Натомість релігійний вплив там був радикально меншим. Проте як ми бачимо з наведених даних, такий стан справ сприяв радше асиміляції євреїв, ніж посиленню їхньої відданості власній етнічній спільноті.

Зазвичай євреї закарпатських земель запрошували до своїх громад рабинів з місць свого походження. Це повною мірою стосувалося і хасидів. Тому рух послідовників Бешта у нашому регіоні очолювали цадики, що походили переважно з 3 регіонів:

1. Династії західної Галичини. До них належали родини адморів Гальберштамів із міста Новий Сонч та Рокеахів з Белза.

2. Династії східної Галичини. Тут найбільш значущими були родини Тейтельбаумів, що походили з Перемишля, та Шапіра з Диніва.

3. Цадики Буковини. Найбільш впливові серед них належали до родини Хагерів з Вижниці.

У кожному поселенні був щонайменше один адмор. А у таких містах, як Мукачево, Ужгород та Сигіт їх було кілька [Елинек, 2010, с. 78–79]. Між різними родинами очільників хасидів, які поступово освоювали новий регіон, часто точилася боротьба за вплив на єврейські громади. Це час від часу призводило до жорстоких протистоянь, що супроводжувалися викриттям супротивників у публічних виступах та пресі, апеляціями до влади задля створення проблем їхньої діяльності і навіть жорстокими бійками [Елинек, 2010, с. 78–79; Shpigel, 1997, p. 35–111].

Одночасно з цим існувало протистояння і з представниками традиційного рабинізму, які в науковій літературі також називаються

ашкеназами. Проте воно не було таким запеклим, як у часи виникнення руху послідовників Бешта. Понад те, у Закарпатті вплив ашкеназів на хасидську систему традиційної освіти був найпотужніший у Східній Європі. Річ у тім, що у регіонах, з яких переважно відбувалося переселення євреїв до Закарпаття, провідним навчальним закладом був бейт-мідраш [Shpigel, 1997, p. 167]. Так називалося приміщення, де люди збиралися у вільний час, щоб вивчати класичні праці рабинської писемності. Займалися або індивідуально, або збиралися у невеликі групи. Іноді у таких закладах чергували обізнані люди, щоб допомагати малограмотним з наукою. Часто роль викладача виконував один із відвідувачів, який краще за інших розібрався зі змістом уроку. У той самий час в ашкеназійських громадах Угорщини та Словаччини активно розвивалися єшиви: спеціальні навчальні заклади, де студенти утримувалися за рахунок громад і весь свій час присвячували заняттям з фаховими викладачами та рабинами. Найбільшу єшиву Східної Європи заснував і очолив у Пресбурзі (Братиславі) р. Моше Софер (1762–1839). Незважаючи на те, що вихідці з Угорщини та Словаччини становили меншість серед євреїв Закарпатського регіону в першій половині ХХ ст. єшиви там були створені в усіх великих за місцевими мірками містах, а також і в деяких містечках. Важливо також зазначити, що в усіх згаданих закладах навчалися як хасиди, так і прибічники традиційного рабинізму. Винятком була лише мукачівська єшива, орієнтована виключно на хасидів [Shpigel, 1997, p. 164]. Рабини, які головували у кожному з цих навчальних закладів зазвичай походили з лав послідовників Бешта, або, принаймні, толерантно ставилися до них [Shpigel, 1997, p. 164–174]. Проте і тут траплялися винятки. Р. Амрам Блум, запрошений очолити єшиву та громаду Хуста через два роки покинув свою посаду, бідкаючись, що пануючий у місті хасидський дух витримати неможливо [Shpigel, 1997, p. 169].

Устрій вищих шкіл з вивчення талмудичної мудрості нашого регіону являв собою яскравий приклад синтезу двох загалом недружніх між собою східноєвропейських єврейських культур.

Зазвичай літургія у єшивах здійснювалася за молитовниками так званої сефардійської версії. Остання була створена юдеями –

вихідцями з Піренейського півострова та згодом з певними переробками прийнята хасидами. Відбулося це тому, що саме з іспанських та португальських земель походила більшість відомих засадничих текстів кабали. Оскільки послідовники Бешта були палкими прибічниками містики, вони відмовилися від прийнятих у Східній Європі збірок молитов заради наслідування великих знавців таємної Тори. Натомість у Словаччині панувала традиційна для тих земель форма літургії (ашкеназійська версія).

З іншого боку порядок та зміст навчання у єшивах Закарпаття відповідав нормам, встановленим у Пресбурзі р. Моше Софером [Shpigel, 1997, p. 169]. Останній чітко дотримувався вікових рабинських традицій і зовсім не симпатизував Бешту та його послідовникам. Цікаво зазначити, що в єшиві Хуста було запроваджено принцип навчання, коли група студентів задля обговорення складних місць Талмуда розбивалася на пари (хеврути). Цей підхід практикувався у литовських єшивах, які становили прошарок найбільш непримиренних супротивників хасидизму в середовищі ашкеназійських рабинів.

Розвинута мережа закладів, присвячених вивченню талмудичної мудрості традиційним способом, великою мірою впливав на політичну ситуацію в регіоні. Більшість тамтешнього населення становили прості малограмотні люди [Елинек, 2010, с. 78–79; Silber, 1992, p. 42]. Рівень писемності євреїв Закарпаття в різних місцях коливався від 42 % до 14,9 %. Найнижчими показниками відрізнялося юдейське населення Марморощини [Silber, 1992, p. 42]. Але при цьому їхні громади перебували під потужним впливом чисельної еліти вчених Тори, часто-густо саме з хасидським бекграундом. Істотно змінити світогляд такого соціуму для прибічників модернізації було, вочевидь, не легким завданням.

Слід зазначити, що саме боротьба за збереження давніх устоїв стала головною причиною зближення різних угруповань юдейської ортодоксії. Хвилі викликів її пануванню поступово насувалися з різних боків. Першими у хронологічному порядку серед явищ такого ґибу стали рухи за реформування єврейської релігії. Вони народилися наприкінці XVIII – початку XIX ст. Головним

осередком цього явища були німецькі землі. В подальшому воно поширилося майже на всі країни Європи. Пропоновані зміни переважно стосувалися трьох наступних напрямів: 1. Наслідкування у богослужінні християнським взірцям. На практиці це означало зміну порядку молитов та скорочення їхньої кількості, використання хору під час літургії, запровадження катехізації, перехід у молитвах на мову країни проживання тощо; 2. Перегляд статусу та змісту священного закону. Відмова від багатьох його положень або визнання їх необов'язковими для виконання.

Радикальність та ідеологія пропонованих змін були доволі різними. Все залежало від місця та світогляду лідерів. Ішлося і про духовне благочестя, якому заважають численні дрібні ритуальні приписи, і про історичну критику сакральних текстів з подальшим визнанням їхніх вказівок лише вимогами того чи іншого часу. Відповідно, створилося багато різних течій реформізму [Meuer, 1995, р. 10–143]. Поряд з цим поширювалося таке явище, як неоортодоксія. Її прихильники зберігали порядок традиційної літургії та визнавали незмінність божественного закону. Але у тлумаченні останнього вони спиралися на більш гнучкі і м'які рішення рабинських авторитетів попередніх віків, що наближало встановлені ними норми до потреб сучасного життя. Згідно з поглядами послідовників цього напрямку в усьому, що безпосередньо не передбачено галахою, людина має керуватися законами країни проживання, науковими даними та принципами здорового глузду.

У германських державах поступ оновлення юдаїзму відбувався, попри певний супротив, порівняно спокійно і мирно. Реформістів різних видів ставало дедалі більше. А бажаючи зберегти традицію поступово наближалися до позицій неоортодоксів. Більш складною була ситуація в землях Угорського королівства, де реформістам також вдалося досягти великих успіхів. При цьому місцеві прибічники змін були доволі радикальними. Тут поширювалося гасло про необхідність повернутися до справжнього біблійного Мойсеевого закону, відкинувши зайві рабинські вигадки [Meuer, 1995, р. 160–161]. Пізніше, під час революції 1848 р. найбільш рішучі реформісти взагалі проголосили, що єврейська

релігія має керуватися духовними цінностями та мораллю, а закон не має принципового значення [Meuer, 1995, р. 162–163]. Найбільшого поширення нові вчення набули на заході королівства. Його східні терени, до яких належало Закарпаття, лишалися переважно відданими традиції. У нашому регіоні громади реформістів з'явилися лише в Унгварі (Ужгороді) і Сигіті. Це відбулося у 70-х роках ХІХ ст. Обидва міста були центрами мадяризації. Відповідно, тут був найбільший відсоток євреїв з угорською ідентифікацією. При цьому в Ужгороді діяльність прихильників оновлення релігії викликала постійно зростаючий опір. Головним осередком їхньої діяльності став Сигіт [Елинек, 2010, с. 82]. Але якщо вплив реформістів у Закарпатті був несуттєвим, то, поза сумнівом, величезну роль у подальшому розвитку місцевих юдейських громад відіграла боротьба проти оновлення. Її поступ прискорили заходи влади, щоб упорядкувати самоврядування послідовників Мойсеевого закону. Невдовзі після перетворення Австрійської імперії на Австро-Угорщину будапештський уряд став вимагати від релігійних євреїв створення органу, який мав керувати загальними питаннями устрою юдейських общин та координувати їхні стосунки з урядовцями. Наприкінці 1868 р. у Будапешті було скликано з'їзд представників усіх єврейських громад задля розв'язання цього питання. Як і слід було очікувати, реформісти та ортодокси не змогли досягти згоди у справі створення згаданого органу. Та й взагалі провідні гравці дійшли висновку, що працювати разом вони не можуть. Тому у юдейській спільноті відбувся розкол. У 1871 р. ортодокси створили Єврейське бюро, яке опікувалося виключно справами громад, що залишилися відданими віковій традиції і представляло їхні інтереси у Будапешті. Організаційний розкол прискорив і загострив формування нової ідеології протистояння сучасному світу [Silber, 1992, р. 45–48]. Варто зазначити, що ідеться саме про оновлення, попри палкі заяви лідерів ортодоксальної спільноти про відданість традиції минулих поколінь. Насамперед слід зазначити концепцію тотальної заборони світської освіти, навіть щоб здобути фах заради високого заробітку. Такого раніше не було. З талмудичних часів рабини закликали своїх учнів та синагогальну паству присвятити

всі свої зусилля справі вивчення святої Тори, себто усього велетенського корпусу сакральних текстів, і не спокушатися чужою мудрістю. Проте до заробітку і фахового зростання ставлення завжди було поблажливим, а іноді навіть вірян заохочували до цього [Silber, 1992, р. 61–62]. Один з найвпливовіших рабинів за всю історію існування юдаїзму р. Моше Бен Маймон (1135–1204) взагалі проголошував, що людина, яка не опанує засадничі наукові знання, втратить можливість власного існування після смерті, бо саме всебічно розвинутий інтелект поєднує подвижника з Творцем [Katz, 1975, р. 93–94; Gruenwald, 1996, р. 141–147]. Проте з погляду авторитетних лідерів ортодоксів Угорського королівства, єврей, вивчаючи Тору забезпечує саме існування світу. Господь дозволив здійснювати науково-технічний розвиток на благо людства іншим народам. Але євреїв Він обрав для святого служіння. Тому їм неможливо брати приклад з сусідів. Нащадки Якова роблять найважливіший внесок у загальну справу підтримання життя на Землі і у жодному разі не мають зраджувати власному шляху [Silber, 1992, р. 63–65]. При цьому сумлінні ортодокси, які допускали можливість невеликих поступок сучасному світу, проголошувалися не меншими, а в деяких випадках навіть більшими єретиками, ніж відверті реформісти, бо вони становлять для гідних вірян спокусливий небезпечний приклад. Виникає ілюзія, що можливо бути одночасно відданим виконавцем волі Творця і людиною, наближеною до знань сучасного світу [Silber, 1992, р. 66–67]. Захист духовної чистоти від зовнішніх шкідливих впливів, на думку наших ідеологів, вимагає дуже прискіпливо ставитися до явищ повсякденного життя. Необхідно керуватися не лише писаними законами, але і звичаями минулого, якими б забобонними вони не були. Зберігати традиційний одяг, незважаючи ні на які вимоги сучасної моди. Розмовляти на Идиш і у жодному разі не опановувати мови інших народів. Знання у цій царині мають обмежуватися мінімумом, необхідним для повсякденного побутового спілкування. Людей, які не дотримуються вищезгаданих норм, не можна вважати євреями [Silber, 1992, р. 72–80]. В ультраортодоксальних колах дуже популярним стало рабинське вчення про єре

рав (набрід) у тлумаченні кабалістів XIII–XVI ст. Згідно з оповідями мудреців Талмуда разом з євреями із Єгипетського царства вийшов набрід людей незрозумілого походження, що скористалися тимчасовим розпадом тиранічної держави. Саме вони підбурювали нащадків Якова чинити опір вказівкам пророка Мойсея. Містики повчали, що душі ерев рава змішалися з душами Ізраїлю і надалі втілюються у наступних поколіннях. У свою чергу, поборники благочестя серед євреїв Угорського королівства дуже полюбили тлумачення, згідно з яким душі того наброду панують у сучасних поколіннях. Наприкінці існування світу їх буде відокремлено і покарано. Тому благочестиві юдеї не мають зважати на збільшення кількості прибічників релігійного та побутового оновлення. Справжні сини Ізраїлю залишаться вірними до кінця [Silber, 1992, р. 79–80]. Варто зазначити, що євреїв, які полишили традиції предків та перейняли звичаї інших народів, зазвичай вважали полоненими дітьми. Себто юридично вони прирівнювалися до одурених неповнолітніх, а не до свідомих зрадників вікових устоїв власного народу. Проте найбільш агресивні вороги реформізму визнавали таких людей взагалі неєвреями за походженням [Silber, 1992, р. 82]. Попри архаїчність наведеної аргументації слід визнати, що угорські ультраортодокси одними з перших у Європі наблизилися до ідей сучасного націоналізму, заснованого на збереженні мови, віри, одягу та побутового укладу [Silber, 1992, р. 72].

Такий стан справ був породжений саме специфікою угорської релігійної ситуації. Якщо у німецьких та чеських землях освічена ортодоксія легко знайшла модус мирного співіснування з прибічниками фундаментального оновлення, а у володіннях Російської імперії кількість реформістів була незначною, то в Угорському королівстві виникли численні табори ідейних ворогів, які тривалий час протистояли один одному, що, зрозуміло, призвело до суттєвої радикалізації їхніх позицій. Цьому посприяла кардинальна різниця між Заходом та Сходом королівства у рівні економічного розвитку та освіти. У сучасному світі найбільш вірцевими представниками ультраортодоксії вважаються насамперед мукачівські та сатмарські хасиди. Їхній світогляд та стратегії поведінки дотепер визначають

наслідки релігійної боротьби у колишньому Угорському королівстві [Silber, 1992, р. 24–25, 83].

У подальшому войовничий дух хасидів Закарпаття загартовувався у протистоянні з новими викликами. У регіоні на початку ХХ ст. поширювався вплив прихильників світського способу життя, комуністичного вчення та сіоністського руху. Попри те, що всі три згадані явища були істотними ворогами юдейського ортодоксального світу, як головну небезпеку послідовники Бешта визнавали саме останнє.

Цей факт дивував сучасників. У 1925 р. угорськомовна єврейська газета "Zsido Nepar" риторично питала, чому рабини більше борються з сіоністами, ніж з комуністами. Вплив останніх помітно зростав серед молоді внаслідок поганого економічного стану регіону [Елинек, 2010, с. 210]. Питання ускладнювалося ще й тією обставиною, що частина сіоністів лишалася відвертими прибічниками ортодоксальної релігії, чого у лівих рухах зрозуміло не було [Shpigel, 1997, р. 17]. Невдовзі після першого сіоністського конгресу 1897 р. на бік нового руху в Закарпатті перейшло принаймні два шановані рабини: р. Моше Ар'є Роте і р. Шломо Залман Броді. Останній був суддею рабинського суду в Унгварі (Ужгороді) і доводився зятем р. Шломо Ганцфіріді – автору збірки законів "Кіцур Шулхан Арух", якою до сьогодні користується значна частина ортодоксальних юдеїв усього світу [Shpigel, 1997, р. 128]. Після завершення Першої світової війни з поверненням солдатів додому рух сіоністів став швидко поширюватися у Закарпатті. Його поряд з поважними вченими та громадськими діячами очолюють також місцеві рабини. Сіоністські ідеї стали популярними серед студентів єшив нашого регіону [Shpigel, 1997, р. 128–129]. У Європі виник і розвинувся рух релігійних сіоністів (мізрахім). Його прибічники закликали до повернення всіх євреїв на історичну прабатьківщину та розбудову її власними руками. У цьому вони докорінно відрізняються від традиційних ортодоксів, які усе ще вірили у спасіння обраного народу завдяки божественному диву. Послідовники мізрахістів з'явилися і в Закарпатті [Елинек, 2010, с. 231]. Незважаючи на їхню відданість приписам Мойсеєвого

закону, ультраортодокси Закарпаття бачили у цих вірянах ідейних ворогів і відмовлялися від будь-якої співпраці з ними. Відповідно до вказівки голови мукачівських хасидів р. Хаїма Елазара Шапіри релігійних сіоністів не брали в жодну з єшив нашого регіону, хоча згідно з засадничими положеннями юдаїзму вчення Тори є головним засобом виправлення людських вад [Shpigel, 1997, p. 165]. У цьому зв'язку слід зазначити, що те саме ставлення чекало також і на ті ортодоксальні угруповання, які загалом відкидали доктрину сіонізму, але переймали деякі його практики. Насамперед ішлося про допустимість фізичної праці на Святій землі. За цю інновацію навіть таке взірцеве ортодоксальне угруповання польських євреїв, як гурські хасиди було проголошено осередком єретиків та посіпака сіонізму [Shpigel, 1997, p. 43–53; Ravitzky, 1998, p. 70–72].

Агресивне ставлення до руху послідовників Теодора Герцля і у той самий час помітна байдужість до комуністів може бути пояснена тією обставиною, що останніх ортодокси сприймали, як кінчених відщепенців, що відкинули власний народ і розчинилися у космополітичному загалі. Натомість сіоністи енергійно боролися за перетягування на свій бік усього єврейського суспільства [Елинек, 2010, с. 211]. При цьому вони активно запроваджували зміни в багатьох царинах життя. По-перше, створювали мережу нових освітянських закладів, де людей привчали переходити з Ідишу на Іврит. З погляду ортодоксів, священна мова Біблії може використовуватися лише у справах богослужіння. Але послідовники Герцля боролися за повний перехід на неї у будь-яких справах, що, зрозуміло, у певних колах сприймалося як наруга над святинею. По-друге, вони активно готували людей до розбудови історичної прабатьківщини. Створювали осередки, де людей навчали фахам, потрібним майбутній незалежній Державі, але при цьому не поширеним у тогочасному суспільстві східноєвропейських євреїв: меліорації, землеробству, інженерії, чиновницькому діловодству, військовій справі тощо. Спроби зруйнувати традиційний уклад життя та відволікання від вивчення Тори не могли сподобатися тим, для кого найдрібніші порушення існуючого ладу вважалися злочином проти освяченого віками звичаю. По-третє, концепція визволення єврейського народу, пропонована новоствореним рухом

у своїх провідних засадах була аналогічна традиційній релігійній. Тут також ішлося про повернення у землю праотців задля створення там надійного прихистку та ідеальних умов життя для єврейського народу. Проте засоби реалізації вказаних цілей були радикально відмінними. Замість духовної практики пропонувалися економічні, політичні та військові заходи. Не лише світські, але й релігійні сіоністи закликали йти саме таким шляхом.

Назагал, з погляду ортодоксів, сіонізм являв собою, по суті, нову версію реформізму. На відміну від останнього, він швидко поширювався у Закарпатському регіоні і активно втілював у місцевих громадах вищезгадані проекти по перевихованню єврейського суспільства [Shpigel, 1997, p. 128–140; Елинек, 2010, с. 228–243].

Наведені вище міркування безумовно є слухними, але вони становлять спрощені узагальнення. Направду, кожне з хасидських угруповань істотно відрізнялося від інших власним світоглядом та способом життя. Тому важливі аспекти того чи іншого ставлення закарпатських послідовників Бешта до руху за створення Єврейської держави стають зрозумілими лише завдяки детальному розгляду кожного з них. Оскільки саме цій проблематиці присвячене пропоноване дослідження, ми повернемося до неї в подальшому, а наразі обмежимося зауваженням, що політична думка лідерів хасидів Закарпаття першої половини ХХ ст. визначалася традиційними питаннями обґрунтування влади цадиків, протистояння з іншими дворами адморів, розробки власних варіантів концепції месіанського визволення та реакцією на нові виклики. Серед останніх найбільш актуальним для багатьох регіонів Східної Європи загалом і для нашого зокрема вважалося протистояння сіонізму. Поряд з цим, зрозуміло, суттєвий вплив на думку духовних лідерів послідовників Бешта у Закарпатті мали зовнішні обставини, багаті на військові конфлікти та складні політичні події. Проте традиційно більше уваги з боку цадиків та рабинів приділялося не їм, а ситуації всередині суспільства нащадків Якова. Їхні ставлення до згаданих проблем значною мірою визначалися особливістю долі ортодоксальних юдеїв в Угорському королівстві, про яку ми вже казали раніше.

Згаданий вище стан справ визначає напрям пропонованого дослідження. Згідно з ним віровчення хасидів розглядатиметься як

окремий самостійний чинник, що формує політичну думку та практику громади вірян. Оскільки у русі послідовників Бешта більш ніж у будь-якій іншій течії юдаїзму світогляд общини визначається особистістю духовного лідера, аналіз релігійних концепцій доповнюється описами біографії останнього. Широке залучення нових матеріалів, а також узагальнення введених у науковий обіг раніше відповідно до цілей пропонованого дослідження, дозволяє у висновку зробити класифікацію провідних концепцій цадиків Закарпатського регіону, які торкаються модерних та традиційних напрямків політичної діяльності. Також буде запропоновано відповідь на питання, яким чином поєднання містичної та політичної думки сприяє виживанню хасидизму у сучасному світі.

РОЗДІЛ 1

Традиційна концепція влади цадика у вченні другого Мукачівського Ребе

Серед угруповань послідовників Бешта найбільш чисельними і впливовими у першій половині ХХ ст. були мукачівські хасиди. Їх очолювала династія цадиків, що походила від поважного лідера хасидів р. Цві Елімелеха Шапіри з Диніва (1783–1841). Він народився у галицькому містечку Явірник і тривалий час навчався у відомих засновників хасидського руху: р. Якова Іцхака Горовіца з Любліна, Менахема Мендела з Ріманова, Нафталі Цві з Ропшиц та інших. До його прибуття у Мукачево у 1825 році місцева спільнота послідовників Бешта була малочисельною. Завдяки глибоким знанням р. Цві Елімелеха у царині рабинської писемності його підтримала частина громади, раніше налаштована проти хасидизму, завдяки чому популярність цього руху в місті істотно зросла [Ortner, 1972, р. 84–161]. Слід зазначити, що у ранній період своєї історії хасидизм був містичним рухом, налаштованим доволі вільно тлумачити основи традиції та суттєво збільшувати свободу дій людини. Проте у 20-х роках ХІХ ст. почав набирати силу зворотний тренд. Послідовники Бешта дедалі більше почали перетворюватися на палких захисників не лише основ стародавньої традиції, але й дрібних місцевих звичаїв і перевершили в цьому відношенні ашкеназійських рабинів. Яскравим прикладом такого стибу змін був і р. Елімелех. Він вбачав глибинний містичний сенс у незначних деталях одягу та поведінки під час літургії [Туров, 2007, с. 119–120], і тому був палким супротивником будь-яких змін у освяченому звичаємі стилі життя. Такого роду погляди він вдало передав своїм нащадкам. У 1829 році р. Цві Елімелех відбув до галицького містечка Динів і став там цадиком. У 1882 році його онук р. Шломо Шапіра (1831–1893), який до того обіймав посаду рабина в Галичині у містечку Стрижів, був запрошений на посаду рабина Мукачева. Там йому вдалося очолити спільноту хасидів і стати місцевим цадиком. За правління його сина р. Цві Гірша Шапіри (1850–1913), Мукачівський двір став чисельним і впливовим у Закарпатському

регіоні. Продовжуючи сімейні традиції, він навчався у провідних галицьких цадиків р. Хаїма Гальберштама з Цанза (Новий Сонч) та сина останнього Ісхезкіля Шраги з Синяви. Прославився як глибокий знавець рабинської писемності та людина вкрай консервативних поглядів. Другий Мукачівський Ребе трохи не дожив до Першої світової війни і, відповідно, не став свідком подальших буремних подій. Р. Цві Гіршу не довелося пережити тяжкі випробування, які випали на долю цадиків наступного покоління. Через це він лишався людиною зі світоглядом переважно минулого століття. Саме тому вчення другого Мукачівського Ребе є змістовним і добре розробленим осередком тих ідеологічних засад, на яких у подальшому розбудовувалися оновлені доктрини наступників. Не всі лідери релігійних громад Закарпаття були належним чином обізнані у працях класиків хасидської думки. Проте переважна більшість серед них була тією чи іншою мірою знайома з проповідями доволі впливового у регіоні р. Цві Гірша Шапіри. Тому дослідження Закарпатського хасидизму ХХ ст. варто починати саме з цієї постаті.

Вчення р. Цві Гірша про походження та сутність влади цадиків

Пояснюючи джерело походження виняткової ролі цадика у всесвітніх процесах загалом і в існуванні єврейської спільноти зокрема, другий Мукачівський Ребе чітко вказує коріння його сутності у божественній плеромі:

"Цадик покоління називається стовпом... І цадик є основою світу (йесод олам). І відомо, що Йесод перебуває між Нецах та Год та поєднаний з ними... З цього місця походить корінь душі стовпа цадика основи світу, який виконує заповіді і завдяки цьому сполучає між собою Нецах та Год завдяки діянням своїм" [Shapira, 1964, p. 16].

Згідно з ученням авторитетних кабалістів, на яке спирається наш автор, проявлене божество складається з еманцій (сфірот), що витікають з первинної справжньої сутності Творця. Кожна сфера має власні назви та певні функції. Їхня сукупність становить подобу

людського тіла, що стала взірцем для створення у подальшому земного прообразу Царя всесвіту. Відповідно, кожна з вищезгаданих еманцій відповідає певній складовій тіла людини. Хохма (мудрість), Біна (розуміння) та Даат (знання) створюють голову або мозки, Хесед (милосердя) – правицю, Дін (суд) або Гвура (могутність) – лівицю, Тіферет (пишнота) або Рахамім (милість) – тулуб, Йесод (основа) – чоловічий статевий орган, Нецах (вічність) та Год (слава), відповідно, права та ліва нога або стегно і Шехіна (перебування) або Малхут (царство) – жіночий статевий орган. Винятком тут виступає перша найголовніша сфера Кетер (корона, втілення вищої волі). Вона співвідноситься не з частиною тіла, а з царським вінцем володаря над творіннями, яким Господь наділив людину. У єврейській містиці правителі та духовні наставники єврейського народу, зазвичай, пов'язувалися з вищевказаними сутностями плероми. Завдяки цьому, відповідно, визначалася їхня місія та специфіка діяльності. Ця традиція відіграє надзвичайно важливу роль у хасидському наративі. Обґрунтування інституту цадиків як такого та властивостей окремих лідерів увесь час тою чи іншою мірою асоціюються з певними складовими божественного антропосу. Зазвичай мовиться про вищу мудрість, милосердя та правосуддя. Інші здібності також не оминаються увагою, хоча застосовуються рідше [Tishby, 1971a, p. 131–218; Шолем, 2004, с. 271–275]. Так, наприклад, у рабинській писемності дуже поширеним є вислів "праведник – основа світу" (цадик йесод га-олам). У містиці воно, відповідно, переосмислюється як праведник, безпосередньо пов'язаний зі сферою Йесод, або є її втіленням. Хасиди слово "цадик" переважно тлумачать не як будь-який праведник взагалі, а як певний тип лідера – посередника між Богом та людьми. Такий стан справ, у свою чергу, дає змогу з легкістю інтерпретувати згаданий вислів у тому сенсі, що лідер руху послідовників Бешта є асоційованим з відповідним органом небесного прообразу людини. Саме там укорінена його сутність, сила та джерело можливостей. Скерованість р. Цві Гірша на вищезгадані положення єврейської містики дозволяє суттєвою мірою прояснити його погляди на місію цадика та принципи керування громадою. Це, безперечно, та площина, де

богослов'я активно перетинається з політикою. Згідно з ученням кабали, нижчі шари плероми є посередниками між вищими джерелами божественних благ та творінням. Саме через них здійснюється постачання потоку небесних дарів, які підтримують життя людства та роблять його в усіх сенсах успішним. При цьому чимало містиків описувало вищезгадане постачання вищих сил та енергій як наслідок вдалого сексуального акту, що відбувається в естві божества [Tishby, 1971a, p. 159–161; Шолем, 2004, с. 286–287]. Воно, як відзначалося раніше, має подвійну природу. Чоловічу, що реалізується завдяки сфері Йесод, та жіночу, втіленням якої є Шехіна. Їхня єдність часто-густо описується не лише в цнотливих повчаннях про небесний шлюб, але й у відверто еротичних розповідях про кохання.

Слід зазначити, що численні наративи єврейської містики зберігають сенси та змісти стародавньої міфології щодо походження та розквіту життя внаслідок сексуального акту тих чи інших персоналізованих вищих сил [Liebes, 1994, p. 67–117]. Саме до цих засад апелює у своїх повчаннях другий Мукачівський Ребе. В цьому він відрізняється від багатьох впливових очільників хасидів, які асоціювали інституцію цадика як таку та себе особисто з вищою мудрістю, знанням або милосердям. Наш автор, звісно, також апелює до вказаних сутностей божественної плероми. У своїх повчаннях він відзначає:

"Цадику основі світу (цадик йесод олам) відкриваються таємниці мудрості з п'ятдесяти брам, а саме з п'ятдесяти брам розуміння (Біни), з потоків світла, що сходять від Вищої Матері². Вони [ці потоки] виникають внаслідок заповідей та добрих справ, які він (цадик) робить" [Shapira, 1964, p. 16].

Згідно з повчаннями мудреців Талмуда, існує п'ятдесят воріт розуміння, необхідних для здобуття досконалої мудрості. Благочестиві люди намагаються пройти їх усіх, але жодній людині це не вдається. "П'ятдесят брам розуміння створено в світі. І всі вони були дані Мойсею, за винятком однієї. Про це сказано у Писанні: „І зробив його лише трохи недосконалим порівняно з янголами”

² Вища Матір – назва сфери Біна в кабалі.

(Пс. 8:6)" (Rosh ha-Shana 21b). Отже, навіть найвидатніший серед пророків не зміг досягнути вищого рівня мудрості, притаманного небожителям. Проте в кабалі та хасидизмі здобуття вказаного рівня подвижниками зазвичай не вважається чимось принципово неможливим. При цьому розуміння завжди витлумачується не як загальне поняття, а як назва вищої сфери Біна, що утворює проявлений божественний розум. Як випливає з наведеної вище цитати, вища мудрість є досяжною для цадика, але завдяки допомозі сфери Йєсод. Бо в цьому випадку крилатий вислів "цадик основа (йєсод) світу" інтерпретується в сенсі існування сполуки між сутністю цадика та сферою Йєсод, що, як ми пам'ятаємо, є уособленням певної частини тіла небесного антропосу³. В свою чергу, зв'язок між цією сутністю плероми та божественним розумом неодноразово обґрунтовується в творах другого Мукачівського Ребе. "На мою думку, всередині Даат (знання) перебуває Йєсод" [Shariga, 1999, p. 524]. "Мойсей був пов'язаний з Йєсод батька і корінням Даат" [Shariga, 1999, p. 819]. Варто зазначити, що пов'язаність розумової та статевої діяльності загалом притаманна рабинському вченню. Згідно з поширеною у середні віки концепцією крапля, яка формує дитину, народжується в голові у батька [Tishby, 1971a, p. 160]. Спираючись на цю традицію, р. Шапіра фактично стверджує, що мудрість приходить до цадика завдяки його місії посередника між світом небесним та земним. Це відбувається внаслідок того, що через нього до людей приходять вищі блага. Саме плодючість наділяє силою розуму, а не навпаки – сила розуму наділяє цадика надприродними можливостями, як це притаманно вченню послідовників хасидів Хабаду [Elior, 1987, p. 157–205; Elior, 1993, p. 159–166; Loewenthal, 1990, p. 139–179]. Такий підхід, зрозуміло, сприяє пересуванню фокусу уваги віруючих з інтелектуального на емоційний аспект учення. Переконливість настанов Ребе значною мірою посилюється завдяки пануючим у простолюдді легендам, що ґрунтуються на

³ У хасидських творах ототожнення цадика зі сферою Йєсод є поширеним явищем [Tishby et Dan, 1965, p. 781; Green, 1977, p. 333; Leshem, 2007, p.124]. Але, звичайно, у кожного з лідерів послідовників Бешта воно тлумачиться своєрідно, що визначається специфікою його вчення.

стародавніх міфах про щорічне оновлення життя завдяки сексуальній складовій божественного кохання. Якщо вірити певним школам сучасної психології, пов'язаних з іменами Фрейда, Лакана, Юнга та їхніх послідовників, саме вказана тема керує свідомістю людини в усіх напрямках діяльності, включно з осмисленням історії та політичною активністю. Відповідно, зміст проповідей р. Цві Гірша мав вдало впливати на багатьох віруючих, незалежно від їхнього рівня освіти.

Вищеописаний напрям своїх повчань Мукачівський Ребе доповнює тезою: "Цадик покоління є чоловіком матроніти" [Sharira, 1999a, p. 323]. В єврейській середньовічній містиці матронітою називається жіноча складова божественної плероми Шехіна. Одним з головних завдань святого служіння кабалісти вважали поєднання її з нареченим, чоловічим початком проявленого божества, який, зазвичай, отожднювався зі сферою Тіферет, себто з тулубом небесного антропосу [Tishby, 1971a, p. 140; Шолем, 2004, с. 458]. Це ім'я також використовувалося задля означення шести сфірот, що перебували між Шехіною та сферою вищого розуму і вважалися символами різних частин тіла. Тіферет як тіло, безперечно, являє собою центральний елемент цієї групи, тому і використовується як соборна назва. Безлади у всесвіті пояснюються розлученням коханців, а їхнє повернення одного до одного провіщає творінням незліченні блага [Tishby, 1971a, p. 228–231, 265–268, 1971b, p. 262–264]. Досягнення цього поєднання значною мірою залежить від діянь благочестивих людей. При цьому в творах кабалістів поширене твердження, що праведники, які сприяють досягненню згаданої мети, стають чоловіками Небесної Цариці [Tishby, 1971b, p. 643–646]. Стосунки між цадиком та його небесною нареченою в кабалістичних та хасидських творах іноді описуються як цнотливі, а іноді – як відверто еротичні. Очевидно, що вчення про місце вкорінення цадика у світі божественних еманцій, наявне у творах другого Мукачівського Ребе, суттєво підсилює саме останнє бачення цих відносин. Цікаво зауважити, що в Писаннях р. Цві Гірша існує твердження: "Якість Тіферет та якість Йесод є однією і тією ж" [Sharira, 1999b, p. 800]. Отже, він у певному сенсі

ототожнює тіло і чоловічий статевий орган небесного антропосу. Такий підхід зустрічається в містичних творах інших авторитетних учителів, але він не є типовим і надмірно поширеним. Його застосування чітко висвітлює специфіку позиції нашого автора.

Виявлення коріння феномену цадика у світі божественних еманцій дозволяє Мукачівському Ребе чітко виявити місце та роль видатного праведника такого рівня у підтриманні належного все-світнього ладу. Задля пояснення цього питання р. Шапіра наводить у своїх повчаннях тлумачення молитви Володар Світу (Адон Олам). Текст її звучить так:

"„Володар Світу, який царював до того як все було створено. В час, коли Він створив на бажання Своє все, тоді саме Він був названий іменем Цар”. Але це уславлення Господа у хасидському розумінні набуває неочікуваного сенсу. „Володар світу, який царював” – сам один. „До того як усе було створено” – до того, як був створений цадик, який називається – все. Так [це слово тлумачиться] у святому Зогарі і в Писаннях Арізаля. „В час, коли Він створив на бажання Своє все” – після того, як створив Він, нехай буде Благословенним Його ім’я, цадика, який називається – все. „Він був саме тоді названий іменем Цар” – цадик став називатися так. Тобто, його якість є такою, про яку сказано [у Святому письмі]: „Цадик панує над страхом божим” (2 Цар. 23:3) І кажуть мудреці: „Хто панує наді Мною – цадик” (Moed Katan 16b). Він постановляє, а Святий, нехай буде Він Благословенним, виконує. І про це йде мова [у вислові] „І ходив Ной з Господом” (Бут.6:9), – оскільки він був цадиком покоління, дав йому Господь Благословенний силу панувати над страхом божим. Себто бути цадиком, який постановляє, а Святий, нехай буде Він Благословенний, виконує. Це рівень, подібний рівню божества. Як казали мудреці наші в трактаті Мегіла (18а) про батька Якова, що слова Писання „І назвав його богом” (Бут.33:20), треба розуміти так, що Святий, нехай буде Він Благословенний, назвав Якова богом” [Shariga, 1999a, p. 38].

У наведеному тексті інтерпретація релігійного гімну, згідно з якою саме цадик був наречений царем над усім створеним, доповнюється коментарями до Святого письма. В них проголошується,

що лідер покоління має владу керувати служінням Господу. При цьому він може вносити в існуючу практику корективи, які Господь беззастережно затверджує. Це дозволяє р. Цві Гіршу дійти висновку, що статус обраного праведника є нібито божественним. Свої погляди він підкріплює талмудичним висловом, де стверджується, що Господь назвав прабатька євреїв Якова – ель. Це слово у стародавньому івриті має сенс бог взагалі, а не якийсь конкретний. Воно також означає божества нижчого рівня, або янголів. У рабинських текстах талмудичної доби циркулює думка про особливий статус прабатька обраного народу та його надприродні здібності. Але у творах нашого автора, як і багатьох інших лідерів хасидів, найбільш значущі герої Біблії є прообразами цадиків. Відповідно, вислів щодо Якова можливо поширити на всю їхню спільноту. Нижче ми поговоримо про це більш докладно. Зараз обмежимося констатацією факту, що другий Мукачівський Ребе належав до тих послідовників Бешта, які найбільш рішуче і, певною мірою, зухвало підносили роль лідера громади благочестивих у всесвіті. Згідно з його поглядами, цадик є не просто обраним посередником між творцем та людьми, але й загадковою сутністю вищого порядку.

Проте велика сміливість в описах статусу обраних праведників компенсується у нашого автора повчаннями про вразливість їхніх надприродних здібностей та суттєву обмеженість впливу подвижників на божественний світ. У цьому сенсі його позиція більш обережна, ніж у засновників хасидизму та багатьох цадиків наступних поколінь. Причину цього слід убачати в обранні першоджерела могутності лідерів руху послідовників Бешта. Річ у тім, що духовна практика юдаїзму включає в себе як номічні, себто зумовлені виконанням священного закону, так і аномічні, вкорінені за межами царини права, напрями служіння. Пов'язаність цадика з вищою мудрістю, милосердям або бажаннями, безперечно, належить до аномічної сфери. Інша річ – царина сексуальних стосунків. Вона сама по собі оповита численними заборонами та приписами. Окрім норм, які безпосередньо торкаються вказаного питання, збереження еротичного аспекту служіння у належній чистоті вимагає суворо

стежити за виконанням заповідей, що стосуються зовсім інших царин святого служіння. На додаток для збереження зв'язків зі сферою Йєсод у належному стані треба плекати суворі норми моральної досконалості. Насамперед, ідеться про скромність. Згідно з настановами Мукачівського Ребе, саме виправлення і доведення до досконалого рівня чесноти скромності дозволяє цадику виконувати свою місію забезпечення звичайних людей всілякими необхідними їм благами, дарованими згори.

"Авраам, батько наш, коли було йому велено провести виправлення (тікун) га-Йєсод Цадик, то було йому сказано ходити перед Господом непорочно, щоб був він завжди скромним, а той, хто загордився, є пошкодженим. І не зможе він наділяти вищими благами простолюдинів, тому що він є пошкодженим. А той, через кого посилаються блага, має мати неушкодженими всі 248 органів. Так має бути у всіх цадиків покоління наступних часів" [Shapira, 1999b, p. 799].

В творах кабалістів сфера Йєсод часто називається цадиком, або використовується подвійна назва Йєсод Цадик [Шолем, 2004, с. 458]. Тобто статевий орган божественного прообразу людини є праведним. З іншого боку, безпосередньо ці слова означають – основа праведника. На цьому саме і будує своє повчання наш автор. У своїх проповідях він багато разів підкреслює, що пошкодження цієї основи унеможливить передачу через обрану людини рясноти благ. "Га-Йєсод Цадик це труба. Як підказують нам очі, не може надмір води пройти по трубі, якщо вона дірява. Вона буде лише марно виливатися. Так само, якщо ця сутність зіпсована, буде шефа марно втрачатися" [Shapira, 1999b, p. 801]. "Псування йєсод га-Цадик призводить до нестачі заробітків" [Shapira, 1999b, p. 800]. Якщо ортодоксальне християнство вбачало святість у повній відмові від сексуальних стосунків, то для юдаїзму слова Господа "Плодіться та множтеся" завжди тлумачилися як заповідь. Відмовитися від неї вважалося неприпустимим. Проте ставлення до вказаного питання жодним чином не ґрунтувалося на принципах всездозволеності або поблажливості. Навпаки, воно оточувалося великим лабіринтом пересторог. На думку р. Цві Гірша, здійснення

цадиком своїх обов'язків вимагає постійного успішного виконання всіх цих вимог. Такий стан справ, безперечно, мав вплинути на вчення Мукачівського Ребе щодо впливу духовного лідера на рішення Господа. В наведеному вище уривку ми бачили, що він цілком поділяв поширену в колах послідовників Бешта формулу: Господь постановляє, а цадик скасовує, або цадик постановляє, а Господь виконує. Проте осмислення у деталях механізму такого впливу в окремих лідерів хасидів суттєво відрізнялося. Один із засновників хасидизму р. Дов Бер Магид з Межиріча, праці якого добре знав і багато цитував наш автор, вважав, що божество переймає бажання обраного праведника і виконує їх як свої власні.

"Уявимо собі батька, у якого є маленький син. І цей син хоче взяти паличку, сісти на неї, як на конячку. Незважаючи на те, що природно для коня направляти рухи людини, в цьому випадку він направляє його рухи. Чому це так відбувається – тому, що він отримує від цього задоволення. І батько допомагає йому. Дає йому паличку, щоб виконати каприз сина. Так само і цадики бажать правити світом. І створив Господь ці світи, щоб насолоджувалися вони своїм правлінням. Славу Його сутності ми не в змозі досягнути. Але славу Його, яка перебуває в створених світах, ми можемо досягнути. Тому стиснув себе Він, щоб перебувати у світах, бо тішать Його насолоди цадиків, які одержують насолоду від світів. В цьому полягає суть сказаного: „бажання тих, хто боїться Його, Він здійснює” (Пс. 145:19). Бо Ейн-Софу непритаманне бажання, його роблять Йому ті, що бояться Його. Про це сказано: „Радився Господь з душами праведників(цадиків)”” [Dov Ber mi-Mezhircz, 2004, р. 21].

Цей досить сміливий підхід є поширеним у хасидських проповідях. Проте другий Мукачівський Ребе, пояснюючи, яким чином цадик впливає на рішення Всевишнього, описує ситуацію по-іншому:

"„Святий, нехай буде Він Благословенний, постановляє, а цадик скасовує” (Muad Katan 16b). „Святий, нехай буде Він Благословенний, постановляє, а цадик здійснює” (Shabbat 59b). Звідси ми бачимо, що молитви цадиків нібито змінюють волю Господа

Благословенного [з поганої для нас] на добру. Але як можливо змінити волю Царя... Ми змінюємо міру суду на міру милосердя... Не бажаємо ми, боронь Боже, змінити волю Того, чиє Ім'я Благословенно, бо написано: „Я, Господь, не змінююся”. Але ми просимо, щоб Він благословив нас у світлі обличчя Свого... І це є Його первинною волею" [Shapira, 1999b, p. 434–435].

Тут, як не важко побачити, також присутня висловлена Магідом ідея, що сам Господь бажає, щоб цадики змінювали Його волю. Проте в цьому випадку зовсім не ідеться про виконання Всевишнім людських примх. Наш автор апелює до уявлення про божество як сукупність сфірот – уособлених вищих якостей, кожна з яких намагається домінувати і пропонує усій плеромі власний план дій. Цадик своїми зусиллями досягає пануючого стану милосердя (Хесед) та запобігає висуванню на цю посаду суду (Дін). Внаслідок цього, рішення про покарання скасовуються і ситуація змінюється на сприятливу для людей. Тож, завдяки впливу подвижника на практиці реалізується одне з кількох одночасно співіснуючих волінь божества, але не заміна їх на якесь бажання людини. Такий стан речей, якщо уподібнювати його земним реаліям, відповідає політиці мудрого радника, який пильно стежить, щоб зі стосу завчасно підготованих указів царю на підпис подавалися лише ті, в котрих ідеться про помилування. Це більш обережне та узгоджене з концепцією класичних кабалістичних текстів [Tishby, 1971a, p. 124–125; Шолем, 2004, с. 298] тлумачення принципу – "Святий, нехай буде Він Благословенний, постановляє, а цадик скасовує" певною мірою пов'язано з концепцією Ребе щодо положення досконалого праведника у вищих світах. Безпосередньо про це не ідеться, але саме вкоріненість цадика в царині вищого еросу, оповитого багатьма юридичними та етичними обмеженнями, сприяє більш поміркованому, певною мірою, сором'язливому ставленню до питання впливу очільника громади хасидів на божество.

У царині святого служіння р. Цві Гірш також тяжіє до перенесення його головного фокусу до площини впорядкованих ритуалів та безпосередніх приписів сакрального закону. Слід зазначити, що в хасидській спільноті дуже популярною була практика

служіння в матеріальному (авода бе-гешміут). Суть її полягає у тому, що Творець є присутнім у всіх явищах світу, який оточує людину. Тому віруючим належить завдяки спеціальним медитативним вправам поєднуватися з цим розпорошеним у природі божественним початком, а також докласти зусиль задля поєднання іскор вищого світла з їхнім першоджерелом [Kouffman, 2008, р. 249–391]. Такий напрям богоугодної діяльності вважався не менш важливим, аніж виконання заповідей. Але другий Мукачівський Ребе схиляється до суттєвого обмеження вказаної практики.

"Є два види цадиків, які служать Господу. Цадик першого типу постійно служить Господу шляхом виконання приписів Тори та молитвами. Він майже не їсть і не п'є... І є цадики, які роблять поєднання також і в справах матеріальних, як, наприклад, у їжі та питві завдяки богоугодним інтенціям (каванот). І, завдяки поєднанням своїм, пробуджуються любов та радість у вищих світах" [Shapira, 1999a, р. 85].

Далі, розвиваючи цю концепцію, наш автор розповідає, що батько єврейського народу Яків спочатку служив Господу виключно першим способом. Пізніше він відкрив для себе другий, але при цьому вважав цей напрям духовної практики небезпечним. Тому великий патріарх біблійної доби вдавався до нього лише час від часу та й то з великою обережністю. Наприкінці наведеного повчання Мукачівський Ребе підкреслює: "Не варто займатися цим. Треба їсти лише, щоб дати належні сили тілу, та спати лише, щоб дати силу мізкам" [Shapira, 1999a, р. 85].

В іншому місці р. Цві Гірш обговорює тему служіння завдяки матеріальному в контексті визволення іскор первинного божественного світла, які під час великої катастрофи, що відбулася на початку творіння, відірвалися від свого джерела і були захоплені матерією. Визволення цих крупинок вищого сйява з полону темряви вважалося головним напрямком святого служіння пізньої єврейської містики загалом та хасидизму зокрема.

Розглядаючи його, наш автор зауважує, що під час їжі завдяки спеціальним каванот можна підняти іскри, які впали в тіла тварин та рослин, і визволити їх. Але інтенції мають бути правильними. А

якщо ні, то – іскри впадуть ще нижче і таким чином, замість виправлення творіння, відбудеться його псування. Проте під час суботньої трапези іскри підносяться самі собою. Отже, віруючі без будь-яких складних медитативних вправ можуть звільнити їх [Shapira, 1999a, p. 331]. Варто зазначити, що в суботу святий закон приписує насолоджуватися вишуканими стравами та напоями. Інша річ звичайні дні. Тоді влаштування з власної ініціативи розкішної трапези задля визволення часток первинного світла становить класичний приклад служіння завдяки матеріальному. Але, як ми бачимо, згідно з поглядами Мукачівського Ребе ця практика є надскладною. Вона досяжна лише для вузького кола досконалих праведників.

Якщо підсумувати сказане вище, то стає очевидним, що р. Цві Гірш послідовно вимагав від своїх хасидів зосередитися на богослужінні, внормованому релігійним законом. Він закликав не зловживати застосуванням поширеної в колах послідовників Бешта аномічної практики та й взагалі переважно утримуватися від неї. З іншого боку, царину виконання біблійних заповідей та рабинських приписів він розглядав як простір, в якому панують таємні містичні сили. Їхнє застосування належним способом дозволяє змінювати вироки небесного суду на свою користь, розв'язувати усі побутові проблеми віруючих та наділяти цадиків владою над явищами цього світу. Себто сакральний закон сповнений містичного та магічного змісту. Саме він є джерелом могутності святих подвижників та права цих обраних безапеляційно керувати громадою. Отже, парадоксальним способом одночасно посилюється вплив традиції та непритаманний нормативному юдаїзму тип лідерства, представники якого наділені надмірними повноваженнями.

Нахил другого Мукачівського Ребе до вшанування освяченого віками священного порядку сприяв його чималій увазі до питання виникнення інституту цадиків як такого, обґрунтування його вкорінення в традиції. У своїх повчаннях він описує праатьків єврейського народу та Мойсея, найбільш великого серед пророків, через якого народу було передано святе вчення, як хасидських цадиків, чия діяльність та світогляд цілковито відповідають ідеалам

нашого автора. Слід зазначити, що в колах послідовників Бешта такого роду ідеї виникли вже на ранньому етапі існування вказаного руху. Найбільш докладно вони викладаються у повчаннях учня Магіда з Межіріча Леві Іцхака з Бердичева [Туров, 2007, с. 157–160]. Проте більшість проповідників не зверталася до них. Тому кожний випадок розробки такого роду концепцій заслуговує на особливу увагу. Своєрідність підходу р. Цві Гірша до вказаної теми полягає у розробці питання, чи може цадик один виконувати обов'язок святого служіння, покладений Господом на всю громаду.

"Відразу як народився Ісак, який був першим цадиком з насіння Авраама, почав він виправляти світ, ніби служіння здійснювали багато людей, а саме нібито всі сини Ізраїлю, кожний окремо, почали своє нелегке служіння. Після смерті Ісака, батька нашого, став Яків після нього цадиком покоління і посланником громади" [Shapira, 1999a, p. 127–128].

Читаючи ці рядки, можна подумати, що в наведеному уривку ідеться про минуле, коли обраного народу ще не було. Отже, прабатьки мали виконувати самі місію, яка в майбутньому буде покладена на численну спільноту. Але далі наш автор каже, що взагалі людина, обрана керувати богослужінням громади, має підносити догори іскри, які впали, і це буде захищено на небесах так, наче це зробила вся община [Shapira, 1999a, p. 128]. Отже, Ісак та Яків є взірцями та прообразами майбутніх голів спільноти правовірних на всі майбутні часи. Принципової відмінності між сучасністю та далеким минулим не існує. Далі Мукачівський Ребе пише:

"У часи, коли Яків, батько наш, був живий і був у статусі посланника громади [перед Господом], що виконує обов'язки за багатьох інших, не було покладено обов'язку підносити святі іскри на кожного з нащадків Ізраїлю, бо Яків, батько наш, виконував обов'язок один за всіх. Але після смерті Якова, батька нашого, почалося рабство. Себто обов'язок визволяти святі іскри з землі єгипетської був покладений на весь Ізраїль. Кожний мав тепер виводити частку свою" [Shapira, 1999a, p. 85].

Згідно з оповіддю Тори, прабатько Яків прибув до Єгипту зі своєю родиною і був там добре прийнятий. Після його смерті за

кілька поколінь єгиптяни змінили політику та навернули євреїв у рабство. Але наш автор у цьому уривку тлумачить ситуацію інакше. Згідно з ученням видатного кабаліста Ісака Лурії Ашкеназі, на якого більше за інших авторитетів спирається р. Цві Гірш, головним обов'язком віруючих є визволення іскор божественного світла з полону сил темряви. Цю роботу, на думку нашого автора, прабатько обраного народу виконував один за всю спільноту його нащадків. Але після смерті великого патріарха працювати довелося всім. Отже, єгипетське рабство інтерпретується не як поневолення правовірних злочинним царством, а як перекладання святого і почесного обов'язку на кожного з віруючих. Знов-таки, на підставі сказаного може виникнути враження, що в добу перебування євреїв у Єгипті відбувся якийсь історичний злам і в їхньому подальшому житті обрані праведники вже не відігравали такої ролі, як раніше. Але такі висновки спростовує проповідь Мукачівського Ребе, наведена в іншому місці.

"Цього року внаслідок гріхів наших полишив землю хасид та святий цадик адмор із Синави, хай заслуги його захистять нас. І немає серед нас у цьому поколінні того, хто вмів би сурмити в шофар з усіма каванот, які потрібні, та з таким офіруванням душі, як цей цадик. Що тепер будемо робити, якщо немає такого у цьому осиротілому поколінні, і треба нам дуже боятися того, що зміцняться сили сатанинського обвинувачення проти нас за рахунок тих, хто захищає нас... Коли один з рабів царських згрішив і постав перед вершителями суду, він узяв із собою шановну та поважну особу, щоб ця людина стояла біля нього під час суду і красномовно захищала його. А вершители суду, які побачили цю шановну людину, що красномовно захищає його, схилилися на користь обвинувачуваного та до визнання його невинним, виходячи з простого факту, що якщо така цінна особа красномовно захищає його, безперечно, він невинний у порушеннях і його не треба карати. Але у випадку, коли цій поважній особі не дозволять іти з ним і захищати його і відправляють захисника в інше місце під час суду, тоді горе та біда рабу, який стоїть перед судом і буде він визнаний винним. Так само і ми. Весь час, поки був у нас той цадик

важливий у вишині, який красномовно захищав нас у своїх молитвах і просив для нас милосердя і прихильності, нам не було чого боятися, коли ми стояли перед вищим судом, очікуючи вирок. Але тепер, унаслідок наших численних гріхів, цей захисник полишив нас. Що нам робити цього судного дня?!" [Shapira, 1999b, p. 457].

Далі наш автор наводить притчу про людей, які звикли до видатного захисника, майстра обстоювати їхні інтереси перед особою царя. Такий стан справ розбестив громаду. Всі забули, як треба самим виконувати свої обов'язки перед володарем. Але одного дня захисника не стало, і люди впали у відчай. "І була серед них одна мудра людина, яка сказала їм: "Треба дати собі раду і піти разом, щоб постати перед царем з плачем і воланням кажучи: Раніше не були ми уважними у виконанні волі твоєї, бо сподівалися на захисника, але від сьогодні і в подальшому ми беремо на себе обов'язок сумлінно виконувати волю твою"" [Shapira, 1999b, p. 457]. Чітка аналогія між цією проповіддю і повчанням про батька Якова є доволі очевидною. В ній ідеться про святкування нового року, коли, згідно з рабинським ученням, Господь здійснює суд над людством. Задля того, щоб умилостивити грізного Володаря всесвіту, євреї сурмлять у ритуальний ріг шофар. Його мелодія містичним способом очищає душі і змінює таким чином вищий гнів на милість. Зрозуміло, що в хасидизмі ідеальним виконавцем цієї місії вважається цадик. Видатний лідер послідовників Бешта так само, як колись прабатько Яків, у наведеній оповіді захищає людей від царського гніву, що, в свою чергу, дозволяє їм не виконувати святе служіння належним способом. Отже, цадики в наші дні виконують ту саму місію і мають ті самі можливості, що і патріархи у біблійні часи [Green, 1989, p. 9–24; 1987, p. 127–157]. Вони в принципі можуть взяти на себе тягар обов'язків всієї громади та виконати його одноосібно. Але слушно і зворотне. Хоча, згідно з хасидським звичаєм, після смерті цадика його посада переходить у спадок до синів або учнів, не кожний наступник має ті самі здібності. Як колись євреї у Єгипті опинилися без справжнього цадика покоління, так і в наші часи може трапитися щось подібне. Тому люди мають не розслаблятися і не втрачати навичок гідного служіння.

Підкреслюючи такий стан справ, Мукачівський Ребе пише: "В час, коли є великі цадики покоління, вони наглядають за народом Ізраїлю, щоб [прості віруючі] ніколи не спотикалися і ніколи не руйнували святині, і не лінувалися виконувати всі заповіді" [Shapira, 1999a, p. 128]. Видатні праведники можуть виконувати святе служіння за інших, але привчають усіх та кожного працювати самостійно.

Попри настанови такого типу, матеріал, наведений вище, свідчить про надвисокий статус цадика у вченні р. Цві Гірша. Святий подвижник є не лише посередником між Богом та Його народом, але й втіленням сил та можливостей усієї громади правовірних. Проте згідно з поглядами Мукачівського Ребе, громада також справляє чималий вплив на досконалого праведника. Суб'єктність общини обґрунтовується нашим автором за допомогою кількох концепцій. По-перше, так само, як цадик наглядає за належною поведінкою своїх послідовників, останні мають право наглядати за ним. Так, наприклад, він дуже несподіваним способом коментував оповідь Тори про те, як народ ремствував на Мойсея під час мандрів пустелею, вимагаючи від нього їжі та води. Зазвичай рабинські авторитети підкреслювали у таких випадках слабкість та гріховність простолюду, що надмірно переймається матеріальним, забуваючи про духовне. Але, згідно з думкою нашого автора, люди нарікали на свого лідера через те, що він мало молиться і робить це без належного натхнення. Тому вади народу не виправляються і люди не одержують бажаних благ від Господа. Отже, суть докори великому пророку була такою: "Якщо б Мойсей, учитель наш, офірував душу свою Господу, він зміг би виправити всі вади громади" [Shapira, 1999a, p. 301]. Отже, народ повставав проти свого наставника справедливо. Виправлення вад простих людей – не лише їхня особиста проблема, а також і справа цадика. Останній має вкладати усю душу в виконання цього зобов'язання.

По-друге, підтримка спільноти віруючих є дуже важливою для їхнього лідера.

"Казав Мойсей, що вся велич його виникає внаслідок служіння синів Ізраїлю... Малий запалює великого. Якщо б не було малого,

великий би ніколи не палав. Тому вони (прості люди громади) наділені здатністю оберігати своїх учителів. І тому навіть, якщо (ці вчителі) досягнуть рівня вишого серед вищих, вони не мають запишатися, бо знають, що це прийшло до них завдяки громаді" [Shapira, 1999a, p. 301].

Отже, величезний ентузіазм, з яким цадик служить Всевишньому, народжується завдяки шануванню його простими людьми. Вони запалюють його так само, як малий сірник великий смолоскип. Містичну природу цього впливу Ребе пояснює так:

"„І від учнів своїх навчився я більше, ніж від усіх інших" (Taanit 7a). Бо учень, який від коріння душі цадика, йде добрим шляхом та очищає душу свою. І завдяки ньому підносить також цадик голову догори... Як мале дерево запалює велике, так малі учні мудреців роблять великих ще більшими... „Ной був людиною праведною у своєму поколінні" (Бут. 6:9). Якби був він у поколінні Авраама, був би ще більш праведним. Бо не було у Ноя учнів, які би додавали йому іскор вогню для запалу" [Shapira, 1999a, p. 301].

Згідно з поширеним у хасидських колах ученням, душі хасидів є іскрами, корінням яких є душа цадика. На думку багатьох дослідників, це вчення допомагає пояснити основні принципи соціальної організації суспільства хасидів (існування численних, незалежних одна від одної династій цадиків; розподіл між ними вірних; нерозривна пов'язаність хасидів з певними династіями духовних наставників, що переходить з покоління в покоління) [Weiss, 1997, p. 18–20; Rapoport-Albert, 1997, p. 126–132; Wolfson, 1997, p. 187–191; Green, 1987, p. 134–136]. Проте у нашому випадку особливо підкреслюється дещо інше. Саме тому, що учень походить від коріння душі подвижника, він своєю активністю збільшує силу останнього. Такий стан речей суттєвим чином позначився на долі цадиків доби початку історії людства. Згідно з рабинським тлумаченням слова Тори: "Ной був людиною праведною у своєму поколінні" означає, що в поколінні Авраама він не вважався би таким, бо у своїй досконалості він радикально поступався прабадьку обраного народу (див.: коментар Раші на Бут. 6:9). Як ми бачимо, наш автор бачить ситуацію у зворотній перспективі. У

Авраама були послідовники, що допомагало йому у святому служінні. Натомість Ной був у своєму поколінні єдиною благочестивою людиною. Якщо б останній мав своїх хасидів, він би досягнув більшого.

У наведеному уривку простежується певна аналогія між стосунками цадика із Всевишнім та взаєминами учня з цадиком. Цадик, завдяки своїй вкоріненості у плеромі, впливає на тамтешній стан справ. Завдяки цьому в божественному світі милосердя бере гору над судом, що, безперечно, є більш досконалим рівнем буття, ніж навпаки. Також святий подвижник, завдяки своєму служінню, посилює сприятливі для людей прояви Царя небесного у створеному їм світі. Так само учень завдяки тому, що його душа походить з коріння душі свого наставника, робить цадика більш досконалим та сильним. Це, в свою чергу, збільшує можливості великого праведника розв'язувати надприродним способом проблеми людей, які звертаються до нього по допомогу.

Проте вплив послідовників на цадика аж ніяк не обмежується містичним посиленням його можливостей. Наш автор вважає, що ці стосунки можуть впливати на особисту долю духовного лідера.

"Сказано, що янгол Міхаель кожного дня приносить на вітвар душі цадиків на небесному жертovníку. Очевидно, що Святий, нехай буде Він Благословенний, не бажає смерті праведників... Але внаслідок гріхів наших численних полишає нас цадик до того як виповняться призначені йому роки. Саме про це кажуть мудреці наші: „Цадик карається за гріх його покоління” (Shabbat 33b). Тому маємо ми бути уважними, щоб не спричинити такого” [Shapira, 1999a, p. 316]. "Нехай бережуться сини Ізраїлю, щоб не згрішити і не спричинити через це кончину цадиків унаслідок провин покоління укорочення днів та років його раніше встановленого терміну" [Shapira, 1999a, p. 317].

Слід зазначити, що в проповідях творців хасидизму була поширеною думка, що виконання місії цадиків залежить від підтримки простих людей. Згідно з поглядами одного з найбільш впливових поплічників Бешта Якова Йосифа з Полонного, єврейський народ підрозділяється на людей матерії та людей форми. Перші занурені у матеріальний світ, у той час як інші постійно пере-

бувають у спогляданні Творця. За ідеального стану справ люди матерії та люди форми мають бути пов'язані одне з одним подібно до душі і тіла. Душа є вищою субстанцією світу долішнього, але сама по собі вона не може впливати на нього. Задля виконання своєї місії їй потрібен належний посередник. Отже, як органи тіла служать слухняними інструментами душі, так простолюд має приліплятися до цадиків і бути слухняними виконавцями їхньої волі. Тому тільки діючи разом, матеріальні та духовні люди можуть підтримувати гармонію у творінні і приносити Господу справжню насолоду [Weiss, 1974, p. 104–106; Etkes, 2000, p. 293–297; Tishby et Dan, 1965, p. 781–782; Nigal, 1999, p. 36–40]. Учень Магіда з Межирича, р. Елімелех з Ліжайська, настанови якого багато разів цитуються нашим автором, вважає, що завдяки матеріальній підтримці з боку хасидів цадик виходить із суцільного занурення в вищі духовні світи і наближається до матеріального. Без приношень простих віруючих він не зміг би виконати покладену на нього згори місію дбати про добробут простолюду [Dubnov, 1960, p. 180–186; Jacobs, 1993, p. 129–130; Nigal, 1999, p. 132–148; Etkes, 1998, p. 74–75].

Проте у повчаннях Мукачівського Ребе ситуація більш радикальна. Підтримка громади визначає не рівень святого служіння, а саме збереження життя цадика. Він у цьому найбільш важливому для будь-якої людини питанні цілком залежить від своїх хасидів. Вплив спільноти на його долю виявляється більш значущим, ніж той, що відбувається у зворотному напрямку. В обґрунтуванні цього твердження р. Цві Гірш спирається на талмудичний вислів "Праведник (цадик) карається за гріх його покоління". Але, беручи до уваги загальний контекст учення Мукачівського Ребе, слід визнати, що у наведеному тексті знов-таки простежується чітка аналогія стосунків лідера з общиною та його стосунків із Творцем. Ідеальне буття плероми вимагає налагодження стосунків між чоловічим та жіночим початком божества. Воно є необхідним для дарування життєвої сили сущому. В свою чергу, громада відповідає за тривалість життя цадика. В обох випадках людські гріхи призводять до катастрофічних наслідків. Тож, у проповідях р. Цві Гірша взаємозалежність громади та цадика радикалізується з обох боків.

Вчення р. Цві Гірша про месіанське визволення єврейського народу

Наведені нами раніше матеріали стосуються питань взаємодії цадика та громади його послідовників в умовах сучасного світу. Вони торкаються також ситуації у минулому. Але, як впливає з усього сказаного вище, згідно з поглядами р. Цві Гірша, між добою виникнення єврейського народу та сучасним станом справ принципової різниці немає. Проте пропонуване дослідження не буде повним, якщо не звернути увагу на вчення нашого автора щодо діяльності віруючих різного рівня досконалості, присвяченої майбутньому визволенню єврейського народу. Варто зазначити, що його вислови стосовно цього аспекту юдейського віровчення є різноманітними за своїм змістом. Вони містять як концепції, близькі до загальноновизнаних традиційних, так і доволі інноваційні та радикальні. Характерним прикладом першого підходу є наступний вислів:

"Суть та бажана ціль нашого служіння у цьому позбавленому святості вигнанні полягає у піднесенні та оновленні іскор, розсіяних та розпорошених по всіх кінцях землі внаслідок наших тяжких гріхів. Кожний має працювати з іскрами, що пов'язані з його нижньою душею (нефеш), духом (руах) та верхньою душею (нешама)" [Shapira, 1999a, p. 186].

У цьому уривку Мукачівський Ребе спирається на загальновідоме та впливове в його часи вчення видатного кабаліста XVI ст. р. Ісаака Лурії, згідно з яким необхідною умовою приходу царя Месії є визволення полонених силами темряви іскор божественного світла. Цікавим моментом у цьому випадку є та обставина, що у класичному варіанті вищезгаданої концепції частки вищої субстанції впали у безодню внаслідок первинної катастрофи, що відбулася на початку створення світу. Потік передвічного божественного світла виявився надмірно сильним і зламав посудини, створені для його утримання [Шолем, 2004, с. 330–334]. Відповідно, люди тут були ні до чого. Щоправда, в подальшому виникали ситуації, коли все можливо було виправити. Але Адам та його нащадки кожного разу втрачали цей шанс. Саме цю обставину і наголошує наш автор.

На відміну від багатьох інших представників рабинської верстви, він підкреслює, що проблема виникла не з якихось загадкових метафізичних причин, а "внаслідок наших тяжких гріхів". виправити її вдасться лише завдяки максимальній концентрації душевних зусиль всього загалу віруючих, а не лише обраних праведників. Оскільки ця справа є дуже складною, вигнання обраного народу продовжується тривалий час.

Поряд з наведеним вище, у повчаннях р. Цві Гірша наявне суттєво відмінне пояснення тривалості періоду вигнання обраного народу.

"Відомо з святих книжок, у чому суть подовження вигнання на так багато років. Сказано в Талмуді та святому Зогарі, що перед приходом Месії, цадика нашого, прийдуть злидні передмесіанської доби. Численні страждання та великі муки з усіх боків. Але це все буде так лише, якщо визволення відбудеться у час, вказаний в святому Зогарі. З цієї причини Милосердний Батько, благословенне Його Ім'я, затримав визволення [свого народу] дотепер. Чекати його доводиться більше заздалегідь встановленого часу. Щоб не було більше злиднів передмесіанської доби та страждань, „і в милосерді великому зберу Я тебе” (Іс. 54:7)... І тому порада [віруючим] тепер благи про прихід Месії просто зараз, і щоб він не відкладався більше. І завдяки цьому буде визволення через милосердя" [Shapira, 1999a, p. 196].

Згідно з доктриною, поширеною у численних текстах рабинської писемності, напередодні появи Царя-Месії на світ чекає велика кількість усіляких бід та катастроф: стихійні лиха, жахливі війни, голод, хвороби тощо. Але наш автор підкреслює, що все це стосується періоду, межею якого є час визволення, проголошений святою книгою Зогар. Цей авторитетний труд традиція приписує видатному мудрецю II ст. н. е. р. Шімону Бар-Йохаю. Але, на думку сучасних дослідників, він був написаний групою авторів, які жили наприкінці XIII – в першій половині XIV ст. [Liebes, 1993, p. 85–139; Meroz, 2018]. У згаданій книзі не наводиться чітких дат появи Царя-Месії. Але там містяться численні натяки щодо термінів цієї видатної події, які вказують на роки, більш-менш близькі до

гіпотетичного часу написання Зогару. Згідно з думкою нашого автора, свята книга не помиляється. Проте всесвіт підкоряється певним законам. Якщо б визволення євреїв відбулося в терміни, вказані у згаданому сакральному тексті або раніше, то на світ чекали би випробування передмесіанської доби. Тому Господь прийняв рішення звільнити свій народ пізніше, коли всіляких негараздів можливо буде уникнути. У цьому випадку Мукачівський Ребе спирається на добре відомі в хасидському середовищі праці візантійських кабалістів та Мойсея Київського, згідно з якими у різні періоди історії долю світу визначають різні сфірот [Kushnir-Ogon, 1980, p. 20]. Якщо ми маємо час панування суду (Дін), усе буде відбуватися за його суворими вироками. Але в добу домінування милосердя (Хесед) не варто боятися жодних проблем. Такий стан справ дозволяє р. Цві Гіршу стверджувати, що у наші часи визволення є принципово можливим будь-якої миті і жодних принципових перешкод для цього не існує. Ця концепція, хоча вона і має опору в певних сакральних текстах, безперечно є, з погляду рабинської спільноти, доволі радикальною. Її автор наполягає, що ми вже зараз живемо у нову всесвітню еру, хоча згідно з традицією, вона має настати лише у майбутньому. Проте Мукачівський Ребе на цьому не зупиняється. В іншому місці він стверджує, що така ситуація була завжди і, відповідно, спільнота віруючих може у будь-який час здобути визволення.

"Відомо, що усі страждання і митарства передмесіанської доби, які ми переживаємо, відбувається тому, що кожне покоління, у дні якого не було відбудовано храм, судиться, ніби він був зруйнований у його дні. Тому ми зобов'язані офірувати душі, і особливо цадики, що є в поколінні, мають офірувати душі свої Господу Благословенному, і від тої миті не буде більше митарств передмесіанської доби" [Shapira, 1999a, p. 296].

З наведеного уривка випливає, що будь-яке покоління мало можливість увійти до нової ери, одною з найголовніших подій якої є відбудова єрусалимського храму. Не ідеться про якусь особливу добу панування милосердя. Пробудити його можливо завжди. У цьому тексті також наявний чіткий натяк на те, що не існує якихось

там особливих випробувань передмесіанської доби. Весь час, проведений єврейським народом у вигнанні, є періодом страждань, що передують часу визволення. В іншому місці наш автор висловлює цю позицію відкритим текстом: "Усі біди, які ми переживаємо у цьому вигнанні, є біди передмесіанської доби" [Shapira, 1999b, р. 879]. Відповідно, початок визволення віщує не страждання, а навпаки – завершення вищезгаданих випробувань.

Отже, наведені матеріали свідчать про наявність у проповідях Мукачівського Ребе трьох концепцій, що суперечать одна одній, щодо тривалості вигнання та шляхів визволення з нього: 1. Необхідність зібрання іскор розпорошеного по світу божественного світла. Цей процес об'єктивно займає багато часу; 2. протягом тривалого періоду історії людства процес визволення об'єктивно мав супроводжуватися великими лихами та стражданнями. Тому Милосердний Господь свідомо відкладав появу Месії до часів, коли спасіння народу Божого може відбутися легким, приємним способом; 3. визволення єврейського народу, а разом і богоугодне перетворення світу могло б відбутися будь-коли і залежить лише від людських зусиль. Кожне покоління, яке не змогло досягти вказаної цілі, карається за це, бо воно тим самим учинило колективне прогрішення. Жодних поважних причин відтермінування зміни теперішнього недосконалого світу на кращий, по суті, не існує. Визволення, теоретично, могло відбутися починаючи з перших років після руйнації єрусалимського храму.

Проте всі згадані протиріччя стосуються лише історичного минулого. У наші часи процес зібрання занепалих іскор близький до завершення, а доба обов'язкових передмесіанських випробувань позаду. Отже, ніщо не заважає боротися за визволення кожної миті. Такий стан справ занурює богоугодну визвольну боротьбу в ситуацію повсякденного життя хасидської громади, де кожна форма активності віруючого тим чи іншим способом підпорядкована волі цадика. Так, наприклад, р. Цві Гірш відзначає, що задля визволення полонених часток передвічного світла "кожен має працювати з іскрами, що пов'язані з нижньою душею (нефеш), духом (руах) та верхньою душею (нешама) його" [Shapira, 1999a, р. 186]. Такий стан

справ, очевидно, вимагає від будь-якого віруючого брати саму активну участь у згаданій діяльності з виправлення світу. Але одночасно наш автор наголошує:

"Іскри, які впали у глибину безодні, можливо піднести лише завдяки великому цадику, який [під час святого служіння] офірує душу свою... але цим може займатися лише досконалий цадик. Бо існує велика небезпека [що той, хто цим займається] сам упаде, боронь Боже... Бо там у великій безодні серед сил темряви (кліпот) лише великий цадик зможе себе захистити та піднятися догори" [Shapira, 1999a, p. 303].

Згідно з ученням луріанської кабали частки божественного світла головним чином впали у глибоку безодню, де панують сили зла [цит. за: Tishby, 1984, p. 24–38]. При цьому вони також розсіяні по різних речах цього світу. В творах фундаторів хасидизму зазвичай увага поділяється саме іскрам, що перебувають в оточуючій нас реальності [Kooufman, 2008, p. 121–125]. Проте наш автор звертається до класичних кабалістичних джерел і таким способом доводить абсолютну незамінність цадика у справі піднесення часток світла. Лише досконалий праведник може спуститися у велику безодню і піднятися звідти без шкоди для себе. Пересічна, навіть дуже благочестива людина, приречена занапастити там свою душу. А без визволення іскор прихід Месії є принципово неможливим.

Такою вбачається ситуація з роллю цадика у справі визволення, якщо ми апелюємо до першої концепції наближення майбутньої світлої ери. Що стосується другої і третьої, де вказана мета може бути досягнута будь-коли завдяки скеруванню усіх зусиль душі віруючого на справу святого служіння, то там, як сказано в наведеному вище уривку: "Ми зобов'язані офірувати душі, і особливо цадики, що є в покоління, мають офірувати душі свої Господу Благословенному, і від тої миті не буде більше митарств передмесіанської доби". Отже, докладати зусиль мають усі, але для успіху загальної справи особливо важливим є внесок цадиків.

У повчаннях другого Мукачівського Ребе чимала увага поділяється концепції, згідно з якою не лише нині живі цадики, але

і ті, що давно відійшли у світ кращий, дбають про наближення месіанської доби. Характерними прикладами цього є такі вислови:

"Будівництво 3-го храму буде здійснено батьком Яковом, про що повчають мудреці наші, кажучи, що Яків називається домом. І виходить, що поки тягнеться вигнання, переживає Яків, батько наш, страждання від палкого бажання відбудувати свій дім... Тому навіть, якщо не заслужить Ізраїль визволення, тому що не виправить свої гріхи, буде підстава змилюватися над батьком Яковом. Бо постане питання, чого йому так тяжко страждати внаслідок затягування вигнання" [Shapira, 1999b, p. 758]. "Авраам, батько наш, людина милосердна, завжди виправдовує синів Ізраїлю. Як сказано у мідраші Ейха і трактаті Менахот, Авраам волав і ридав під час руйнування Єрусалимського Храму. Також і стосовно майбутнього визволення не варто нам упадати у відчай. Бо напевне Авраам, батько наш, не відпочиває і не мовчить і пробуджує милосердя до нас, поки не зглянеться Господь і не подивиться на нас з небес" [Shapira, 1999b, p. 768].

Як ми вже бачили раніше, у проповідях р. Цві Гірша, за прикладом багатьох хасидських лідерів, прабабки єврейського народу зображуються першими цадиками. Всі напрями їхньої діяльності є взірцем для очільників спільноти віруючих у майбутньому. Це стосується і текстів, наведених вище. Завдяки старанням Авраама та Якова народ буде визволеним навіть у тому разі, якщо власних заслуг певного покоління не вистачить. Те саме відбудеться і завдяки зусиллям видатних лідерів хасидів минулого. Отже, роль цадиків у цій справі є абсолютно вирішальною. Цікаво зазначити, що син нашого автора, третій Мукачівський Ребе Хаїм Елазар Шапіра, оплакуючи свого покійного батька, казав: "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" [цит. за: Kahana, 1998, p. 44]. Проте такий стан справ не означав, що громада може розслабитися і перекласти всі справи на цадика. Р. Цві Гірш постійно підкреслює можливість та необхідність робити свій внесок у загальну справу всім і кожному. Показовим стосовно цього є наступний вислів:

"Ізраїль звільняється з вигнання лише завдяки вивченню Тори. А той, хто не є мудрим і здатним до навчання, може привести до нас месію, цадика нашого, завдяки проголошенню псалмів" [Shapira, 1999b, p. 762]. Цікаво, що у добу виникнення хасидизму саме молитви вважалися головною складовою служіння Всевишньому [Jacobs, 1993, p. 17–35; Idel, 1995, p. 149–171]. Представники традиційного рабинізму часто закидали послідовникам Бешта нехтування головним обов'язком благочестивого єврея – вивчення Тори [Wilensky, 1970a; 1970b]. Але р. Цві Гірш належить до тих лідерів хасидизму, які намагаються якомога щільніше поєднати ідеї свого руху з цінностями, освяченими віками. Відповідно, він проголошує вивчення сакральних текстів головним засобом підготовки світу до приходу Месії. В той самий час, наш автор, віддаючи належне звичаям хасидів, визнає, що малоосвічені люди також роблять важливу справу, наближаючи майбутнє за рахунок читання псалмів. Хоча тут, зрозуміло, ідеться вже не про найважливіше сакральне дійство, а про обов'язок кожного допомагати здійсненню оміряної цілі відповідно до своїх можливостей.

Важливим аспектом повчань другого Мукачівського Ребе є концепція залежності обставин майбутнього визволення від якості та інтенцій, з якими віруючі виконують заповіді. Згідно з його поглядами, ми живемо в добу, коли прихід Месії не має супроводжуватися бідами та катастрофами. Проте такий стан справ є не запровадженою небесною владою реальністю, а лише принциповою можливістю. Остаточне визначення майбутньої долі залежить від зусиль людини. Виходячи з цього, р. Цві Гірш постійно пояснює важливість виконання приписів святого закону, з максимальною душевною віддачею та розумінням їхнього таємного сенсу. Саме завдяки цьому вдасться уникнути тяжких випробувань та легко увійти у Царство Боже на землі. Характерним прикладом численних висловів такого типу є наступне:

"„Сурми у великий шофар задля звільнення нашого”, на перший погляд, не зрозуміло, яке значення має, чи визволить нас Господь Благословенний за допомогою сурмлення в шофар, або без нього, як це було під час виходу з Єгипту та у решті вигнань, з яких

нас визволили без сурмління в шофар. Згідно з ученням Арізала, сурмління в шофар пробуджує божественну якість істини (емет), яка є сьомою якістю серед тринадцяти якостей милосердя Господнього... Тому завдяки сурмленню в шофар ми заслужимо, що визволення відбудеться без митарств передмесіанської доби" [Shapira, 1999b, p. 749].

Отже, в минулому євреї звільнялися з вигнань, не знаючи великої таємниці, яку відкрив р. Ісак Лурія Ашкеназі (Арізаль). Тому визволення супроводжувалися чималими бідами. Але згаданий великий містик оголосив, що виконання заповіді сурмління в порожнистий ріг (шофар) пробуджує божественне милосердя. Завдяки цьому, якщо віруючий спрямовує усі свої розумові та душевні устремління на думку, що завдяки цьому не буде жодних лих у час приходу Месії, то саме так насправді все невдовзі і станеться. Таким способом мають діяти всі віруючі, незалежно від свого статусу. Проте і в таких загальних повчаннях щодо якості і змісту духовної практики громади, скерованої на месіанське визволення, наш автор не забуває час від часу нагадувати всім та кожному дбати про цадика.

"Суть смерті цадиків полягає у тому, що вони спускаються, щоб підняти з собою іскри, які поглинуті там у безодні сил темряви... Тому перед остаточним виправленням Месії, сина Давида, має Месія, син Йосифа, померти, щоб підняти святі іскри, які поглинуті внизу в осередку зовнішніх щодо сил світла, і зовнішні вчепилися в них... Але є можливість підняти іскри не за рахунок смерті цадиків, а внаслідок благодійності (цдака). Цдака спасає від смерті" [Shapira, 1999a, p. 114].

У наведеному уривку проповіді використовується гра слів. Назва жертви на благодійність (цдака) співзвучна з назвою досконалого праведника, який керує громадою (цадик). Коли віруючі з усвідомленням таємної значущості свого діяння офірують гроші на благодійність, вони тим самим рятують життя свого лідера. Обов'язком цадика є занурюватися у безодню сил зла задля визволення полонених часток божественного світла. Саме внаслідок цієї тяжкої боротьби вони зазвичай помирають. Цю ситуацію,

що регулярно відтворюється у повсякденному релігійному житті, р. Цві Гірш вдало поєднує зі справою месіанського визволення. Річ у тому, що згідно з ученням юдаїзму, натяки на яке появляються вже у біблійних текстах, появи визволителя Месії, сина Давида, нехай буде передувати поява Месії, сина Йосифа. У Талмуді сказано, що його буде вбито і справу спасіння завершить нащадок Давидів (Sukkah 52a). Отже, рятівнику-переможцю має прокласти шлях рятівник-страждалець. Це вчення визнавали численні рабинські авторитети. Проте р. Ісак Лурія, згідно зі свідченням його учнів, закликав молитися про те, щоб Месія син Йосифа не помер (Наум Vital. Pri ets haum. Shaarey ha-Amida). Такий підхід цілком відповідав вченню другого Мукачівського Ребе про звільнення без будь-яких бід. Завдяки старанням віруючих великий цадик покоління, що з'явиться у майбутньому, уникне смерті, що чекає на нього у нерівній боротьбі. Отже, великого лиха початку доби спасіння не станеться. Але причини цього порятунку ті самі, що і подовження життя лідера хасидів його послідовниками у сучасному світі. Завдяки такому поєднанню вчення про залежність цадика від громади досягає концептуального завершення та нового виміру переконливості. Минуле, сучасність та майбутнє зв'язуються в єдиний вузол.

Якщо підсумувати все сказане вище, то слід зазначити, що р. Цві Гірш, як і багато інших очільників пізнього хасидизму намагається, якомога більше зосередити містичну духовну практику не на об'єктах зовнішнього світу, а на приписах священного закону та зумовленому ними релігійному ритуалі. При цьому завдяки вказаній спрямованості майже всі аспекти богослужіння стають знаряддям осмислення історії єврейського народу, обґрунтування наявного у хасидській спільноті владоустрою, підтримки існуючої системи відносин у громадах та боротьби за побудову ідеального царства вищої справедливості. Отже, проповіді, присвячені питанням виконання заповідей, стають тим простором, де розгортаються теоретичні засади історико-політичної думки та інструкції щодо їхнього практичного виконання. Насамперед,

ідеться про підтримку балансу у відносинах між цади́ком та громадою його послідовників.

На думку другого Мукачівського Ребе, належний лад у світах горішньому та долішньому підтримується завдяки монархічному устрою. На практиці це означає, що Всемогутній Володар особисто керує усіма творіннями. Відповідно, їхня доля визначається не власними бажаннями, а царськими задумами. З іншого боку, підданці мають можливість впливати на хід подій завдяки тому, що у всевладного повелителя є кілька варіантів рішень тієї чи іншої проблеми. Тому можливо посприяти реалізації більш вигідного для себе оберту подій. Саме так діють цади́ки, коли схиляють Царя Небесного до заміни суворих вироків на милосердні. Стосунки між адмором та його хасидами, по суті, наслідують цей взірєць з певною корективою на земні реалії. Цади́к є намісником Вищого Владика у світі людей. Він може самостійно виконати будь-які обов'язки громади, окреслені святим законом, і визначати долю своїх послідовників. При цьому на відміну від Повелителя царства небесного, очільник хасидів зовсім не прагне карати вірян за їхні слабкості. Але, оскільки цади́к усе ж таки є істотою із плоті і крові, його сили обмежені. Тому підтримка громади необхідна для реалізації його задумів повною мірою. Відданість хасидів забезпечує могутність автократії цади́ка, а останній забезпечує гармонію у всесвіті, не кажучи вже про таку дрібницю, як стабільність наявної політичної ситуації. Майбутнє месіанське визволення так само здійсниться, головним чином, завдяки клопотанням правлячого досконалого праведника. Проте він досягне успіху лише за умови беззастережної підтримки громади.

Пропоноване р. Цві Гіршем поєднання духовної практики з політичною доктриною було характерним для хасидизму попередніх поколінь. Звичайно, описаний вище принцип монархізму не завжди домінував настільки неподільно. Часто він співіснував з містичними концепціями, що майже цілковито усували земні реалії заради потойбічних [Туров, 2019]. Іноді роль простих хасидів бачилася більш вагомою, про що ще буде мова далі. Але усі концепції такого роду мали кілька важливих спільних рис з погляду

осмислення політичних подій та історичних перспектив: По-перше, долю людства визначають стосунки лідерів і послідовників у середині єврейської громади; по-друге, що впливає з попереднього, зовнішні явища не мають принципового значення. Відповідно, вдаватися у подробиці життя світу поза межами ортодоксальної єврейської спільноти не треба; по-третє, для опису будь-яких явищ суспільно-політичного змісту достатньо формулювань, запозичених з Біблії та праць провідних авторитетів рабинської писемності минулих віків; по-четверте, ніяких суттєвих змін ортодоксальна спільнота не потребує. Перебіг історії та політичні виклики ніяк не стосуються внутрішнього ладу єврейської громади.

Саме такий спадок залишив р. Цві Гірш своїм нащадкам. Подальший розвиток подій змусив багатьох з них вносити у згадану концепцію суттєві корективи.

РОЗДІЛ 2

Еволюція поглядів Хаїма Елазара Шапіри: від містичного перетворення світу до релігійної революції

Третій Мукачівський Ребе, син р. Цві Гірша, р. Хаїм Елазар Шапіра (1871–1937), який очолив громаду у 1913 р., у багатьох сенсах був однією з найбільш видатних постатей серед лідерів хасидів та вчених рабинів Східної Європи першої половини ХХ ст. Під його орудою численність прибічників мукачівського двору цадиків істотно збільшилася, а вплив згаданого угруповання на інші спільноти ортодоксальних євреїв Східної Європи виріс у рази. Р. Хаїм Елазар, залишаючись до мозку кісток ультраортодоксальною людиною чужою модерному світу, менше з тим, вдало опанував сучасні політичні технології, такі, як використання ЗМІ, участь у виборчих змаганнях тощо. Завдяки цьому він став помітним гравцем у боротьбі за владу, яка точилася у Чехословацькій Республіці міжвоєнного періоду. У цій справі він безумовно був одним з найбільш яскравих піонерів-першопроходців серед людей свого кола, та взірцем для голів спільнот ортодоксальних євреїв наступних поколінь аж до нашого часу.

Мукачівський Ребе, поза сумнівом, був особистістю дуже виразною та складною, що, зрозуміло, породжувало суперечливі оцінки його персони як у сучасників, так і у дослідників наступних поколінь.

Він, безумовно, був глибоким знавцем рабинської писемності, непересічним майстром тлумачення сакральних текстів, блискучим переконливим проповідником [Елинек, 2010, с. 193], а також великим благодійником, що допомагав злидненним у мирний час та біженцям під час Першої світової війни і подальших європейських безладів свого часу. Все це дозволяло бачити у ньому святого та подвижника небаченого раніше рівня. В той самий час існують переконливі свідчення його величезних статків та доволі заможного стилю життя. Джерелом цих коштів були, як це прийнято у багатьох дворах цадиків, податки і подарунки, які платили віддані хасиди.

Згідно з оцінками податкової служби доходи Мукачівського Ребе складали 621500 крон у 1928 р., 521400 у 1929 і 524000 у 1930 [Елинек, 2010, с. 199].

Р. Хаїм Елазар відігравав значну роль у розвитку традиційної освіти євреїв Закарпаття. Він створив у Мукачеві єшиву, в якій навчалися в різні роки 250–280 студентів. При цьому важливо зазначити, що ані його дід, ані славетний батько не переймалися подібними освітянськими проектами. Згаданий навчальний заклад мав добру репутацію. Підтримка громади надійно забезпечувала студентів проживанням та харчуванням [Shpigel, 1997, р. 167]. Але саме єшива р. Хаїма Елазара згодом прославилася вкрай нетиповим для ортодоксального світу внутрішнім конфліктом. У 1935 р. студенти цього навчального закладу влаштували восьмиденний страйк. Головними вимогами були покращення фінансового забезпечення, свобода слова та право на самоврядування. Спочатку Ребе сприйняв акцію протесту вкрай вороже. Але, врешті-решт, пішов на поступки. Згідно з досягнутим компромісом половина членів керуючої студентської ради, яка мала вирішувати всі спірні питання, стала обиратися самими студентами, а друга половина призначатися цадиком [Елинек, 2010, с. 197–198].

Р. Шапіра суттєво підвищив статус спільноти мукачівських хасидів завдяки своїм широким зв'язкам у колах адморів та впливових рабинів Східної Європи. В той самий час він був безумовним чемпіоном за численністю і тривалістю конфліктів з лідерами інших ортодоксальних юдейських громад. Насамперед ідеться про зіткнення з іншими хасидськими цадиками. Як уже відзначалося раніше, для руху послідовників Бешта впродовж усієї його історії були характерними протистояння між адморами за панування на певних теренах та збільшення чисельності власних послідовників. Проте за кількістю і "якістю" такого штибу конфліктів з Мукачівським Ребе мало хто може змагатися. Тут треба згадати його боротьбу проти цадика Белза Іссахара Дова Рокеаха. Цей впливовий галицький цадик мав велику кількість прибічників у Закарпатті назагал, та зокрема в Мукачеві. Р. Шапіра насилу терпів такий стан справ. Після закінчення Світової війни Белзький Ребе

переїхав до Мукачева, що остаточно зруйнувало крихке перемир'я і призвело до війни, яка сколихнула майже усі єврейські громади Підкарпатської Русі. Пристрасті кипіли шалені. Мукачівський Ребе у своїх проповідях проголошував р. Іссахара втіленням сил темряви та сатаною у сподіку. Боротьба не обмежилася протистоянням у єврейській спільноті. Обидві сторони апелювали до влади. Р. Шапірі допомагала та обставина, що починаючи з 1920 року, р. Рокеах вважався не біженцем, а емігрантом. До емігрантів з Галичини угорська, а пізніше чехословацька влада ставилася вороже [Елинек, 2010, с. 195]. Завдяки цьому мукачівським хасидам вдалося добитися розпорядження про арешт і депортацію Белзького Ребе, внаслідок чого останній був затриманим поліцією під час молитви. Проте прибічники р. Іссахара спромоглися скасувати це рішення. У 1922 р. Белзький цадик повернувся до свого рідного міста. Але боротьба проти його прибічників від того не стала менш затятою. Влада внаслідок тиску угруповання р. Шапіри заборонила їм створювати власні заклади в межах громади ортодоксальних євреїв міста, бо за законом релігійна община мала підпорядковуватися єдиному керівництву. У відповідь хасидам р. Іссахара Дова довелося піти на унікальний в історії юдаїзму крок. Вони набули легітимного статусу у Мукачеві завдяки тому, що зареєструвалися як громада євреїв реформістів [Shpigel, 1997, р. 59–60, 176; Елинек, 2010, с. 196]. Враховуючи принципову ворожість хасидів до рухів за оновлення юдаїзму, ця подія виглядала як суцільний абсурд, але у згаданій ситуації політична доцільність взяла гору.

Не менш затято р. Хаїм Елазар боровся проти впливового у Підкарпатській Русі цадика Ісаака Айзека Вайса зі Спинки, який також прибув до Мукачева після закінчення війни. Якщо у протистоянні з Белзьким Ребе, який вважався громадянином іншої країни, головною зброєю були нескінченні скарги до органів влади, у випадку з р. Ісааком Айзеком ці засоби не могли відігравати вирішальної ролі. Тому конфлікт розвивався здебільшого шляхом безпосередніх зіткнень прибічників обох таборів. Бійки між ними доводилося припиняти за допомогою поліції [Shpigel, 1997, р. 100–101; Елинек, 2010, с. 192]. Був навіть випадок коли супротивники

повкидали у воду одяг цадика зі Спинки у той час, коли він робив ритуальні омовіння [Shpigel, 1997, р. 100]. Боротьба тривала до 1929 року, коли р. Іцхак Айзек погодився покинути Мукачево та перебраться до Сивлюша (Виноградова) за умови виплати йому 100 000 крон [Shpigel, 1997, р. 100–101; Елинек, 2010, с. 196].

Р. Шапіра був проти не лише поселення у Мукачеві інших цадиків, але також і випадків їхніх короткочасних візитів до свого міста. Найбільш скандальним випадком щодо цього була його заборона завітати у гості до Мукачева і влаштувати там трапезу для хасидів відомому своїм благочестям та глибокими знаннями в царині містики р. Якову Мойсею Сафрину адмору з Комарно який, до того ж, був зятем р. Хаїма Елазара. Р. Якову Мойсею довелося проводити свій захід у невеликому селі біля міста [Shpigel, 1997, р. 101].

У своїй невпинній боротьбі за збільшення власного впливу Мукачівський Ребе започаткував проєкт зі створення окремого Єврейського ортодоксального бюро у Підкарпатській Русі. Як уже відзначалося раніше, уряд Угорського королівства дозволив прибічникам старих традицій створити в 1871 р. окремих від реформістів керівний орган у Будапешті, який мав вирішувати питання самоврядування та представляти відповідні общини перед владою. У Чехословаччині Єврейське ортодоксальне бюро було відтворено у Братиславі. Проте р. Хаїм Елазар зажадав створити незалежний від нього заклад у Мукачеві. Розпочинаючи боротьбу за це рішення в середині 20-х років Ребе сам того не бажаючи опинився втягнутим у складне регіональне політичне протистояння. Річ у тім, що саме тоді починається боротьба українців Підкарпатської Русі за право на місцеве самоврядування. Лідери провідних партій Чехословаччини були проти таких поступок русинському населенню. Заразом вони ставилися вороже і до спроб євреїв вимагати чогось подібного [Елинек, 2010, с. 194]. Щоб подолати згадану проблему р. Хаїм Елазар розпочав перемовини з головами місцевих осередків політичних партій. В обмін на допомогу в реалізації його проєкту він пропонував голоси ортодоксальних євреїв. Невдовзі йому вдалося укласти відповідну угоду з аграрною партією, місцевий

осередок якої очолював русин Олександр Бескид, що володів мовою Ідиш. Але це, в свою чергу, спричинило конфлікти в середині єврейського суспільства, бо хасиди Белза, Спинки та сіоністи виступили проти політичної сили, яку підтримував р. Шапіра [Shpigel, 1997, р. 112–113]. Менше з тим, під час виборів 1925 року аграрній партії вдалося досягти успіху не в останню чергу завдяки допомозі Мукачівського Ребе. Останній створив окрему "партію євреїв землеробів", яка виступила у союзі з вищезгаданою політичною силою. Проте попри всі зусилля, омріяне Єврейське ортодоксальне бюро у Мукачеві створено не було. Цьому завадили політичні чвари у стані переможців, а також спротив впливових рабинів Закарпатського регіону, які побоювалися надмірного посилення влади р. Шапіри [Shpigel, 1997, р. 113–115]. У 1929 р. Мукачівський Ребе підтримав на виборах партію соціал-демократів, від яких знов-таки отримав обіцянку створення бюро [Shpigel, 1997, р. 116–117]. Попри досягнутий успіх проект знову не був реалізований, бо з'їзд голів єврейських громад 18 червня 1930 року не досягнув згоди щодо вирішення питань необхідних для створення згаданого закладу [Shpigel, 1997, р. 142]. Отже, в обох згаданих випадках причиною невдач були саме чвари всередині єврейської спільноти. З погляду організації політичних піаркомпаній р. Хаїм Елазар здобув небаченого для свого часу успіху, який став взірцем для майбутніх поколінь ортодоксальних юдеїв.

Досвід політичної діяльності суттєво допомагав Мукачівському Ребе у запеклій війні проти сіонізму та ортодоксів, що підозрювалися у співчутті до нього, яка тривала майже все свідоме життя цієї непересічної особистості. Першопричиною ворожнечі у цьому випадку були не персональні амбіції, а глибинні релігійні переконання. Згідно з поглядами р. Хаїма Елазара, визволення єврейського народу з майже двотисячолітнього вигнання та повернення його на Святу землю має здійснитися виключно зусиллями божого посланника Царя-Месії. Спроби нащадків Якова власноруч здобути свободу та побудувати свою державу є великим релігійним злочином. Усе має відбутися завдяки небесному диву [Kahana, 1998, р. 105; Inbary, 2013, р. 307–308]. Будь-які

активності сучасних політиків у цьому напрямі є неприйнятними. Р. Хаїм Елазар особливо підкреслював, що, навіть якщо земні владики дозволять євреям піти в рідну землю, вони не мають права скористатися цією нагодою [Ravitzky, 1998, р. 66]. Тому сіонізм він вважав найтяжчим гріхом та служінням самому Сатані [Ravitzky, 1998, р. 74–76; Inbary, 2013, р. 308]. Справедливість цього звинувачення Мукачівський Ребе підтверджує оповіддю про свою особисту зустріч з ворогом роду людського під час подорожі до Землі обітованої. Спочатку він побачив Сатану на кораблі, що готувався відплисти до Палестини зі Стамбула, і сказав йому, що якщо ти поїдеш, то я залишуся, а якщо ти залишишся, я поїду. Дух зла погодився залишитися. Але після прибуття до жаданого берега Ребе знову побачив диявола в порту. У відповідь на закид про порушення договору спокусник сказав: "Тут моє постійне житло. А той, кого ти бачив у Стамбулі, був лише моїм заморським посланцем" [Shapira, 1933, р. 151].

Такий стан речей р. Хаїм Елазар пояснював за допомогою поширеної в єврейській містиці концепції про природу сил зла. Відповідно до неї породження темряви не є самодостатніми. Щоб підтримувати своє існування, вони змушені харчуватися дрібками божественного світла. Відповідно, де більше святості, там і більше скупчується сил зла.

Багато авторитетних рабинів міркували подібним чином. Але тільки глава мукачівських хасидів наважився на цій підставі стверджувати, що перебування переважної більшості євреїв у землях праотців є небажаним [Ravitzky, 1998, р. 74–77]. Тільки деякі праведні, кращі з кращих, мають право приїжджати туди. Але при цьому вони повинні присвятити своє життя молитвам і вивченню Тори. Від фізичної праці, а також активної діяльності з облаштування свого побуту слід утримуватися. Інакше навіть благочестивим праведникам не вдасться вистояти у надто важкій боротьбі з наявними силами зла [Ravitzky, 1998, р. 68–70].

Порушення приписів священного закону в Святій землі мають незрівнянно більш тяжкі наслідки, ніж аналогічні вчинки за її межами. "Випробування у побожності тут особливо тяжкі, і

надзвичайно небезпечно селитися в землі (Ізраїлю) після нових емігрантів. Вони зображують сходження у Святу землю, а насправді сходять у глибини пекла. Коли вони проживали там, у вигнанні, вони вже були зламані хибними ідеями; але коли вони прибули в Землю Ізраїлю, вони втратили всякий зв'язок з іудаїзмом, порушуючи святість суботи і Тору цілком" [Ravitzky, 1998, p. 76].

Жорстокі викриття сіонізму у проповідях р. Хаїм Елазар поєднував з наклепницькими скаргами на їхню діяльність владі та цькуванням ідеологічних супротивників у лояльній пресі. Послідовники Герцля не лишалися у боргу. Так, наприклад, у 1936 році Мукачівський Ребе публічно оголосив, що сіоністи, по суті, є "червоним", себто прибічниками комуністичної революції. У відповідь останні заявили, що єшива р. Шапіри сповнена прихильників виїзду євреїв до Біробіджану, і що він змушує своїх хасидів голосувати за соціал-демократів [Елинек, 2010, с. 212–213].

Під час виборів р. Хаїм Елазар завжди боровся проти політичних партій до складу яких входили представники сіоністських організацій [Shpigel, 1997, p. 115].

Поряд з жорстокою боротьбою проти послідовників Теодора Герцля Мукачівський Ребе також ворогував з рухом ортодоксальних євреїв Агудат Ісраель (Союз Ізраїлю), створеним у 1912 р. Хоча це об'єднання вірян рішуче відстоювало традиційний спосіб життя та засадничі релігійні цінності, воно менше з тим, як це вже зазначалося раніше, допускало деякі незначні інновації, неприйнятні для супротивників будь-яких змін. Ситуація ускладнювалася тією обставиною, що одним з найбільш переконаних прибічників вищезгаданого руху був впливовий цадик р. Авраам Мордехай Алтер. Останній очолював найбільш чисельну спільноту послідовників Бешта у Польщі – гурських хасидів. Конфлікт з ним міг спровокувати велике міжрегіональне протистояння у хасидському світі, чого Мукачівський Ребе, у якого і без того вистачало ворогів, намагався уникнути. Тому починаючи з 1920-го року він активно листувався з р. Алтером, намагаючись переконати його полишити слизьку стежку. Особливо р. Хаїма Елазара турбували зміни у навчальному процесі, які дозволив у своїй єшиві гурський цадик. Проте останній

відкидав звинувачення і запрошував р. Шапіру приїхати в гості і особисто переконатися, що всі висловлені у листах побоювання безпідставні [Shpigel, 1997, p. 43]. Врешті-решт, візит відбувся, але він мав зворотні результати. Побачивши у школі Тори заняття зі світських наук, Мукачівський Ребе впав у розпач. Пояснення р. Авраама Мордехая, що завдяки цьому студенти не мають ходити до звичайних шкіл і таким чином більше часу можуть приділяти вивченню сакральних текстів, нітрохи не переконали його у доцільності вказаних заходів [Shpigel, 1997, p. 46; Inbary, 2017, p. 305–306]. Повернувшись додому, р. Шапіра фактично оголосив руху Агудат Ізраель непримиренну війну. Поряд зі змінами у навчанні р. Хаїма Елазара особливо обурювало те, що агудисти підтримували розвиток землеробства на теренах історичної прабатьківщини єврейського народу. Самий факт праці людини в місці, дарованому Всевишнім для святого служіння, наш цадик вважав святотатством, унаслідок якого мирське знищує духовне [Ravitzky, 1993, p. 46–48; Shpigel, 1997, p. 53].

Задля рішучої боротьби проти нестерпних, з погляду Мукачівського Ребе порушень приписів святого закону він у 1922 році скликав з'їзд рабинів у Чопі, на якому були присутні представники різних регіонів Східної Європи, але домінували голови ортодоксальних громад Закарпаття [Shpigel, 1997, p. 53–57]. Під час свого виступу р. Шапіра підкреслював, що дозвіл у релігійних закладах світських студій перетворює ортодоксальні єшиви на реформістські рабинські семінарії, які руйнують справу вивчення Тори. Він також, очікувано зазначав, що на Святу землю прабатьків можна їхати лише задля того, щоб молитися та вивчати Тору. Інші заняття є злочинною поступкою сіонізму [Shpigel, 1997, p. 49–53; Ravitzky, 1993, p. 42–43]. Підсумовуючи сказане, р. Хаїм Елазар сказав, що Агудат Ізраель створює пастку для віруючих відданих традиційним цінностям. У цій спільноті нібито ортодоксальних юдеїв, людей привчають до ідей та способу життя, що приведе їх до сіонізму [Shpigel, 1997, p. 51–52]. На з'їзді пролунала пропозиція порівняти агудистів до сіоністів, гаряче підтримана присутніми. Після цього було одногослоно прийнято рішення про повну

заборону будь-якої взаємодії з прибічниками Агудат Ісраель [Shpigel, 1997, р. 53].

Проте попри все свою необмежену ворожість до послідовників Герця Мукачівський цадик, коли цього вимагали обставини, йшов на співпрацю з ними. Так, наприклад під час своєї боротьби з Белзьким Ребе його прибічники зверталися по допомогу до союзу сіоністських профспілок. Але останній відмовився втручатися у конфлікт. Тоді було прийнято рішення просити підтримки у Єврейської Національної Ради в Празі, де домінували сіоністи. Р. Шапіра дав особисту згоду на таке звернення [Shpigel, 1997, р. 60]. Ще більш яскравим у цьому відношенні був випадок пов'язаний з відкриттям івритської гімназії в Мукачеві. Ортодокси вважали неприпустимим користуватися івритом у будь-яких цілях, окрім богослужбних. Натомість сіоністи боролися за всеосяжне відродження цієї мови. Тому, коли останні відкрили згаданий навчальний заклад, мукачівський адмор оголосив день посту для громади своїх прибічників. Але заради боротьби за створення на Закарпатті Єврейського ортодоксального бюро, незалежного від Братислави р. Хаїм Елазар передав лідерам сіоністів записку, що він не заперечує проти створення вищезгаданої школи, яка була необхідною для розв'язання проблем з її реєстрацією [Shpigel, 1997, р. 130].

Поряд із безперервною боротьбою проти всіх можливих супротивників за владу та чистоту віри наш цадик вів також активну діяльність, метою якої було наближення приходу омріяного часу божественного визволення обраного народу. Задля досягнення цієї мети р. Хаїм Елазар у 1930 році зустрівся в Єрусалимі з відомим містиком-подвижником р. Шломо Елазаром Альфандарі, щоб переконати останнього взяти на себе місію царя-Месії [Inbary, 2013, р. 91]. Про цей напрям активності р. Шапіри буде докладніше сказано далі. Наразі обмежимося зауваженням щодо того, як вказаний епізод характеризує особистість Мукачівського Ребе. Наведені вище факти створюють образ людини відданої пристрасті необмежено збільшувати власний вплив та статки. Проте згідно з ученням р. Хаїма Елазара, після приходу Месії вища влада має

перейти до останнього. При цьому на згадану провідну посаду р. Шапіра висував не себе, а іншого подвижника, відомого своїм благочестям. Тож владолоубство співіснувало у нашого цадика з готовністю до беззастережного самозречення заради святої справи.

Учення р. Хаїма Елазара є, по суті, не менш цікавим і парадоксальним, ніж його біографія. З одного боку, згідно з його поглядами, навіть найчисленніша з сучасних йому організацій захисників традиційних цінностей 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, існують вагомі підстави вважати його також проповідником радикальної революційної доктрини. Саме таким за своїм змістом було вчення р. Хаїма Елазара про месіанське визволення. Останнє впродовж життя Мукачівського Ребе зазнавало суттєвих змін. Воно чітко поділяється на ранню та пізню версії.

Раннє вчення р. Хаїма Елазара про містичне перетворення суспільства

У молоді роки до часів Першої світової війни р. Шапіра дотримувався поглядів, які умовно можна назвати концепцією містичного перетворення світу. Остання передбачала радикальні зміни, що торкаються усіх царин життя, включаючи суспільно-політичну. При цьому в ній ігнорувалися як об'єктивні закони природи, так і наявні історичні реалії. Провідні положення ранньої версії вчення р. Хаїма Елазара найбільш послідовно викладені у збірці проповідей і повчань 1893 р., виголошених 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 (Навіна)”... Скажеш ти в серці своєму, що попередній цадик мав померти, бо прийшов час іншому цадіку 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 [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. 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 (цимцум)... Не буде [в майбутньому] більше жодного стискання (цимцуму) 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 завдяки цьому майбутній тікун. Через це змушений цадик полишати [нас], щоб на його місце прийшов інший. Тому ми маємо дуже засмучуватись, бо заподіюють смерть його гріхи наші" [Shapira, 1962, p. 248–249].

У наведеному повчанні наш автор торкається питання, яке активно розробляв ще його батько р. Цві Гірш. Але останній обмежувався обґрунтуванням обов'язку простих вірян не скорочувати життя цадика порушеннями святого закону, або іншими негідними вчинками. Нічого більшого, ніж продовження земного шляху духовного наставника до віку первинно встановленого для нього небесами, не йшлося. Натомість у р. Хаїма Елазара спростовується природний стан речей, відповідно до якого всі люди, навіть дуже праведні, мають помирати. Ба більше, третій Мукачівський Ребе у 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 внаслідок гріхів 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 належить свою відповідальність і

палко зажадати оновлення дійсності. Водночас важливо зазначити, що ідеться 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. Тому жоден з них не має померати задля звільнення місця іншому. Таким способом скасовується наявна історична умовність буття. Тема повернення в омріяний рідний край доповнює релігійно-повчальний аспект проповіді політичним, бо ідеться 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 (цимцум) 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 [Idel, 1992, р. 59–113; Avivi, 2008, р. 1384–1396, 1429–1439; Sack, 1995, р. 60; Sack, 1997, р. 252; Jacobson, 1985, р. 35]. Таке майстерне поєднання символіки, що заразом відсилає 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 штибу. Бо смерть цадиків, попри те, що вона є вимушеною внаслідок появи цадика, 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 якби 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” [Shapira, 1962, р. 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 способом запобігти неконтрольованій радикальній діяльності, що може легко призвести до ересі. Перевага віддавалася спокійному очікуванню визначеного часу [Urbach, 1986, р. 620–621]. Показовою в цьому разі є суперечка двох провідних мудреців ранньої талмудичної доби – р. Елазара та р. Єгошуа. Перший, відомий своїми жорсткими поглядами, наполягав на тому, що спасіння відбудеться лише у тому разі, якщо 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 чином 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 інвективною про відповідальність громад за смерть своїх цадиків. Для добродесного хасида жажливішого 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 початку. 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 із силами світла. Але коли його спокуси привели народ Божий до гріхів, що спричинили руйнацію головного святилища, Сатана перетворився на суцільне зло [Sharira, 1998, р. 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 сучасне європейське світське суспільство. Про юдейське релігійне зайво й казати.

"„Покоління йде, і покоління приходить, а Земля стоїть вічно. І 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”. Ідеться про землі вигнання, яким немає кінця та краю. „І не прийде син Давидів, поки не закінчаться 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” [Shapira, 1962, p. 261].

Вчення про перевтілення душ усього покоління неодноразово можна бачити в творах 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 і жалюгідного наброду (ерев рав) [що входив тоді до складу єврейської спільноти] також. І Мойсей є усередині кожного покоління"

(Sefer likutey Tora. Parashat Shmot). Праці згаданого гуртка містиків справляли великий вплив у хасидському середовищі. У книзі р. Авраама Азулая (1570–1643), також добре відомого послідовника Бешта, наводиться той самий вислів з невеликою, але в деяких контекстах значною зміною. Замість "це покоління", там написано "наше покоління" [Azulay, 1999, p. 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 розглядає тему радикально по-іншому. Він проголошує, що покоління, яке не покалося у своїх гріхах, перевтілюється знову. Таким способом 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 заздалегідь створені душі, Месія все одно не прийде. Але в хасидському середовищі повчання зазвичай сприймалися не відповідно до їхнього співвідношення з певними глобальними ідеями, а контекстуально. У цьому разі ідеться 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 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 штабу, де ідеться про можливість повного визволення в будь-яку мить. 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 речі – 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 крайню ворожість до будь-яких форм осучаснення, що виділялася навіть на тлі найяскравіших прибічників ортодоксальної традиції. Виходячи з наведених матеріалів, маємо 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, які вірять у створення неба та землі. У чому причина цього? Бо така людина не вірить у нагляд за кожним. Тому для нього, оскільки світ уже створено і людина перебуває в матерії, вона так чи інакше є злиденною та спотвореною і приречена померти" [Shapira, 1962, p. 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 маскілім 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.

Вже 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 найбільшніх 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, цілком 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 щиро переконаною в приході визволителя так, як він описаний у провідних текстах рабинської писемності. 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 писемності 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 всіяких лих, катастроф та збройних конфліктів [Вейнберг, 2003, с. 157–159, 212–213]. Саме погляди першого штибу більшою мірою відповідають ученню про появу есії у відповідь на щире каяття 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)" [Shapira, 1962, р. 257–258].

Історичні і політичні реалії у пізній версії вчення р. Шапіри

Під час Першої світової війни Мукачівський Ребе переглянув свої вчення про визволення єврейського народу. Воно лишилося не менш радикальним, проте у оновленій концепції істотно змінилося ставлення до історичної ситуації та політичних подій сучасного світу. Тепер від істинно віруючих вимагалось зрозуміти їхню сутність, і, завдяки цьому, впливати на відповідні реалії належним чином. Відповідно, якщо раніше проекти нашого автора справедливо було називати революційними у широкому, певною мірою абстрактному, сенсі цього слова, то тепер уже дедалі більше йшлося про цікавий синтез духовної практики зі справжньою революційною діяльністю.

Головною причиною вищезгаданих змін стала саме війна. Слід зрозуміти, що на той час вона вважалася найжахливішою в історії людства. Ніхто й гадки не мав про суттєво трагічніший збройний

конфлікт у недалекому майбутньому. Тому тлумачення вірянами вказаних подій як початок здійснення пророцтв про кінець світу було цілком природним. У юдейських колах вже в середні віки набуло поширення вчення, що появи Мсії 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" [Kahana, 1998, р. 67]. Звернення до згаданої теми відсилає до тієї царини рабинських переказів, у якій ідеться 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. Духовні лідери зазвичай зверталися до Бога з проханням припинити страждання людей і до вірян – із вимогою 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 жакливії війни добропорядні віруючі мають молитися суто за прискорення появи Месії. У жодному разі не можна благодіти про мир та припинення страждань. "Треба молитися за визволення, яке відбудеться через війни, що подібно до жінки під час пологів, 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" [Shapira, 1991, p. 15]. Вірянам треба чітко усвідомити, наскільки спасіння народу важливіше за власний матеріальний добробут і тілесні потреби, та довести своє розуміння відповідальними діями [Shapira, 1991, p. 32]. Задля досягнення великої мети людина має свідомо бути готова пожертвувати власним життям. Юдаїзм не дозволяє людині чинити самогубство і, тим більше, благати 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" [Shapira, 1991, p. 21]. Тяжким гріхом вважає мукачівський цадик заяви на кшталт: ми бажаємо приходу визволителя, лише якщо можемо стерпіти пологові муки передмесіанської ери, а якщо не маємо сил виносити все це, то краще не треба [Shapira, 1991, p. 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 змушує 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 штибу, Мукачівський Ребе вирішує політичне за своєю суттю питання, як підняти народ на визвольну боротьбу, шляхом порівняння сучасної ситуації з подіями минулого та виявлення таким способом сенсу розвитку юдейської спільноти. "Слід розрізнити визволення майбутнє і визволення минуле з Єгипту. Бо тоді був Ізраїль голотою... І те визволення не досягнуло своєї кінцевої мети. Бо було зруйновано

храм і були вони [євреї] вигнані. Було що було, і не відповідало те благо чоловічому ступеню. Але майбутнє визволення в будь-якому разі буде через заслуги Ізраїлю... буде це визволення чоловічого ступеня й існуватиме вічність" [Shapira, 1991, р. 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 [Shapira, 1991, р. 14]. Згідно з поглядами р. Хаїма Елазара, під час першого звільнення обраного народу євреї не мали святого вчення Тори та не виконували заповідей. Відповідно, вбрання, яке створює святе служіння було відсутнім. Нащадки Якова лишалися голими. 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 ученням 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 здійснює діяльність 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 тяжкої історичної помилки в минулому, яку тепер треба виправити. Ідеться про руйнацію Єрусалимського храму. Чому саме таке тяжке покарання не спокутало гріхи народу та не привело до визволення? Бо Господь бажав, щоб євреї щиро оплакували цю величезну втрату. Горе мало очистити серця правовірних. Але нащадки Якова не виконали свого завдання 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 [Sharira, 1991, p. 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 усієї складності теологічних пояснень рішень небесного суду.

Отже, народи мають бачити на власні очі, що євреї тяжкими стражданнями та нелегкою працею 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" [Sharira, 1991, p. 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 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" [Shapira 1991, 37]. Такого роду вислови характерні для засновників хасидизму. Згідно з їхніми проповідями, Господь жадає наділити Його вірних нескінченними благами більше, ніж останні бажають сприймати ці блага. Це подібно до ситуації, коли корова прагне віддати своє молоко теляті сильніше, ніж воно намагається його висмоктати. Наявний стан справ спричиняється надмірною відданістю нащадків Адама 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 [Dov Ber, 1976, p. 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 віруючому належить подолати свою обмеженість, щоб приєднатися до першоджерела всього суцього. Таким способом він стане причетним до необмежених божественних благ, до яких, серед іншого, належить обіцяне пророками визволення. Під час духовної практики присвяченої здійсненню заповітної мрії всієї Божої громади 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 [Tishby, 1971a, p. 228–231; 1971b, p. 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”" [Dov Ber, 1976, p. 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 [Туров, 2019, с. 37–38]. "Коли треба прохати якусь 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 перебуває з тобою упевненість, що воістину ти дієш знизу задля Шехіни. Лише якщо ти будеш приліплений до Шехіни як слід, проллється 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" [Dov Ber, 1976, p. 51]. Р. Хаїм Елазар, так само як його видатні попередники, закликає молитися суто за потреби Шехіни. Але робити це не заради задоволення особистих бажань, а щоб визволити жіноче начало божества з неволі. Внаслідок цього прискориться прихід омріяного майбутнього [Sharira, 1991, p. 34]. Якщо євреї страждають разом із Шехіною і сприяють її поєднанню з коханим, то вони здобудуть свободу без надмірних мук передмесіанської доби, а їхнє вигнання не затягнеться. В іншому разі все відбудеться навпаки [Sharira, 1991, p. 51]. Таким чином тема досягнення рівня необмеженого сприйняття божественних благ чергового разу 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 обраного народу як цілісна особа, а не лише як її певний складник, себто жіноче начало. Йому приділяється чимала увага й в одному з найвпливовіших у хасидському середовищі середньовічних містичних творів Зогарі і деяких інших працях єврейських містиків [Liebes, 1993, p. 160]. 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 питання 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?!" [Shapira, 1991, p. 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 [Shapira, 1991, p. 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 Навуходносор зруйнував Мій дім, і спалив Моє святилище, і вигнав моїх синів у середовище народів світу, клянуся, не підіймався я на трон Свій" [Shapira, 1991, p. 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 суццю 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 військовий конфлікт, вони не постраждають. Тому Ребе повчав: "Якщо [євреї] приймають ярмо Тори, то руки Есава не панують над ними, навіть коли навколо у світі війна" [Shapira, 1991, p. 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 подібні 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 [Kahana, 1998, p. 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, 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 [сенсаказаного 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” [Shapira, 1991, р. 56–57].

У цьому разі Ребе демонструє цілковиту відданість своїм переконанням довоєнного періоду, які, на перший погляд, здаються абсолютно несумісними з поточними. Але знову треба згадати хасидську концепцію багатшаровості 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. Проте 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 наблизений до Господа, як сказано: „У наближених до мене висвячусь” (Лев. 10:3). „Викупить продане брата його” (Лев 25:25). Господь, нехай буде благословен Він, називає кожного з цадиків братом” [Shapira, 1991, р. 19]. У наведеному уривку ідеться про видатних праведників, обраних подвижників, які причетні до святого братства на чолі із

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, які були згадані раніше, нам лише здається, що Єрусалимський храм було 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" [Sharira, 1962, p. 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" [Kahana, 1998, p. 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 покоління 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" [Shapira, 1991, p. 21]. У наведеному вислові міститься натяк на кабалістичну традицію, згідно з якою в кожному поколінні живе досконалий цадик, що є перевтіленням душі пророка Мойсея. За сприятливих умов він може стати месією [Inbary, 2013, p. 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 біблійної оповіді про народження єврейського свята Пурім. 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 правовірних. 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. Тому він убрався у веретище та почав постити і єднати зусилля з іншими цадиками покоління, щоб побачив Господь з небес, і змиливався 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” [Shapira, 1991, p. 21].

Зміст наведеного уривка, з погляду традиції, є викличним. Цариця Есфір, що віками шановується 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 Пурім витлумачуються в 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 способом 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 викорінена і викинута із Землі злочинна влада, якою є Російське царство" [Kahana, 1998, p. 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 поскидали з престолів їхніх королів та князів земних" [Kahana, 1998, p. 70; Inbary, 2013, p. 85]. До того ж автор історії життя нашого цадика підкреслює, що кожного разу громада підтримувала ці звернення до Всевишнього однастайним вигуком «амен» 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 "амен" [Kahana, 1998, p. 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 анітрохи 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" [Kahana, 1998, p. 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 ученням часів війни про зміну світу у визначений термін. Воно стало можливим, тому що тепер світ радикально змінився і, внаслідок цього, почалася нова історична доба, в якій старий лад є проти-природним. Всі об'єктивні умови його руйнації вже наявні. Від людей вимагається лише невелике останнє зусилля. Такий зміст проповідей політично себе виправдав. Авторитет Ребе лише зростав, так само як і кількість його послідовників.

Слід зазначити, що у питанні обставин початку месіанської ери позиція р. Хаїма Елазара згодом наблизилася до поглядів його батька. Останній, як ми пам'ятаємо, повчав, що у далекому минулому визволення мало б супроводжуватися великими катастрофами і стражданнями відповідно до впливу таємних космічних чинників, про що розповідає книга Зогар. Але у часи життя р. Цві Гірша вищі реалії змінилися, і тому поява визволителя надісланого небесами може відбутися будь-якої миті без жахливих наслідків для вірян [Shapira, 1999a, p. 196]. Його син, натомість, прив'язав цю схему до пережитих історичних подій і проголосив, що об'єктивні умови, необхідні для звільнення єврейського народу з'явилися після світової війни.

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, 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 [Inbary, 2013, p. 97–101].

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. під час прощі до Єрусалиму відвідав видатного кабаліста р. Шломо Елазара Альфандарі, якого називали "святий старець". Ця людина була впливовою серед євреїв Близького Сходу. До переїзду в колишню столицю стародавньої Єврейської держави він був рабином у Константинополі та Дамаску, а також вивчав містичні практики в головному осередку знавців таємної Тори місті Цфаті [Inbary, 2013, р. 91]. Під час зустрічі Мукачівський Ребе звернувся до р. Альфандарі зі словами: "Коли ти прийдеш, пане?". Саме так, згідно з переказом, засновник хасидизму р. Ізраель Баал Шем Тов розпочав розмову з месією на небесах [Shivhey, 1961, р. 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 упав у тяжку депресію [Inbary, 2013, р. 91]. Проте це не зламало р. Хаїма Елазара. Він продовжив свою боротьбу, залишаючись переконаним у близькості часу визволення. Особливі сподівання покладав на 1937 р. Тоді Мукачівський Ребе очікував прихід визволителя на свята Судного дня або Кушів. Пізніше він припустив, що оновлення світу має відбутися в 1940 або 1941 році. Проте через хворобу цадику не судилося дожити до вказаного ним терміну.

У світлі наведених вище фактів слід звернути увагу на листівки та звернення р. Шапіри до своїх послідовників під час виборів у Чехословацькій республіці. Яскравим прикладом тут є такі слова:

"Бережить та охороняйте ваші душі, бо Господь вміє їх досліджувати, нехай буде благословенне Його Ім'я! І тепер, під час виборів, у день, що прийшов для нас 26 травня відповідно до їхнього [християнського] відліку... бачу я загибель породілля свого, породілля дому Ізраїлю як духовного, так і матеріального, якщо ви відвернетеся від шляху Тори та віри і зробите позначку у списку біля сіоністів, що є за номером 26. Бо, відповідно до релігії Святої Тори, вони є абсолютно забороненими і все, що витікає з цього. І проголошені за це всі прокльони і закляття, які є в Торі, Пророках, Писаннях та словах мудреців наших, нехай буде їхня пам'ять благословенна, Боже збережи нас! В ім'я Тори віддайте всі

як один в єдиному пориві [голоси] за номер 12. І заслужимо цим прихід сина Давида (Месії)" [Shpigel, 1997, p. 115].

Ця досить екзотична суміш проповіді з відвертою агітацією за певний номер у списку жодним чином не може вважатися технологією політичної маніпуляції. Для Мукачівського Ребе скорий прихід визволителя був не абстрактною риторичною фігурою мовлення, а більш ніж конкретно річчю. Він серйозно переймався питанням висування реальної людини на посаду Царя-Месії. Терміни появи останнього також визнавалися Ребе близькими та чітко вирахованими. Отже, на його погляд, правильне голосування було насправді важливою складовою загальної справи наближення визволення єврейського народу. Відповідно, його без іронії можна назвати однією з акцій революції, що має відбутися згідно з волею ортодоксальних юдеїв.

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 [Inbar, 2013, p. 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 у Святій землі, і дати йому відсіч зможуть лише досконалі душі. Через це пересічним вірянам до приходу Месії на землі прабатьків можна бувати лише задля молитви та виконання приписів святого закону [Shapira, 1935, p. 151]. До того ж, у 1936–1939 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 [Kahana, 1998, p. 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. Шимону 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 відбувалося 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" [Shapira, 1936, р. 152–153].

"Визволення з Єгипту відбувалося не завдяки нашим діям, бо були голизнаю [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 визволяться”" [Shapira, 1936, р. 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 називати її так, 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 ХІХ – початку ХХ 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 [Голдстоун, 2006, с. 59–60]. Ті самі аргументи, між іншим, доречні в дискусії стосовно подій в Україні у 2004 та 2013–2014 рр. Виходячи з такого стану справ, Дж. Голдстоун визначає наступні 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 [Голдстоун, 2006, с. 61]. Перші два з трьох перелічених чинників у вченні та практичній діяльності Мукачівського Ребе безперечно наявні. По-перше, наявна діяльність, метою якої є повалення узурпаторської влади у світі, що має привести до встановлення на Землі Царства Божого. По-друге, відбувалася широка мобілізація мас, як власних численних хасидів, так і інших релігійних громад, шляхом створення об'єднаного руху правовірних.

Деяко проблематичною, на перший погляд, є наявність у нашому випадку останнього, третього чинника. Проте існують серйозні аргументи на користь такої наявності. Мукачівські хасиди проводили мітинги, вчиняли зіткнення з ідейними супротивниками, брали участь у виборах та використовували пресу заради досягнення своїх політичних цілей. Щоправда все це скеровувалося не проти злочинної влади, а задля перемоги над шкідливими, з їхньої точки зору, спільнотами всередині єврейської громади: сіоністами, агудистами, реформістами тощо. Але при цьому вони щиро вірили, що перемога над еретиками допоможе повалити ті самі злочинні уряди, існування яких заважає поверненню нащадків Якова на землю прабатьків. І саме це є справжньою метою, а зовсім не особиста ворожнеча до згаданих представників обраного народу. По суті, йшлося про нанесення удару по опорі ворожих режимів.

Проти володарів земних царств, які керують світом усупереч божим приписам велася також і безпосередня боротьба. Щоправда, її засобами були не мітинги і страйки, а проповіді, групові молитви та колективне каяття. Проте учасники вказаних заходів вірили у їхню ефективність. Згідно з єврейською містикою, світ сповнений

божественних сил, які визначають усі події, що відбуваються в ньому. Певна духовна практика впливає на ці сили, завдяки чому відбуваються істотні зміни наявного стану речей [Garb, 2005, р. 47–72]. Це, звичайно, стосується і політичних подій. Відповідно, Мукачівський Ребе та його послідовники щиро вважали, що їхні богоугодні справи, підкріплені належними зверненнями до Творця, приведуть до швидкої зміни влади, так само як світські громадські активісти вірили у дієвість народного повстання. 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, відповісти, що ми маємо справу з явищами того самого штабу. Такі висновки підтверджуються двома наступними обставинами. По-перше, чимало авторитетних містиків учили, що істотний вплив на вищі сили, щоб поліпшити поточний стан справ у світі, спроможні справити 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 урахуванням специфіки, притаманної світогляду ортодоксальних юдеїв, слід визнати, що діяльність Мукачівського Ребе мала всі ознаки сучасної боротьби за здійснення революції; По-друге, Мукачівський Ребе постійно підкреслював у своїх проповідях, що звільнення єврейського народу має здійснити особисто Цар-Месія. Решта вірян не повинна втручатися у цю справу [Inbar, 2017, р. 307]. Проте напередодні очікуваної ним появи визволителя р. Шапіри розвинув широку діяльність, у якій загальноприйнята політична активність поєднувалася з належним чином скерованою духовною практикою задля зміни діючої влади або вирішального впливу на неї. Ця діяльність відповідно до його переконань, не була складовою месіанського визволення. Тоді виникає питання, як її слід називати? І хоча він, звичайно, відповідно до свого виховання та світогляду, не вживав терміна *революція*, по суті, йшлося саме про її організацію та реалізацію, як попередню умову, необхідну для подальшого здійснення великого божественного задуму. Тут

варто нагадати, що, згідно з поширеним у рабинській писемності вченням, євреї не мають права прискорювати появу Месії. Їхній обов'язок – сумлінно чекати встановленого часу і бути лояльними до влади земних правителів [Рабкин, 2009, с. 165–183]. Р. Хаїм Елазар порушує ці приписи. Він відверто бореться за форсування подій.

Тож, у вченні Мукачівського Ребе наявна суттєва розбіжність між загальним змістом та спрямованістю. Якщо зміст присвячений збереженню традиційних цінностей, то спрямованість підбурює вірян на активну революційну діяльність. І хоча ідеться саме про ортодоксальну релігійну революцію, її здійснення все одно являє собою серйозний конфлікт з тими самими ідеалами сповненого благочестя минулого, які вона покликана захищати. При цьому зрозуміло, що вищеописаний проєкт звільнення єврейського народу р. Хаїма Елазара жодним чином не сумісний з тим, який пропонував рух сіоністів. Тому конфлікт між ними розгортається не лише в релігійній, але й в політичній площині. Бо обидві сторони вірили, що саме їхній план революції ідеально відповідає вимогам часу, а всі інші помилкові і лише заважають рухатися вперед.

РОЗДІЛ 3

Парадокси р. Йоеля Тейтельбаума: релігійний фундаменталізм і лібералізм

Найяскравішим взірцем сполучення релігійного та політичного у рабинській писемності ХХ ст. є вчення творця спільноти сатмарських хасидів р. Йоеля Тейтельбаума. Хаїм Елазар Шапіра безумовно, став зразковою постаттю у справі поєднання шляхів лідера руху захисників цінностей традиційного юдаїзму та сучасного політичного діяча. Проте його твори здебільшого присвячені типовим для вченого рабина тлумаченням тонкощів релігійного закону або духовним настановам. Натомість сатмарський цадик головною темою своїх писань зробив полеміку проти тих, кого він вважав ворогами справжнього юдаїзму. Завдяки цьому його повчання справляють великий вплив на ультраортодоксальних євреїв майже усіх напрямків. Треба також зауважити, що р. Шапіра попри всю свою правовірність усе ж таки, як відзначалося вище, прийшов до певного конфлікту з традиційними цінностями, в той час як Сатмарський Ребе, попри глибоку зануреність у проблеми сучасного світу, все життя лишався одним із найбільш послідовних захисників ортодоксального віровчення.

Рабі Йоель Тейтельбаум (1887–1979) народився у Сигіті, який на той час був головним містом угорського комітату Марморош. Більшість його населення становили українці (русини). 18 грудня 1918 р. там відбувся з'їзд делегатів українських громад Марморошу, який підтримав приєднання комітату до України. 16 січня він був звільнений від угорських військ загонами Української Галицької армії. Проте наступного дня його захопили румуни. Відтоді Сигіт перебуває у складі цієї країни.

Майбутній Сатмарський Ребе походив з шляхетної хасидської родини, представники якої очолювали кілька великих єврейських громад у Галичині та східних регіонах тодішнього Угорського королівства. Його дід р. Скутіель Егуда Тейтельбаум прославився як один з найяскравіших борців проти релігійного реформізму [Myers, 2013, р. 322–327]. Батько р. Йоеля р. Хананія Йом Тов

Ліпа Тейтельбаум (1836–1904) був рабином міста Сигіт та цадиком місцевого хасидського двору. Він відрізнявся вкрай консервативними поглядами. Суворо засуджував релігійний реформізм та сіонський рух. Цей світогляд йому успішно вдалося прищепити власним дітям. Свої посади р. Хананія передав старшому сину р. Хаїму Цві Тейтельбауму, а молодшому, р. Йоелю, заповідав здобути собі становище очільника громади в іншому місті самогужки [Myers, 2013, p. 328]. Майбутній Сатмарський Ребе з дитинства відрізнявся побожністю, вражаючими здібностями до вивчення рабинської писемності та чіткими, безкомпромисними моральними установками. Для нього не існувало напівтонів. Світ для цього Ребе поділявся на непримирні ворожі полюси: світло та темряву, чисте та нечисте [Myers, 2013, p. 315]. В 1911 р. у віці 23-х років р. Йоель був обраний рабином міста Ілошва (Іршава). На той час це була одна з найбільш значущих єврейських громад Закарпаття. Зазвичай очільниками юдейських общин обирали людей літніх та досвідчених. Тому успіх р. Тейтельбаума свідчить про визнання суспільством його непересічних досягнень. Обіймаючи посаду голови місцевих вірян, він невдовзі створює єшиву, яка стає відомою за межами міста. Учні та викладачі цього закладу не переставали підтримувати зв'язки зі своїм Ребе до часів Голокосту [Rozman, 1991, p. 234]. Він також перетворює свою громаду на один з найбільш яскравих оплотів боротьби проти будь-яких форм оновлення єврейського життя та сіоністського руху [Myers, 2013, p. 315]. Коли розпочалася Перша світова війна, р. Йоель переїхав до міста Сатмар, яке пізніше у складі Румунії було перейменовано на Сату-Маре. Тут він прожив вісім років. У 1920 році р. Йоеля було висунуто на посаду місцевого рабина. Проте представники інших хасидських спільнот (Цанз, Белз, Спінка, Віжніца), ашкеназійські рабини та релігійні сіоністи опиралися цьому обранню. Врештірешт, він був змушений у 1922 р. повернутися до Іршави і знову очолити місцеву релігійну громаду. У цьому році відбувся відомий з'їзд рабинів у Чопі, скликаний Хаїмом Елазаром Шапірою, щоб засудити рух ортодоксальних євреїв Агудат Ісраель. Виступ р. Тейтельбаума на цьому зібранні був одним з найбільш

войовничих. Він проголосив, що згадану спільноту треба визнати взагалі нічим не відмінною від сіоністів і піддати найжорстокішому прокльону [Shpigel, 1997, p. 53].

Р. Йоеель керував громадою Іршави до березня 1925 р. В останні дні перебування на цій посаді він разом з рабином Хуста Йосефом Цві Душінським виступив проти створення окремого Єврейського ортодоксального бюро Підкарпатської Русі, що мало звільнити місцеві громади від підпорядкування відповідному органу в Братиславі, але, натомість, суттєво збільшити владу Мукачівського Ребе Хаїма Елазара в усьому регіоні. Проте демарш вищезгаданих поважних рабинів завадив реалізації цьому задуму. Спротив волі могутнього та владолюбного р. Шапіри з боку ще порівняно молодого, і не такого впливового рабина, свідчить про неабияку сміливість та стійкість у своїх намірах р. Тейтельбаума.

Невдовзі після цих буремних подій він був обраний головою рабинського суду румунського містечка Карей у повіті Сату-Маре. Проте майбутній Сатмарський Ребе продовжував опікуватися справами Іршави. Красномовним свідченням цього є його послання до тамтешньої громади, написане після того, як р. Йоеель полишив її:

"Дійшли до мене чутки, що секта сіоністів проникла в керівництво громади. Оскільки я віддавав свою плоть і кров заради цієї громади, я благаю вас, так само, як колись благав їх раніше – як чоловіків, так і жінок, хлопчиків та дівчат і старих людей – нехай не буде у вас жодних відносин з сіоністами. Тримайтеся подалі від цих еретиків (апікойросів) і тримайте їх подалі від керівництва громадою. Правовий статус їхній має бути, як усіх апікойросів, що не мають жодної долі [у спадщині] Господа Ізраїлю. Не визнавайте їх частиною свого молитовного зібрання, не відповідайте „амен”, коли вони кажуть кадїш, не викликайте їх до читання Тори" [Shpigel, 1997, p. 135].

У 1928 р. його знову було висунуто на посаду рабина міста Сату-Маре. Обрання р. Йоееля цього разу також наразилося на відчайдушний спротив значної частини громади. Такий стан справ призвів до розколу місцевої юдейської ортодоксальної общини, який тривав більше п'яти років. Лише у 1934 р. вдалося об'єднати

громаду під орудою р. Тейтельбаума. Це дозволило йому створити нове потужне хасидське угруповання, що згодом стало називатися сатмарськими хасидами. Його лідер був не лише цадиком, але й одним з найбільш авторитетних рабинів для євреїв Закарпаття, Трансильванії та східних регіонів Чехословаччини й Угорщини. Могутній Сатмарський Ребе, підтриманий тисячами вірних послідовників, вів непримиренну боротьбу проти сіонізму та релігійного реформізму [Myers, 2013, p. 335].

З початком Другої світової війни Ребе був активний у справі організації допомоги єврейським біженцям, що прибували до Угорщини, яка на той час окупувала Закарпаття і частину Трансильванії, зокрема і місто Сату-Маре, з країн, захоплених нацистами. Після німецького вторгнення до Угорщини в березні 1944 р. його доправили до єврейського гетто, а пізніше до концтабору Берген-Бельзен. У грудні того самого року р. Йоеля було звільнено і вивезено до нейтральної Швейцарії разом із групою своїх хасидів завдяки домовленості про викуп 1600 євреїв-бранців концтаборів, досягнутої одним з лідерів сіоністів Рудольфом Кастнером. При цьому Сатмарський Ребе зовсім не був вдячним за це сіоністам, бо вважав саме їхню діяльність першопрчиною великої трагедії єврейського народу. У 1945 році він емігрував до Палестини. Через рік перебрався до США, де оселився у Нью-Йорку в районі Вільямсбург. Там проживали тисячі хасидів різних напрямів, які емігрували з Європи. Багато хто з них побачив у прибулому Ребе гідного лідера і приєднався до створюваної ним громади. Завдяки видатному таланту проповідника і організаційним здібностям р. Йоеля Тейтельбаума кількість його прихильників швидко зростала. Врештірешт, йому вдалося створити одну з найбільших хасидських "імперій" сучасного світу. В останні роки життя Сатмарський Ребе мав близько 120 тисяч послідовників у США, Ізраїлі, Канаді, Великобританії та інших країнах світу [Powell, 2006]. Дбаючи про захист вірян від спокус світського середовища, він активно лобіював ідею створення окремого міста для своїх послідовників. У 1977 р. була куплена ділянка землі поблизу м. Монро в штаті Нью-Йорк, і перші 14 хасидів оселилися

там. Нове поселення було названо Кир'ят-Йоель (містечко Йоеля). У 2006 році в ньому проживало близько 20000 людей, майже виключно шанувальників Сатмарського Ребе [Myers, 2013, p. 320]. Це, безперечно, найбільше хасидське поселення за всю історію існування руху.

Уже за життя р. Йоеля Тейтельбаума його авторитет був визнаний багатьма духовними лідерами ортодоксального єврейства, що належали до різних угруповань. Яскравим проявом цього визнання стало його обрання у 1953 р. главою релігійного руху Нетурей Карта, широко відомого своїм ворожим ставленням до Держави Ізраїль. Це угруповання об'єднує в своїх лавах як прихильників традиційної ашкеназійської ортодоксії, так і хасидів, що проживають у Землі Ізраїлю.

Отже, Сатмарський Ребе є одним з провідних ідеологів сучасної ортодоксальної єврейської спільноти. Загальновідомим є також і той факт, що він завжди чітко і послідовно відстоював власну позицію. Був далеким від будь-яких компромісів, подвійних позицій та інших невизначеностей. Менше з тим, зміст вчення р. Йоеля та оцінки діяльності створеної ним спільноти вірян сприймаються у сучасному світі доволі по-різному.

Основи релігійного фундаменталізму р. Йоеля Тейтельбаума

Спосіб життя та особисті переконання сатмарського цадика для багатьох дослідників є вагомою підставою бачити в його повчаннях насамперед апологетику релігійного містицизму, пов'язану з сучасною політичною ситуацією лише назовні. Так, Д. Маєрс вважає, що войовнича позиція р. Тейтельбаума щодо сіонізму та Держави Ізраїль укорінена в традиційній для рабинської писемності боротьбі за благочестя проти різних видів ересі [Myers, 2013, p. 3467–350]. Згідно з гіпотезою І. Крауса, провідною ідеєю вчення Сатмарського Ребе є принципова відмінність між юдейською спільнотою та рештою конфесій. Усіма народами світу керують янголи, які у своїх нахилах дещо схожі на нащадків Адама. Тому доля людства залежить від перипетій історії. Проте євреї під час синайського одкровення обрали господарем самого Всевишнього. Через те вони здобули незалежність від реалій цього світу і повинні йти своїм

особливим шляхом. Обраний народ має цілковито присвятити себе служінню Творцю. Відповідно, заклики до будь-якої політичної діяльності є актом святотатства [Kraus, 2000, p. 52].

Саме тому р. Йоель вважав створення держави найжахливішим релігійним злочином.

"Якщо взяти всі вади теперішнього покоління і численні порушення, які коються по всьому світу, та покласти їх на одну шальку терезів, а сіоністську державу на другу, вона переважить все, бо вона походить з коріння родючого та верхівки батьків над батьками нечистоти(туми) серед усіх першопричин завдання шкоди (авот незікін), які лише існують в усьому світі. І саме вони наповнюють нечистотою увесь світ" [Teitelbaum, 2006, p. 11].

Послідовник Сатмарського Ребе та один з лідерів руху Нетурей Карта р. Єрухміель Домб, пояснюючи вищезгадану концепцію, відзначав, що сіонізм є різновидом визначеного Торою ідолопоклонства (авода зара). Суть будь-якого чужого, забороненого святим законом служіння полягає у тому, що людина відвертається від Творця та приліпляється душею до сил темряви. Проте зазвичай такого штибу порушення Тори спокушають окремих особистостей. Сіонізм найгірший серед них, бо він відводить від першоджерела світла весь обраний народ [Kraus, 2000, p. 43–44].

Керуючись саме цією логікою, р. Тейтельбаум забороняє будь-яку участь у політичному житті Ізраїлю. Насамперед ідеться про недопустимість брати участь у виборах. Хоча деякі наполягають, що вони є засобом якимось вплинути на ситуацію, проте на правду це велика пастка для благочестивих. Вхідження до складу Кнесету змушує складати присягу, а це означає визнання злочинної держави та безпосередню участь у ворожому Торі служінню. Існування вищого законодавчого органу можливо лише за умови наявності виборців. Отже, участь у виборах вводить у гріх обранців, а це пряме порушення заповіді не ставити камінь спотикання перед сліпим. До того ж, виборці стають співучасниками усіх порушень вищої волі, вчинених урядом [Kraus, 2000, p. 47–49].

Наведена вище аргументація спонукає р. Йоеля до висновку про беззастережну потребу відмови від будь-якої пропонованої єврейською державою матеріальної допомоги [Kraus, 2000, p. 49].

Проте життя бере своє, і переважна кількість ортодоксів порушує цей принцип.

Відповідаючи на питання, як євреям потрібно жити до появи дарованого Богом визволителя, Сатмарський Ребе дає чітку вказівку: "Зрозуміло, що не має бути до приходу Месії ніякого уряду в народі Ізраїлю, як це пояснюється у багатьох місцях творів наших мудреців, нехай буде благословенна їхня пам'ять. І також в обговореннях у Талмуді де ідеться про офіри і тому подібне кажуть, що закон призначення на посаду (помазання) не може бути виконаний до приходу Месії" [Teitelbaum, 1983, p. 440; Kraus, 2000, p. 47–48]. Таким чином обґрунтовується особливий шлях обраного народу поза участю в історії та політиці людства. Нащадки Якова мають сконцентруватися на духовній практиці [Kraus, 2000, p. 52]. Господь, коли настане час, зробить сам усе необхідне. Будь-які сподівання на власні зусилля є великим порушенням, що призведе до поганих наслідків. "Якщо хоч трохи буде зроблено людиною власноруч, то визволення не лише не буде наближено, але, навпаки, воно буде віддалено. Прихід Месії буде затримано" [Kraus, 2000, p. 53].

На думку р. Тейтельбаума розбудова теренів Ізраїлю шляхом зведенням міст, осушення боліт, меліорації пустелі тощо, насправду, лише завдає великої шкоди, бо це призводить до руйнування небесного прообразу Святої землі [Garb, 2005, p. 134].

Пацифізм та лібералізм у вченні р. Йоселя Тейтельбаума

Наведені вище аргументи безумовно свідчать на користь аполітичності переконань сатмарського Ребе. Він торкається питань державного устрою та громадської діяльності лише задля того, щоб довести абсолютну неприйнятність цих явищ для спільноти справжніх вірян. Проте уважне дослідження творів р. Тейтельбаума свідчить про наявність у згаданого автора аргументів, хоча й ідеологічно близьких, але, по суті, іншого змісту та спрямованості. Це, в свою чергу, дозволяє стверджувати, що співвідношення політичного та релігійно-містичного у вченні Сатмарського Ребе було значно більш складним і цікавим, ніж здається на перший погляд.

У цьому контексті насамперед треба згадати велику увагу нашого автора до теми військових конфліктів між арабами та євреями внаслідок створення Держави Ізраїль. Обґрунтовуючи злочинність цих конфліктів, Сатмарський Ребе уміло поєднує рабинське вчення талмудичних часів з ідеологією сучасного пацифізму. Відповідно до його поглядів, порок агресивності був властивий Богобраному народу з давніх часів, але саме в наші дні він наймовірніше примножився та став дуже небезпечним.

”Хто став причиною того, що Ізраїль розсіявся серед народів? Ті з Ізраїлю, хто бажав битв” (Пс. 118). Пояснював це Магарша: ”Якби за часів Першого храму помирилися би з Навуходносором, не були б вигнані в жодному разі. Більше це було очевидно за часів Другого храму. Якби не послухалися бунтівників Ізраїлю проти р. Іоханана бен Закаї і мудреців покоління та уклали б мир із Титом, не були б вони вигнані. Але битв і воєн забажали вони”. Проте набагато-набагато більше за них зробили знахабнілі безбожники-вільнодумці в наші часи. Так, це вони привели вогонь страхітливий, що приніс стільки страху і метань і загибель багатьох життів в Ізраїлі” [Teitelbaum, 1967, p. 89].

Така ідеологія відповідала вченням мудреців Талмуда. Одним з його ґрунтовних положень є вимога підтримувати мирне співіснування з народами світу. Благочестива людина зобов’язана присвятити життя вивченню священних текстів і дотриманню заповідей. З’ясування стосунків з сусідами незмінно називається серед чинників, що перешкоджають виконанню цих важливих завдань. При цьому іновірців жодним чином не ідеалізували. Їх почасти зображують людьми схильними до агресії, причому такими, що відчувають особливу ненависть до євреїв. Усунути цю проблему видається можливим виключно завдяки мудрому божественному втручанням. Господь примусив обидві конфліктуючі сторони дати непорушні обіцянки, що забезпечують нормальне існування. Євреї поклялися, що не повставатимуть проти народів, а народи, що не будуть поневолювати євреїв надмірно (Ktubot 111a). Такий стан речей має дотримуватися аж до настання месіанської ери [Myers, 2013, p. 314].

Однак Сатмарський Ребе, багаторазово апелюючи у своїх працях до згаданих концепцій мудреців Талмуду, вносить до них одну істотну корективу. Всю провину за будь-які агресивні дії стосовно єврейського народу в ХХ ст. він покладає виключно на євреїв, що піддалися спокусі сіонізму. Зокрема, війна з арабами почалася виключно через небажання домовитися з ними про розподіл джерел води. "Якби навіть в останній момент поступилися б своїм правом на воду, розбурхану бурю вдалося б заспокоїти. Хіба може спасти на думку нормальній людині через право на воду проливати кров Ізраїлю наче воду. У всякому разі, їм треба було б тут піти на поступки, щоб врятуватися від війни... Існують очевидні беззаперечні докази того, що якби поступилися б правом на воду, війни б не було" [Teitelbaum, 1967, p. 11–12].

Злочинним було також і рішення про проголошення Єврейської держави в умовах конфлікту, що розгорявся. Замість цього, слід було очікувати допомоги від Організації Об'єднаних Націй. "Усі біди, і війни, і жахи, які впали на Ізраїль у тих краях, відбулися виключно з причини існування цієї держави. Якби відмовилися б від цього, безумовно, не було б там воєн і бід. Об'єднані нації встановили б там порядок, щоб не була убита жодна людина з Ізраїлю. Тому вони (сіоністи) були причиною воєн та лиха, а не порятунку" [Teitelbaum, 1967, p. 10]. Так міркуючи, р. Йоель Тейтельбаум спирається на згаданий вище талмудичний переказ. Згідно з давнім договором зі Всевишнім народи світу зобов'язані піклуватися про безпеку євреїв, якщо ті поведуться належним чином. У той же час його позиція відповідає поглядам багатьох сучасних політиків і громадських діячів на близькосхідний конфлікт. Усі проблеми могли б бути усунені завдяки посередництву ООН. Спроби Ізраїлю розв'язати суперечку самостійно привели до війни, якій немає кінця і краю. Тому в діях Єврейської держави не слід вбачати лише необхідну самооборону. Ця держава за своєю суттю агресивна і заслуговує на осуд.

Подібні погляди набули значного поширення не тільки в середовищі прихильників ортодоксального іудаїзму, але також у колах ліберальної єврейської громадськості Європи, Америки і

самого Ізраїлю. Колишній голова Кнесету Авраам Бург, відомий лідер табору лівих пацифістів Єврейської держави, заявляв:

"Ми можемо вбивати в день по тисячі керівників терористів... але це нічому не допоможе, тому що керівники ці приходять з низів – зі свертловин ненависті і гніву, з "інфраструктур" несправедливості і морального розкладу. Якби все це було неминуче, зумовлено від Бога, незмінне, я б мовчав. Але все це могло бути по-іншому, і кричати про це – моральний обов'язок" [Рабкин, 2009, с. 436].

У 2008 р. 105 всесвітньо відомих євреїв, до числа яких входив лауреат Нобелівської премії з літератури Гарольд Пінтер, підписали відкритого листа у зв'язку з 60-річним ювілеєм створення Держави Ізраїль. У ньому, зокрема, ідеться: "Ми не можемо святкувати день народження держави, заснованої на тероризмі, різанині, вигнанні людей з їхньої землі" [We're not celebrating..., 2008]. Виправданість такого роду підходів до подій на Близькому Сході жодним чином не є беззаперечною як з погляду морально-етичного, так і з позиції політичної доцільності. Багатоскладові конфлікти, що відбуваються в територіально близьких Ізраїлю арабських країнах, дозволяють засумніватися в здатності цих спільнот підтримувати міцний мир у регіоні. Його поки що не вдається досягти навіть у відносинах угруповань, які запекло ворогують між собою, хоча об'єднують людей близьких за мовою і віросповіданням.

Зазначена проблематика стала особливо актуальною у світлі подій, що відбулися внаслідок "Арабської весни" 2011 р. Тим більше складною є проблема пошуку миру цього співтовариства з державою, яку заснували вихідці з регіонів, де домінували інші цивілізації. Відповідно, покладати провини за військові конфлікти виключно на Ізраїль видається невиправданим. Але упередженість у справі пошуку винуватців кровопролиття і відсутність належного інтересу до ситуації в арабському світі не дають підстав бачити у р. Йоелі Тейтельбаумі людину, що укорінена виключно в архаїчному теологічному просторі, далекому від реалій наших днів. Наведені матеріали свідчать про те, що його позиція як за змістом, так і за способом висловлення думки близька одному з напрямів сучасної ідеології західного світу.

Будучи близьким за поглядами щодо близькосхідного конфлікту до пацифістів та правозахисників, Сатмарський Ребе водночас радикально розходиться з ними у визначенні причин Голокосту євреїв у роки Другої світової війни. Найбільша в історії єврейського народу трагедія, згідно з його думкою, сталася виключно з вини сіоністів.

"Відомо, яке зло заподіяли ватажки сіоністів на початку правління лиходія проклятого німецького, та зітрьється його ім'я, тим, що оголосили війну проти нього від імені всього Ізраїлю. І розтануло серце всього Ізраїлю від страху і жаху. Безумовно, не було в цьому мети досягти порятунку ані користі для нього, бо багато хто з народу Ізраїлю перебував під владою жезла гніву його. У страху перед ним перебували народи і країни. Кроком цим своїм небезпечним пробудили вони ще більший гнів його на весь Ізраїль. І відповів їм той злочинець на їхні слова, що він приймає їх виклик, і влаштував він війну проти всього Ізраїлю. Після цього біди примножувалися кожного дня, допоки не стали вони причиною жахливого знищення. І вся історія сіонізму взагалі, від дня заснування його, була єдиним довгим ланцюгом зневаги кров'ю Ізраїлю, як відомо" [Teitelbaum, 1967, p. 88].

В іншому місці наш автор пише: "Ця секта сіоністів здійснила вирішальний внесок у вчинення гріха пролиття крові, подібного якому не було раніше в Ізраїлі. Відомо всім, хто суть справи розуміє, що всі жакливі вбивства, які були в Німеччині, безлічі людей Ізраїлю, найкращих з народу, – це жакіття сталося з причини брудного задуму створення цієї держави (Ізраїлю)" [Teitelbaum, 1967, p. 171]. Сатмарський Ребе, як видно зі сказаного, стверджує, що якби послідовники Герця не провокували Гітлера, він, незважаючи на ненависть до євреїв, не став би проводити політику їх масового знищення.

Така позиція, зрозуміло, не сумісна з тією, якої дотримується сучасна наука та респектабельне західне суспільство в цілому. Тим не менш, і в цьому разі спостерігається характерна для Ребе тенденція переосмислення традиції в контексті проблематики нового часу, багато авторитетних рабинів пояснюють трагедію

Голокосту масовим відходом євреїв від виконання приписів релігійного закону. Отже, демонструється відсутність усякого інтересу до життя сучасного суспільства. Значущими визнаються лише ті події, які відбуваються у сфері сакрального ритуалу. На відміну від багатьох вельмишановних колег по цеху, р. Йоель Тейтельбаум бачить коріння зла у відмові від традиційної миролюбної політики щодо сусідів. Військові конфлікти не виправдані навіть у разі протистояння з таким унікальним лиходієм, як правитель Третього рейху. Таке розуміння священного переказу в чомусь співзвучне пацифізму наших днів. Крім того, сказане припускає, що інші відступи від традиції на догоду сучасності не могли б призвести до настільки трагічних наслідків.

Злочинні діяння, головним з яких є нестримна тяга до залучення єврейського народу у військові конфлікти, пояснюється їхнім безмірним нерозумним марнославством. Воно перемагає в цих людях навіть природне прагнення до самозбереження.

"Велика була небезпека, і ніхто не міг знати, як обернеться справа на війні. Тому багато з них боялися і говорили, що не слід іти на війну. Однак шлях нечестивих, які узяли гору, був такий, що примара сумнівної перемоги вартує більшого в їхніх очах і пригнічує страх знищення, яке може статися. І скільки діянь вони вчинили тож, що занастили життя їх і життя всього Ізраїлю в ім'я сумнівного здобуття почестей і слави завдяки сумнівним перемогам" [Teitelbaum, 1967, p. 171].

Такого роду вислови численні в повчаннях Сатмарського Ребе. При цьому виникають природні запитання:

1. Чому люди, одержимі зазначеною вадою, спромоглися стати лідерами єврейського народу в наші дні?

2. Чим пояснюються їхні успіхи у війнах і побудові держави?

Відповіді на них р. Йоеля Тейтельбаума надзвичайно важливі для розуміння як його вчення, так і шляхів розвитку сучасної хасидської думки в цілому.

Характерною рисою творчості Сатмарського Ребе є ґрунтовна концептуальна розробка історії єврейського народу. Головна увага в ній приділяється подіям і реаліям ХХ ст. Віддаючи належне

своєрідності нових історико-політичних реалій, р. Йоель Тейтельбаум, тим не менш, шукає корінь усього, що відбувається, в далекому минулому. Першопричиною усіх лих він, за прикладом багатьох рабинських авторитетів колишніх часів, вбачає в епізоді поклоніння золотому тельцю, що трапився під час мандрів пустелею Богообраного народу. Бунтівні проти Мойсея євреї зробили ідола і проголосили: "Ось бог твій, Ізраїлю, який вивів тебе із п'їтьми єгипетської" (Ісх. 32: 4).

На відміну від багатьох тлумачів, Сатмарський Ребе наполягає, що подія ця не була актом ідолопоклонства. Євреї бачили у тільці не Бога, а лише явлення Його слави на землі, яка була покликана керувати ними. "Згідно з їхньою думкою, прославляли вони Господа Благословенного, кажучи: "Ось Бог твій", бо була інтенція їхня звернена до Господа Благословенного, який вивів їх з Єгипту. І думали вони, що цим прославляють і вихваляють Господа благословенного. Однак, оскільки до цього домішалася інтенція, звернена до посередництва форми тельця, замінилася слава, яку віддавали Господу Благословенному, на славу золотого тельця" [Teitelbaum, 1967, p. 4]. "Не було у них іншої інтенції стосовно тельця, окрім тієї, що він ватажок їхній, оскільки думали вони, що помер Мойсей, і думали про нього (тельця), що він є ватажком після смерті Мойсея" [Teitelbaum, 1967, p. 5]. Цим скористався Сатана і увійшов до тельця. Тож у нього з'явилася можливість вводити в оману правовірних і навіювати, нібито його злочинні настанови богоугодні.

"Зійшов Сатана в тельця... І був введений в оману Ізраїль, як було вказано вище. І всі ці люди створили об'єднання. І дійшла справа до того, що багато хто з правовірних (кошерних) з Ізраїлю, що думали нібито через цього тельця віддають хвалу Святому, нехай буде Він Благословенний... Так само і нині скоїлася мерзота ця в Ізраїлі. Бо є ті, хто гадає, ніби оповідають про ті чудеса і діяння чудесні Господа, справжні дива єгипетські, і не звертають увагу на те, що слова ці підносять силу нечисті сїонїстської" [Teitelbaum, 1967, p. 19].

Тож, Сатмарський Ребе пояснює передісторію і метафізичну основу сїонїстського руху, а також причини його підтримки багатьма ортодоксальними рабинами.

Пов'язавши діяльність своїх головних ідеологічних супротивників із підступами Сатани, р. Йоель Тейтельбаум усерйоз переймається питанням: яким чином і завдяки чому ворог роду людського став настільки успішним у збоченні носіїв істинної релігії зі шляху істинного?

У настановах Ребе міститься детально розроблена концепція, відповідно до якої верховний дух зла сприяє успіху злочинного суспільно-політичного руху, вводячи людей в оману. Справжніх чудес у цьому випадку він творити не здатний.

"Хто знає, можливо, в наші часи дійшла справа до того, як це було в Іова, коли лиха та нещастя, але також і спасіння завдяки чудесам істинним були справою рук Сатани. І сталося від цього зло велике, як уже пояснювалося раніше... Але я думаю, що в наші часи все відбувалося не так. Бо лиходії принесли тільки біди і нещастя, а порятунок прийшов від Господа Благословенного. Річ у тому, що через те, що гріхи примножилися, дано було право Самаелю ввести форму, нібито від нього та воїнств його прийшов він(порятунок), аби поширилися у світі ересь і вірування помилкові та інші першоджерела шкоди" [Teitelbaum, 1967, p. 17].

"Чому ж не болить серце їх (благочестивих) про велику ересь і безвір'я це. Відбувається це виключно завдяки зусиллям Самаеля і воїнств його, що сіють оману в серцях щодо тієї ересі і зневіри. Всі успіхи сіоністів організовані їм за схемою, формою і подобою чудес. Задумано це тож, щоб спокусити душі євреїв" [Teitelbaum, 1967, p. 17].

Протягом усієї історії євреїв злий дух намагається збити їх зі шляху істинного. Але саме в наші дні він досягає найбільшого успіху. Причина цьому у законі деградації поколінь, який сформульований у Талмуді і багаторазово підтверджений рабинськими авторитетами всіх наступних часів. Відповідно до нього рівень благочестя кожного наступного покоління правовірних нижчий, ніж у попереднього. Найбільш критичною ситуація стане в період, який безпосередньо передує месіанському щодо порятунку. "І адже казали нам вже мудреці наші, нехай буде їх пам'ять благословенна, щодо ницості покоління п'ят Месії. Важко для нашого покоління

через слабкість протистояти силі порочних устремлінь, що атакують його" [Teitelbaum, 1967, p. 126].

На думку Сатмарського Ребе, одним з найважливіших результатів деградації правовірних, що визначило ключові події сучасності, стало прагнення до насильства і бунту проти влади духовних наставників, що охопило суспільство. "Є причина велика, що веде до всіх цих бід. Це велике насильство й агресія, що запанували в наш час від одного краю землі до іншого. Справді, помисли переважної кількості в усіх громадах звернені на те, щоб залякати наставників усіма можливими страхами, обіцяючи заподіяти їм всякий можливий збиток. Усе це для того, щоб примусити погодитися підняти прапор сіоністської держави. Прославляти і звеличувати славу цих лиходіїв і їх успіхи" [Teitelbaum, 1967, p. 126].

Так замикається порочне коло. Злочинна сутність сіонізму полягає у невпинному прагненні лідерів цього руху до невинуватої агресії. У той самий час, сучасне єврейське суспільство опинилося під владою безумства, що спонукає до руйнації традиційних цінностей. Тому новоявленим лиходіям удалося заручитися підтримкою широких мас і здійснити свої гріховні задуми. Викриття ідеологічних супротивників є в цьому разі також і уславленням правильного стану речей у минулому. Поки люди корилися волі вчителів Тори, їхнє співіснування один з одним і з сусідами-іновірцями складалося нормально. Ніхто нікого надмірно не пригноблював. Гострої потреби змінювати існуючий стан речей не було. Р. Йоель Тейтельбаум, звичайно, не заперечує рабинське вчення про упосліджений стан Богообраного народу під владою іновірців і про необхідність месіанського порятунку. Менше з тим, у його Писаннях, як видно зі сказаного, явно розробляється концепція консервативної утопії, поширена у європейському суспільстві нового часу. Відповідно до неї у минулому суспільство керувалося високими ідеалами. Нині вони під великою загрозою. Боротьба за їх збереження повинна для всякої гідної людини стати головною метою життя.

Між правильно облаштованим минулим і передвіщеним пророками світлим майбутнім розташувалося темне сьогоднішнє. У творах

рабинської писемності міститься достатньо матеріалу для пояснення причин такої ситуації. Згаданої нами теорії деградації поколінь цілком достатньо для відповіді на будь-які каверзні питання. Проте Сатмарський Ребе, віддавши належне традиційній історичній доктрині, приділяє значну увагу також і ролі сучасних політичних технологій у справі організації суспільства. Він стверджує, що нинішнє гнітюче становище речей стало можливим унаслідок умілої маніпуляції свідомістю людей засобами масової інформації.

"Ще є зла хвороба, яка є причиною ницості покоління, яке захоплюють сіоністи. Тому це – що весь світ насичується газетами, повними слів ересі і безвір'я. Вводять вони отруту нечистоти сіонізму в серця синів Ізраїлю, як знаючих, так і необізнаних. Всі газети і радіо поширюють ересь і зневіру, слова чванливі і мерзоту вуст, а все це заборонено. Крім цього, вони всі перебувають під впливом і тиском сіоністів. І здатні вони привести суспільство до будь-якої помилки, якої забажають. І самі вони не соромляться цього, бо сповіщають привселюдно і відкрито, що переважна більшість газет усього світу віддана під їхню владу. Тому вони поширюють шкідливі ідеї безперешкодно. Слизьким язиком своїм вони показують приголомшливі картини брехні і обману. Те, чого ніколи не було і бути не могло. Жахлива брехня їх проникає в усі закутки тіла (буквально живота). Це вони вводять в оману все це слабке покоління і штовхають його до стану жахливого з усякого погляду. Не дивно, що весь світ полонений їхніми брехливими думками. Всьому, що виходить із уст їхніх, вірять без жодного роздуму про слова їхні" [Teitelbaum, 1967, p. 127–128].

Наведений текст являє собою приклад парадоксального поєднання двох радикально різних ідеологій, традиційно ворожих одна одній. Одна з них звеличує ультра-ортодоксальну систему цінностей. Відповідно до неї всі без винятку сучасні засоби масової інформації є злочинними за своєю суттю. Вони поширюють безбожні вчення, брехню і наклепи, відволікають людей від богоугодних помислів, сіють у суспільстві насіння безсоромності і розпусти. Такого роду повчання поширені в Писаннях багатьох авторитетних рабинів нового часу. Але Сатмарський Ребе, звертаючись до цієї теми, не обмежується традиційними настановами. Корінь зла він і

тут убачає у діяльності сіоністів, які взяли під контроль пресу всього світу. Слід зазначити, що одним з перших широко відомих викладів цієї концепції є книга "Протоколи сіонських мудреців". Цей твір, визнаний переважно більшістю дослідників за підробку, створену, судячи з усього, в департаменті розвідки таємної поліції Російської імперії, являє собою детальний план захоплення євреями влади над світом. Одним з найважливіших етапів реалізації цього плану мало бути встановлення контролю над пресою та іншими засобами масової інформації. Згадані ідеї траплялися в антисемітській публіцистиці й раніше. Але створення "Протоколів" традиційно пов'язувалося в цих колах із появою сіоністського руху. Проф. Ч. де Міхеліс переконливо аргументував, що текст з'явився невдовзі після російського сіоністського конгресу 1902 р. [De Michelis, 2004]. Автори, очевидно, використовували ідеї Т. Герцля [De Michelis, 2004, р. 114], відповідним чином перебріхуючи їх. Як наслідок, в антисемітських колах міф про те, що сіоністи прагнуть до світового панування і для досягнення цієї мети вони підкорили собі світові ЗМІ, став надзвичайно популярним. В антисемітських колах він залишається впливовим і в наші дні.

Метою цього дослідження не є з'ясування питання про те, чи був р. Йеель Тейтельбаум якимось чином ознайомлений з деякими положеннями антисемітської публіцистики або чи деякий збіг у судженнях Великого Ребе з ними є лише історичною випадковістю. Проте у всякому разі, гідним уваги є факт збігу позицій крайніх екстремістів різного штибу попри всі, здавалося б, нездоланні відмінності, що розділяють їх. Так само часто ми спостерігаємо схожість гасел і методів боротьби з ворогами комуністів і нацистів, мусульманських і християнських фундаменталістів і т. ін. Для поборника традиції Сатмарського Ребе світ активістів сіоністської революції настільки ж чужий, незрозумілий, ворожий і демонічний, як і для європейських антисемітів. Спроба євреїв відмовитися від деяких традиційних цінностей, а також створити організацію нового типу в ім'я радикального перетворення умов свого існування однаково розлютила і тих, хто бачив у цьому народі першопричину вселенського зла, і тих, хто цей народ безмежно любив, убачаючи зло у прагненні до радикальних змін.

Наведене нами раніше судження Ребе щодо управління сіоністами світовою пресою вимагає додаткового розгляду ще і в іншому ракурсі. Крім усього сказаного вище, слід зазначити також і те, що цього разу р. Йоель Тейтельбаум усерйоз звертається до проблеми неприпустимості монополізації засобів масової інформації. Корінь зла криється не в тому, що ідейні противники пропагують свої погляди, а в тому, що вони захопили всі газети, і в медіапросторі відсутня альтернативна точка зору. Саме внаслідок такого стану речей сіоністам вдається ввести в оману величезну кількість гідних людей, які, наче сліпці, бредуть за помилковими пастирями до безодні гріха.

Вказуючи на таку серйозну загрозу основам суспільного благополуччя, Сатмарський Ребе в той же час не закликає до боротьби за засоби масової інформації. Зі сказаного ним випливає, що благочестиві євреї не повинні ані займатися брудною справою журналістики, ані споживати вироблений нею продукт. Але в реальному житті вказаний ідеал повною мірою реалізувати не вдається. Багато євреїв, незважаючи на всі зусилля духовних наставників, прислухаються до думки преси. Тому важливо зосередити сили на боротьбі з монополізмом у ЗМІ. Нехай принаймні люди усвідомлюють небезпеку такої ситуації, коли всі ЗМІ твердять одне й те саме. Нехай однодумство журналістів викликає у них особливу недовіру.

Обстоюючи цінності такого роду, р. Йоель Тейтельбаум, який за переконаннями був ортодоксом крайнього спрямування, парадоксальним чином зближується з позицією, що притаманна ліберально-демократичному співтовариству. Отже, система цінностей сучасного європейського суспільства виявляється деякою мірою прийнятною для нього.

Перебільшувати зазначену близькість звичайно ж не варто. Але й не помічати її було б великою помилкою. Слід враховувати, що багато ортодоксальних рабинів, торкаючись зазначеної теми, обмежуються виключно загальними міркуваннями про шкоду ЗМІ взагалі. Сатмарський Ребе, навпаки, намагається зрозуміти специфіку проблеми і вказати найбільш небезпечні аспекти останньої.

Діючи тож, він сприяє певній модернізації ортодоксальної громади, визначає простір її співпраці з сучасними демократичними рухами. Найбільш небезпечним для благочестивих людей у сіоністській пропаганді, з погляду Сатмарського Ребе, є твердження, що блискучі перемоги ізраїльської армії становлять божественне диво. Брехливість цієї тези р. Йоель Тейтельбаум обґрунтовує за допомогою великої кількості аргументів, які, однак, не утворюють єдиної послідовної системи. Різні за своїм ідеологічним змістом судження, навіть такі, що суперечать одне одному, вважаються придатними, якщо допомагають справі викриття тих, кого слід вважати ворогами.

Одним з напрямів зазначеної полеміки було обґрунтування перебільшення масштабу чуда пропагандою сіоністів. В історії ХХ ст. були набагато більш значущі факти божественного втручання, але вони виявилися несправедливо забутими.

"У роки Шоа серед тих, хто був у таборах знищення в руках у злочинців німецьких, хай зітреťся їх ім'я, за безліч гріхів наших, більшість було вбито і загинуло смертями різними. Хай не так буде з нами. А всі ті, хто залишився живим, ті, хто врятувався з цього жакливого зажерливого вогню, – кожен з них врятувався дивом лише завдяки втручання згори. Бо всі виявилися захопленими тими жорстокими лиходіями, подібних яким світ не бачив. Убивали вони юнака і старого безпомічного. Різали немовля без жалю. І усвідомлювали ті люди, що вони приречені на смерть. Що рішення суду небесного вже було підписано і передано янголам-виконавцям. І дано було право різникові прикінчити весь Ізраїль, боронь Боже. Але не встигли вони завершити справу, бо утримали їх з небес. А за всіма тими, хто врятувався, був особистий нагляд з небес. Бо надіслав Господь янгола Свого вивести їх і врятувати їх із зубів левових. Усі вони свідчать про те, що визволення їх від меча було дивом, яке багато разів перевершує все те, що було в теперішній війні. І, попри все, ніхто ніколи не вимовляв слів і не перебільшував масштаби чуда у вістях, що розсилаються повсюдно, подібно до того, як це робиться зараз" [Teitelbaum, 1967, p. 13].

Хоча сама можливість чуда в цьому випадку не заперечується, але ж апеляція до нього тлумачиться як злодіяння. Суть його

полягає в злочинному спотворенні справжнього стану речей. Вірні традиційним цінностям, євреї в дні Голокосту, коли на всіх чекала неминуча загибель, сподівалися лише на божественну допомогу. Так і належить чинити кожному правовірному. Гідних врятували небеса. Значимість такого чуда неможливо переоцінити. У дні арабських воєн, навпаки, ймовірність знищення нащадків Якова була незрівнянно меншою. Але брехлива пропаганда привчила людей все бачити у викривленому світлі. У суспільній свідомості подія незрівнянно меншого масштабу ствердилася як найбільше чудо, що спонукає у всьому коритися нечестивим вождям.

Так перебільшення і нехтування подіями минулого породило злочин. Розвиваючи зазначену тему, Ребе наголошує, що творцями справжнього дива часів арабо-ізраїльських воєн були богобоязливі люди, далекі від політичної діяльності і армійської служби. Рятуючи євреїв від загибелі, вони тим самим забезпечили успіх почину своїх ідеологічних супротивників сіоністів.

"У середині війни не було іншого шляху, як лише посилювати молитви за Ізраїль, аби не розшматували його зуби їх (ворогів) і щоб не дійшла справа до знищення його жажливим чином, боронь Боже. І Господь благословений з великого милосердя свого, яке не припиняє милості Його, не бажав винищення через гріх віровідступників, які вводять душі Ізраїлю під гріх і розпалюють полум'я. Він врятував останок народу Свого від рук жорстоких лиходіїв, що насядають з двох боків. І, можливо, також молитви, які примножив за них (жителів Ізраїлю) з великою силою весь Ізраїль, що перебуває в розсіянні, були зараховані йому (Ізраїлю) як заслуга немовлят дому рабинського. Завдяки заслугі кошерних синів Ізраїлю, що, розтроцивши кліті сердець своїх, у квилінні та тужінні, що виливають серця свої, наче воду перед Господом Благословеним, які страждають від страху і жаху кошмарного перед смертельною небезпекою, боронь Боже, – через це відмінився обвинувальний вирок суду небес" [Teitelbaum, 1967, p. 13].

Крім аргументів, подібних до наведених вище, р. Йоель Тейтельбаум під час полеміки вдається і до значно більш радикальних. "Про сутність тієї війни вже писав я, що не було там чуда

взагалі, але велике везіння, яке ми часто спостерігаємо в буденному житті, коли багаті люди домагаються успіху і їм вдається заробити більше, ніж звичайно. Не спаде ж на думку з такої нагоди говорити, що це диво. Це надлишкове везіння, що відбулося через природні причини" [Teitelbaum, 1967, p. 188]. Це висловлювання є свідченням суттєвих змін, що сталися з появою Держави Ізраїль у світогляді adeptів ортодоксального іудаїзму. Частина тлумачів Тори колишніх часів у принципі допускала, що завдяки виключно природним причинам людині може дуже сильно поталанити. Але коли мова заходила про долю всього обраного народу або його значної частини, то будь-які досягнуті успіхи незмінно приписувалися втручанню вищих сил. При цьому саме хасиди захоплювалися містичними тлумаченнями подій світу долішнього більше, ніж інші релігійні групи східноєвропейського єврейства. Послідовники Бешта вбачали чудеса в усіх без винятку сприятливих подіях, що відбувалися з правовірними. Сатмарський Ребе, як впливає зі сказаного, відходить від цієї традиції. Відповідно до його поглядів, війни єврейського народу і приватні побутові події, що відбуваються з окремими людьми, по суті, своїй, є подіями, що підлягають одним і тим самим всесвітнім законам. Усіх їх можливо пояснити природними причинами і випадковим збігом обставин. Тож пояснення р. Йоелем Тейтельбаумом історичних подій, виявляється цілком прийнятним для сучасної світської людини. Прагнучи захистити традицію від зазіхань нового часу, він, однак, помітно модернізує її.

Крім суджень, що викривають спроби сіоністів пояснити свої успіхи божественним втручанням у природний хід подій, які ми розглянули раніше, у Писаннях Сатмарського Ребе присутні також висловлювання діаметрально протилежного змісту. Вони містять твердження про справжність чудес, що їх породили діяння творців Держави Ізраїль. Але визнання цього факту жодним чином не означає, що політика лідерів руху за національне відродження є богоугодною. Р. Йоель нагадує з огляду на це про відоме біблійне застереження щодо лжепророків.

"Нехай не схилиться серце людини при баченні її речей чужих природі і чудових. Зразки чудес часом правляться тими, хто

спокушає і веде зі шляху істинного, а також безбожниками. Про це говорить Писання: "Бо повстане з твоєї середини пророк або сновидець, і дасть тобі ознаку або чудо. І здійсняться те чудо" (Втор. 13: 2–3). І не звертайся до діянь тих чудесних, і нехай не ослабне серце твоє у вірі твоїй через них, боронь Боже, бо написано: "За Господом Богом вашим ходіть" (Втор. 13: 5). І нехай не увійде до серця твого страх ні перед ким, окрім Нього. Не потрібно вишукувати і розслідувати, яким чином здійснилися ці чудові справи. Чи було це чаклунством і заклинанням, або хитрістю, що породжує ілюзії, тощо. Навіть якщо очевидно тобі, що це був зразок дива чистого без жодної підозри на обман, – нехай не завмре серце твоє і нехай не рушить за ним слідом. І не наглядає за всіма ознаками й чудесами, що їх роблять спокусники і чудотворці, аби відхилити серце твоє від шляху Тори твоєї і віри твоєї... Навіть якщо зупинить пророк сонце в центрі неба, як Ісус Навин, не слухай його і не роби чужого служіння і не допускай, аби бодай одна буква з Тори була стерта" [Teitelbaum, 1967, p. 188].

Такого роду події стануть, на думку багатьох видатних учителів Тори, надто поширеним явищем у часи, які безпосередньо передують приходу Месії. "Спустився вогонь на гору Кармель і не зійшов він для пророків Ваала. За часів п'яти Месії буде зворотне. Зійде вогонь з небес для пророків Ваала. І будуть випробування великі, сильні, важкі й гіркі. І я повстаю і сповіщаю вам про це, аби знали ви і були обережні. Подібне цьому говорив кабаліст, учитель наш рабин святий із Ропшиця, завдяки заслугам його стоїть світ, і ще багато цадиків і святих" [Teitelbaum, 1967, p. 137].

Допускаючи надприродну допомогу діянням сіоністів, Сатмарський Ребе істотним чином суперечить сам собі. Адже йому вдалося розробити таку переконливу аргументацію, що заперечує будь-яку можливість убачати чудеса в успіхах творців Єврейської держави. Але зазначена двоїстість загалом характерна для вчення основоположників хасидизму і продовжувачів їхньої справи. Послідовники Бешта традиційно схильні до осмислення будь-якого явища в двох ідеологічних просторах. Один оперує реаліями світу цього, а інший обернений до містичних сутностей світів, прихованих від

очей людини. Суперечності, які неминуче виникають внаслідок настільки різних стратегій тлумачення сенсу буття, мало хвилювали хасидів. Вони були схильні вважати, що різні способи усвідомлення шляху праведного, врешті-решт, ведуть до однієї і тієї самої доброї мети. Правда, здебільшого обидва типи повчань зазвичай присвячувалися поясненню значення богоугодних діянь. Р. Йоель, навпаки, пропонує як містичне, так і раціоналістичне тлумачення злочинної природи досягнень ідеологічних супротивників. Але, по суті, він залишається вірним традиційним принципам викладу основ учення.

У той же час, слід зазначити суттєву корективу, яку привніс Сатмарський Ребе до світогляду хасидів. Типовим для них було визнання права чудотворців змінювати встановлений раніше порядок. Зрозуміло, послідовники Бешта визнавали наявність у світі злих чародіїв. Але, зазвичай, цю роль виконували прихильники інших релігій. Надприродні явища, що супроводжували діяння лідерів єврейського народу, тлумачилися як вирішальний аргумент на користь визнання їх богоугодними. Р. Йоель Тейтельбаум, на відміну від переважної більшості попередників, привчав своїх хасидів керуватися традиційними цінностями, а до всього незвичайного, що вражає уяву, ставитися з великою підозрою. Тут знову, як і в багатьох випадках, відзначених раніше, спостерігається парадоксальне поєднання ортодоксальної апологетики з модернізацією. Ця парадоксальність стимулювала незмінний інтерес до лідера сатмарських хасидів у очільників різних єврейських рухів, включаючи найбільш непримиренних ідейних супротивників.

Яскравим прикладом цього є той факт, що відомий діяч сіонського руху, послідовник Володимира Жаботинського Айзек Ремба говорив про Ребе: "Він виступав проти всього, у що я вірив, проти всього, чому я присвятив свою молодість, свою енергію і своє життя. Але я був вражений тим, що не було у мене в серці щодо нього жодної відрази. Навпаки, він дуже мені сподобався. Я був зачарований ним" [Alfasi, 2000, p. 87]. У свою чергу, р. Йоель Тейтельбаум за всієї ненависті до сіонізму часто молився про те, щоб Держава Ізраїль зникла, але жоден єврей при цьому не постраждав [Рабкин, 2009, с. 274]. Він бажав загибелі справи, яку вважав за

зло, але не людей, що її чинили. Така позиція в цілому відповідає принципам толерантності нового часу. Але при цьому Сатмарський Ребе був одним з найбільш яскравих апологетів ізоляції ортодоксальних євреїв від сучасного єврейського суспільства. Він наполегливо закликав людей, вірних традиції, ігнорувати все, що відбувається навколо. Жодним чином не піддаватися тиску з боку більшості, відданої новим ідеалам, і не лякатися своєї нечисленності.

"У дні Першого Храму, у дні пророків, ми знаходимо в Писанні, що був час, коли залишилося тільки 300 чоловік, які не вклонилися Ваалу. І якби ці 300 осіб потягнулися за своїм поколінням, ідучи за вимогою інших, таких численних, зрозуміло, що сталося б велике і жахливе знищення. Але через те, що ці 300 людей залишалися вірними своєму чистому та ясному переконанню, було завдяки їм велике спасіння, і світло велике Ізраїлю, як це пояснюється у Письмі" [Teitelbaum, 1967, p. 22].

Деякі з рабинів, спостерігаючи масовий відхід людей від дотримання приписів священного закону, погрожували відступникам масовим знищенням як цілком заслуженою карою. Лише невелика група праведників збережеться, щоб нащадки саме тих людей продовжували справу обраного народу.

Але р. Йоель бачив ситуацію інакше. Нечисленні праведники можуть врятувати всіх. У цьому і полягає їх велика надзвичайно відповідальна місія. Тож, Сатмарський Ребе дотримувався найгуманнішої з можливих стратегій обґрунтування ізольованого існування сучасних ортодоксальних громад. Їх відокремлення і категорична відмова зрадити заповіти старовини відбуваються виключно заради загального блага.

Консерватизм і модернізм послідовників Сатмарського Ребе

Загалом слід зазначити, що основні положення вчення р. Йоеля Тейтельбаума здебільшого близькі принципам толерантності, що стали домінуючими в європейському суспільстві наших днів. Його настанови вплинули на багатьох сучасних ортодоксальних мислителів. Серед його послідовників найбільш скандальною репутацією користується товариство віруючих, що зветься Нетурей Карта.

Останніх зазвичай вважають спільнотою найбільших мракобісів і релігійних екстремістів. Оскільки аналіз крайнощів надзвичайно важливий для розуміння картини загалом, у цьому дослідженні слід приділити увагу матеріалам, які прояснюють ступінь обґрунтованості стереотипів, що описані вище.

Рух Нетурей Карта (досл. "вартові міста") був заснований євреєм угорського походження Амрамом Блоем, який народився в Єрусалимі у 1894 р. Спочатку він був прихильником організації помірних ортодоксів Агудат Ізраель, проте в 1935 р. порвав з колишніми соратниками через їхню терпимість до сіонізму. Р. Амраму вдалося зібрати групу послідовників, яка з плином часу розрослася до декількох тисяч осіб. На сьогодні прибічниками Нетурей Карта є 400 сімей, що проживають в Ізраїлі, і ще близько тисячі сімей у Лондоні, Нью-Йорку, Манчестері і Торонто [Ferberg, 2017; Ronan, 2003, p.158–160]. Враховуючи багатодітність ортодоксальних родин, загальна кількість людей у них має становити близько 8–10 тисяч. Свою нинішню назву рух обрав у 1938 р. Його головним завданням є непримиренна боротьба проти сіонізму і Держави Ізраїль. Ця боротьба ведеться мирними засобами, до числа яких належать: публікації, акції громадянської непокори, маніфестації і т. д. Як уже зазначалося, в 1953 р. Нетурей Карта обрали своїм главою Сатмарського Ребе, хоча основоположник руху та його найближчі сподвижники не були хасидами. Р. Йоель Тейтельбаум відвідував Ізраїль зрідка і практично не втручався у справи своїх нових підопічних. Але його твори й публічні виступи стали беззаперечним зразком для лідерів громади "вартових міста". Внаслідок цього у своїй боротьбі вони часто вдаються до стратегії звинувачення ідейних супротивників у порушенні прав людини і принципів мирного співіснування. Особливу увагу через зрозумілі причини вони приділяють арабському питанню. Р. Амрам Блой, розвиваючи думку свого духовного наставника Сатмарського Ребе, писав: "Сіоністський рух – це не тільки еретичний відхід від юдейства... Він жахливо сліпий щодо споконвічних мешканців Святої землі. У 1890-х рр., коли менше 5 % населення Святої землі було єврейським, у Теодора Герця вистачило нахабства визначити

свій рух як прагнення „народу без землі до землі без народу”. Знову і знову, як ревізіоністи, так і соціалісти, перші відкрито, а другі – під маскою оманливої риторики, прагнуть виселення палестинського народу з його країни. Вони вже вигнали тисячі людей з їхніх будинків, позбавивши їх права на повернення або хоча б на мінімальну компенсацію... Ця агресія призвела регіон до порочного кола кровопролиття" [Blau, 1974, p. 2].

Хоча священний закон і зобов'язує євреїв заселяти всю Святу землю, лідер руху Нетурей Карта стверджував, що його виконання в наші дні неможливе, оскільки провокує широкомасштабне протистояння з сусідами. "Вони вчинили безвідповідально, поширивши свою владу на ту частину Святої землі, яка була заселена арабами, тим самим втягнувши весь арабський світ у конфлікт з єврейською громадою" [Blau, 1974, p. 2].

Р. Блой також стверджував: "Наші страхи зростають щоразу, коли сіоністська держава вступає у війну. За всього нашого переконання, в його майбутньому падінні ми можемо тільки молитися про те, аби його жителі уникли страждань" [Рабкин, 2009, с. 160]. Відзначимо, що такий погляд на проблеми Близького Сходу мало чим відрізняється від їхньої оцінки, яка належить перу всесвітньо відомої філософині, правозахисниці єврейського походження Ханни Аренд:

"Навіть якби євреї виграли цю війну... „звитяжні” євреї жили б в оточенні цілком ворожого арабського населення, замкнені у своїх кордонах, завжди перебуваючи під загрозою, поглинені постійним самозахистом... І така буде доля народу, який – дарма скільки ще іммігрантів прибуде в країну і наскільки розширяться її кордони (вся Палестина і Трансйорданія – це божевільна ревізіоністська вимога) – залишиться дуже маленьким народом, оточеним набагато переважаючими за численністю ворожими сусідами" [Arendt, 1978, p. 187].

Заради розв'язання конфлікту, що здатний породити багато воєн, р. Амрам Блой пропонує значно більш радикальні заходи, ніж так шанований ним Сатмарський Ребе. Якщо р. Йоель Тейтельбаум обмежується пропозицією відмовитися від усіх захоплених

територій, то лідер Нетурей Карта висуває проєкт створення поліетнічної держави, яка має призвести до загального примирення.

"Якби у сіоністів було хоч на йоту [більше] здорового глузду... вони запропонували б арабським державам утворити спільну конфедерацію, яка прийняла б палестинців, дозволяючи їм знайти права. Потрібно укладати мир, поки ти сильний. Тепер вони [сіоністи] в силі. Але вони не зроблять цього, оскільки горді і не готові піти ні на найменші поступки. Вони скоріше віддадуть перевагу поставити життя мільйонів євреїв на карту, ніж погодяться, щоб президентом такої конфедерації став араб. Після настільки ефектної, блискавичної війни вони уявляють, що перемогли. Безперечно, вони сьогодні на піку своєї могутності. Саме з цього моменту почнеться їх падіння. Дуже скоро вони побачать, які проблеми принесли їм їх завоювання. Ненависть арабів буде ставати дедалі сильнішою, вони зажадають відплати. Тепер сіоністи отримали сотні тисяч ворогів усередині своїх кордонів. Відтепер усі ми, що живемо тут, у великій небезпеці перебуваємо" [Blau, 1978, p. 234].

Цей проєкт розв'язання близькосхідного конфлікту був запропонований р. Блоєм через кілька місяців після завершення шестиденної війни 1967 р. [Рабкин, 2009, с. 262]. Заслугує на увагу той факт, що в травні 2015 р. аналогічна пропозиція була підтримана відомим ізраїльським політиком, одним з головних авторів та ідеологів мирної угоди з палестинцями в Осло у 1993 р., Йосі Бейлінім. В опублікованій у "Нью-Йорк Таймс" статті він пише:

"Ми знаємо, що мирна угода необхідна задля забезпечення майбутнього Ізраїлю, але повинні заново обміркувати кінцеву мету. Я повертаюся до ідеї ізраїльсько-палестинської конфедерації як заміни класичної схеми двох держав для двох народів. Визнаючи, що два народи живуть в занадто тісному сусідстві і не можуть бути повністю розділені, ми повинні спонукати обидві сторони піти на історичні поступки один одному... Сьогодні здається очевидним, що недосяжна постійна угода на базі повного поділу, поки немає згоди з питань безпеки та присутності поселенців на Західному березі Йордану. Однак конфедерація видається мені дуже перспективною ідеєю" [Beilin, 2015; Балагулин, 2022].

Незалежно від того, чи була ідея конфедерації придумана самим р. Амрамом, чи вона була підказана йому кимось з обізнаних у сучасній політиці однодумців, у всякому разі слід визнати, що цей затятий поборник традиційних підвалин був не чужий сучасному ліберальному способу мислення. Його друга дружина Рут Блой, що прославилася своєю апологетикою руху Нетурей Карта, невпинно підкреслювала, що першоосновою системи цінностей істинно правовірних євреїв є миролюбність.

"Приречені Богом на Вигнання, але озброєні вірою, єврейські громади під керівництвом рабинів ніколи не вважали безповоротно своєю землею, в якій вони жили. Століттями євреї вели тихе, благо-честиве життя, дотримуючись законів країни, в якій мешкали. Вони молилися за добробут і процвітання своїх неєврейських сусідів як за своє власне... і їх єдиним бажанням, єдиною мрією було, щоб їх залишили в спокої і дозволили жити відповідно до законів Тори. Коли ж, з тієї чи іншої причини, їх життя ставало нестерпним і потрібно було покинути цю країну, вони схилили голови і йшли. Такий був закон Вигнання, і євреї прийняли його до тієї пори, поки не прийде Месія і не здійсниться остаточне Позбавлення" [Blau, 1978, p. 277].

Вона також пише: "Бог послав нас до Вигнання не за те, що у нас не було армії, а за те, що ми згрішили" [Blau, 1978, p. 249].

Звертаючись до теми специфіки єврейсько-арабських відносин, дружина р. Блоя відзначала протиприродність конфліктів між ними з огляду на близькість культур обох народів. Єдина їхня причина криється в порочності сіоністського руху: "Справжній єврей і араб мають між собою багато спільного. Тому їм легко зрозуміти один одного. Вони обидва – східні люди, обидва сприйнятливі до духовності. Сіоністи ж втратили свою споконвічну єврейську самосвідомість, вони стали західниками, матеріалістами. Саме тому їм не вдається зрозуміти арабів" [Blau, 1978, p. 276–277]. Згідно з її свідченням, арабські влади були толерантні до ортодоксальних євреїв, а послідовники Герцля, що прийшли їм на зміну, жорстоко гноблять правовірних, подібно найгіршим ворогам Богообраного народу колишніх часів. "Араби, серед яких ми жили, нас не

турбували, не порушували навіть найнезначніші з наших релігійних приписів. Навпаки, уряд визнавав нашу релігію, нашу віру і наші права. Якщо чиновник чи поліцейський заходив до нас у суботу, він не насмілювався навіть закурити або іншим чином споганити суботу. А тут до нас ставляться з презирством, змушують наш народ порушувати суботу. Вони знущаються над нами, сміються над нашими традиційними віруваннями, над нашими молитвами і над дотриманням заповідей святої Тори" [Blau, 1978, p. 271].

Хоча Рут Блой протиставляє східну духовність порочному матеріалізму заходу, її позиція стосовно єврейсько-арабського конфлікту, як не важко помітити, надзвичайно близька до тієї, якої дотримуються пацифістські кола Європи та Америки. Звеличувані цією жінкою ідеали ортодоксального єврейства, стверджуючи принципи мирного співіснування з іншими народами і поваги до прав людини, також цілком відповідають західній системі цінностей.

Європейську культуру Рут Блой пізнавала не у середовищі благочестивих іудеїв. За походженням вона французенка, яка народилася в католицькій родині. Іудаїзм прийняла у віці 30 років, що, згідно з рабинським правом, зробило її єврейкою. Часто-густо неофіти прагнуть бути правовірнішими за самих правовірних, і, судячи з опублікованих текстів, дружина р. Амрама не була винятком. Її статті сповнені їдких випадів проти світу, в якому пройшли її дитинство і юність. Нові погляди Рут Блой цілком визначаються повчаннями іудейських духовних наставників. Відповідно, її твори є надійним джерелом свідчення щодо змісту зазначених повчань.

Правомірність такого висновку підтверджують вислови і діяння р. Амрама Блая. Глава Нетурей Карта, шанований ашкеназійський рабин, підтримував тісні зв'язки з "Чорними пантерами", – рухом протесту, що зародився серед євреїв – вихідців з Північної Африки [Рабкин, 2009, с. 98]. Рух цей виступав за рівність східних євреїв (переважно, марокканських євреїв) з ашкеназійськими євреями, за соціальну справедливість і т. ін. Для "Чорних пантер" були характерні ліворадикальні гасла. Але ця обставина, так само як і традиційна неприязнь різноманітних єврейських етнічних груп

у ставленні одна до одної не стали перешкодою для р. Блоя. Подібно до багатьох сучасних політиків ліберальних поглядів, він допускав співпрацю з лівими силами у боротьбі з деспотичною державою, що веде народ хибним шляхом. Гідною уваги дослідників є також і та обставина, що перед самою смертю р. Блой домагався зустрічі з президентом США Ніксоном, намагаючись забезпечити для євреїв-антисіоністів захист з боку однієї з держав, що знаходяться за межами Ізраїлю [Рабкин, 2009, с. 345]. Він, мабуть, сподівався відтворити положення, яке існувало в османській Палестині, коли великі держави брали під своє заступництво деякі конфесії.

Ці спроби виявилися безплідними: ортодоксам не вистачило знань, засобів і культурних зв'язків з урядами, на допомогу яких вони сподівалися [Рабкин, 2009, с. 345]. Тим не менш, сам факт пошуків такої співпраці надзвичайно важливий. Він свідчить про те, що керівництво розглянутого ортодоксального руху не тільки пропагувало погляди багато в чому близькі до системи цінностей західного світу, але також прагнуло укласти союз з його лідерами. Це істотно відрізняє р. Блоя і його послідовників від багатьох релігійно-консервативних рухів сусідніх з Ізраїлем країн, що проголошують західну цивілізацію своїм найголовнішим ворогом, а також першопричиною всіх лих, що загрожують людству. Такий стан речей красномовно свідчить про необґрунтованість стереотипів щодо ортодоксального єврейства взагалі, і Нетурей Карта зокрема, у яких вони постають як спільнота фанатиків-мракобісів, абсолютно чужих європейським ідеалам громадського життя.

У той же час, було б неприпустимою помилкою випускати з уваги вплив близькосхідних політичних реалій на світогляд і спосіб дії послідовників розглянутого релігійного руху. Істотним чином цей вплив виявив себе, коли на зміну р. Амраму Блою прийшло нове покоління лідерів. Один з продовжувачів його справи, р. Моше Гірш (1930–2010), став широко відомий завдяки тому, що був радником Ясіра Арафата і був удостоєний права називатися міністром з єврейських справ в уряді Палестинської національної автономії [Умер основатель антисионистской..., 2010]. Після смерті Арафата він налагодив співпрацю з урядом, сформованим

організацією Хамас у Газі. Це породило численні скандали, оскільки в Ізраїлі та країнах Заходу Хамас був визнаний терористичною організацією. Тим не менш, ця діяльність сприяла зміцненню зв'язків прихильників р. Гірша з європейськими політиками, які підтримували палестинський опір. Так, наприклад, у 2009 р. активісти Нетурей Карта супроводжували гуманітарну автоколонну "Лінія життя-2", організовану для допомоги мешканцям сектору Гази британським парламентарієм Джорджем Галловеєм. Глава створеного Хамас уряду Ісмаїл Ганія⁴, коментуючи допомогу, надану йому Нетурей Карта, сказав: "Ми вважаємо вас героями – ви відкриваєте світові очі на блокаду Гази" [Умер основатель антисионистской..., 2010].

Контакти Нетурей Карта з ісламським світом не обмежуються співпрацею з екстремістським сунітським рухом Хамас. Продовжувачі справи р. Блоя активно розвивають відносини також і з шийтським Іраном. У грудні 2006 р. група прихильників Нетурей Карта відвідала скликану тодішнім президентом Ірану Махмудом Ахмадінежадом конференцію, присвячену запереченню Голокосту євреїв у роки Другої світової війни [Чарный, 2006; Anti-Israel rabbis support..., 2006]. Ще до офіційного відкриття конференції п'ять рабинів цього релігійного співтовариства – Давид Вайс, Пінхас і Давид Фельдмани з Нью-Йорка, Аарон Коен і Еліезер Хукхайзер з Лондона – відвідали Іран. Вони зустрілися зі студентами, представниками уряду та єврейської громади, а також відвідали синагоги. Іранські ЗМІ широко висвітлювали цей 10-денний візит. На знак особливої прихильності до рабинів з Нетурей Карта влада Ірану дозволила їм ввезти до країни суботнє вино і кошерну їжу і влаштувала для них політ у бізнес-класі. Виступаючи перед студентами в Тегерані, гості всіляко підкреслювали різницю між іудаїзмом і сіонізмом. По закінченні конференції представники Нетурей Карта удостоїлися аудієнції у президента Ірану Махмуда Ахмадінежада. Рабини брали участь також у конференції духовних

⁴ Ісмаїла Ганію ліквідували спецслужби Ізраїлю 31 липня 2024 р. Метою операції було покарання керівництва ХАМАС за різанину євреїв 7 жовтня 2023 р. [Ізраїль вперше підтвердив..., 2023].

лідерів Ірану, де зустрілися з колишнім президентом країни Мохаммедом Хатамі [Чарный, 2006; Anti-Israel rabbis support..., 2006].

Наслідком згаданої поїздки стало те, що головний рабин Ізраїлю Йона Мецгер закликав рабинів усього світу бойкотувати делегатів Нетурей Карта, які брали участь у конференції в Тегерані. Мецгер заявив, що члени секти "саботували Ізраїль" і що їх не можна пускати до синагоги. "Вони зрадили єврейський народ і свою спадщину, вони поглумилися над пам'яттю про трагедію Голокосту, – сказав головний рабин. – Своєю ганебною поведінкою вони спробували зганьбити єврейський народ". Головний рабин закликав громади Ізраїлю і всього світу зміцнювати пам'ять про Голокост. Рабини створеного хасидським рухом Хабад Всесвітнього штабу порятунку землі і народу Ізраїлю видали постанову, відповідно до якої кожен єврей, який з власної волі зустрівся з "Гітлером нашого часу" – іранським президентом Махмудом Ахмадінежадом, підлягає відлученню від іудейської громади. Сам цей візит був названий "абсолютно божевільною" акцією, а сатмарських хасидів рабини закликали розмежуватися з Нетурей Карта і засудити візит до Тегерана як "глул над Всевишнім". Не менш жорсткою була реакція також і сатмарських хасидів. Їх Вищий рабинський суд справедливості опублікував постанову, підписану цадиком, що засуджує поведінку представників руху Нетурей Карта, які приїхали до Тегерана для участі у конференції тих, хто заперечує Голокост [Чарный, 2006; Anti-Israel rabbis support..., 2006]. Така реакція є зрозумілою, зважаючи на ту обставину, що основоположник їхнього руху р. Йоель Тейтельбаум сам дивом уникнув смерті за часів винищення євреїв нацистами. Як уже зазначалося раніше, Сатмарський Ребе був духовним вождем громади, заснованої р. Блоем. Але внаслідок згаданих подій усі хоч трохи значні рухи єврейського ортодоксального світу, включаючи хасидів р. Тейтельбаума, розірвали відносини з Нетурей Карта. Спільнота, яка раніше користувалася певною повагою в колах правовірних, перетворилася на секту, яку всі зневажають. Однак частина угруповань її послідовників і далі прямує курсом співробітництва з Ісламською Республікою Іран. У 2014 р. окружний суд

Єрусалима визнав представника Нетурей Карта Іцхака Бергеля винним у шпигунській діяльності на користь Ірану. Згідно з матеріалами кримінальної справи, у 2011 році Бергель, перебуваючи в Берліні, звернувся в посольство Ісламської Республіки Іран з пропозицією працювати на іранську розвідку [Ультраортодокс из "Нетурей карта" ..., 2014].

Ці та інші подібні їм події визначили ставлення єврейської громадськості до Нетурей Карта як до екстремістської секти, для якої немає нічого святого. Подібні оцінки не можна назвати необґрунтованими. Однак слід зазначити, що продовжувачі справи р. Блоя принципово не зраджували завітам основоположника. Вони залишилися вірними ідеалам мирного опору сіонізму і Державі Ізраїль. У їх рядах не звучать заклики до збройної боротьби і терору. Логіка їхніх дій визначається здебільшого об'єктивними політичними обставинами. Оскільки лідери першого покоління не досягли успіху у співпраці з політичним істеблішментом Заходу, довелося шукати нових союзників на Сході. Подальший хід подій розвивався у відповідно до планів глав держав і суспільно-політичних рухів мусульманського світу.

В усякому разі активна суспільно-політична діяльність Нетурей Карта тривалий час являла собою один з найбільш яскравих прикладів практичної реалізації ідей Сатмарського Ребе. Спроби останнього знайти чітку і безкомпромісну позицію ортодоксального подвижника щодо викликів сучасності призвела до вражаючих парадоксів.

Більше всього у світі р. Тейтельбаум бажав переконати вірян ігнорувати перебіг історії та присвятити своє життя виконанню приписів Тори. Він, на відміну від р. Шапіри, не був людиною, здатною на хитрі політичні ігри або тимчасову співпрацю з ідейними ворогами. Проте у боротьбі за втілення незмінних ідеалів Сатмарський Ребе створив учення, широко пов'язане з політичними проблемами сучасності і його послідовники виявилися втягнутими у низку громадських та міждержавних конфліктів.

Задля ізоляції своїх послідовників від спокус сучасного світу він ініціював проєкт створення хасидського міста Кирьят Йеель.

Але, внаслідок цього, його поплічникам довелося налагоджувати стосунки з урядом Сполучених Штатів, вирішувати питання освіти, соціального забезпечення тощо. Себто перейматися багатьма суспільно-політичними проблемами, від яких переважна частина ультраортодоксальних євреїв сучасного світу вдало тримається осторонь [Myers, 2013, р. 339–341]. У цьому зв'язку слід також згадати події наших днів, коли громада сатмарських хасидів підтримала на виборах мера Нью-Йорка Зохрана Мамдані – ультралівого політика, а також мусульманина, відомого своїми антизраїльськими поглядами [Kornbluh, 2025; Orthodox Jews In New..., 2025].

Р. Йоель вів непримиренну боротьбу проти проникнення у єврейське суспільство модерних західних ідеологій. Проте він у багатьох випадках наблизився до концепцій провідних течій політичної думки сучасного західного світу, як ліберальних, так і консервативних.

Слід зазначити, що західним ідеологіям нового часу притаманна поступова гібридизація, внаслідок чого у доктринах принципово ворожих таборів застосовуються досить східні положення [Єрмоленко, 2023]. Р. Йоель Тейтельбаум, обравши об'єктом своєї критики сучасні політичні проекти, усе ж не уникнув цієї долі.

РОЗДІЛ 4

Релігійний символізм як засіб розв'язання політичних проблем згідно з поглядами Ізраеля Хагера

Серед лідерів хасидів Закарпатського регіону першої половини ХХ ст. одною з найбільш значущих постатей був р. Ізраель Хагер (1860–1936). Він, безперечно, належав до числа провідних творців сучасної юдейської ортодоксії. При цьому його підходи до справи істотно відрізнялися від тих, які практикували Хаїм Елазар Шапіра або Йоель Тейтельбаум. Р. Ізраель походив із династії цадиків, столицею якої було буковинське містечко Вижниця. Він доводився онуком фундатору династії Хагерів р. Менахему Менделу (1830–1884). У ХІХ ст. відбувалося численне переселення буковинських євреїв до Закарпаття [Елинек, 2010, с. 7–8]. Тому вижницький хасидизм від початку свого виникнення все більше поширював свій вплив у тих місцях [Елинек, 2010, с. 78]. Про рівень цього впливу наприкінці ХІХ ст. красномовно свідчать спогади угорського офіцера поліції про відвідування р. Менахемом Менделом Хагером містечок комітату Марморош. Ребе прибував у кожне з них раз на 3 роки і під час таких подорожей збирав 12000 флоринів [Елинек, 2010, с. 80]. Хоча наведені цифри радше за все є перебільшеними, менше з тим, вони є рідкісним для свого часу зовнішнім свідченням масової підтримки дому Хагерів хасидами нашого регіону. Важливим із точки зору історії взаємин закарпатських громад послідовників Бешта є тривала суперечка між домами Шапіра та Хагерів за контроль над коштами, зібраними задля утримання вірян, що проживають на Святій землі [Елинек, 2010, с. 80]. З погляду ортодоксів, такі люди мають увесь свій час присвячувати виключно молитвам та виконанню заповідей, бо перебування у сакральному просторі не дозволяє займатися звичайною економічною діяльністю. Їхнє забезпечення має відбуватися за рахунок діаспори, де євреї мають можливість заробляти. Контроль над фондами підтримки мешканців Землі Ізраїлю був не лише засобом фінансового впливу, але й справою великого престижу. Тому той факт, що

цадики з Вижниці успішно протистояли у цьому питанні могутнім Мукачівським Ребе, є важливим доказом їхнього значного впливу в Закарпатському регіоні.

Ще за життя батька р. Ісраель Хагер став рабином у містечку Бедевля комітату Марморош. Нині це село Тячівського району Закарпатської області. Перший досвід керування громадою тривав з 1885 до 1888 року. Попри молодий вік, він користувався великою повагою в єврейського, а також християнського населення [Ner Israel, 2002, р. 20]. У 1888 р. внаслідок скарги владі, що рабин заважає поширенню світської освіти, насамперед вивченню угорської мови, було видано наказ про його арешт. Тому р. Ісраелю довелося втікати з Угорського королівства [Alfasi, 1986, р. 227; Ner Israel, 2002, р. 20]. У 1893 році після смерті батька він очолив хасидський двір у Вижниці. Під його керівництвом згадана релігійна громада зазнала небувалого раніше розквіту. Тисячі євреїв з Буковини, Галичини, регіону Закарпаття та Угорщини стали його послідовниками [Ner Israel, 2002, р. 20–22, 25]. На початку Першої світової війни деякий час Вижницький Ребе перебував на теренах, окупованих військами Російської імперії. Поведінка нової влади справила на р. Ісраеля вкрай негативне враження, внаслідок чого він став повчати, що у Росії нема янгола на небесах і що вона є осередком сил темряви (кліпот) [Ner Israel, 2002, р. 23]. Рятуючись від окупантів, Ребе, з великим ризиком для життя, перетнув лінію фронту та оселився в Угорщині. Але й там під час панування радянської республіки зазнав переслідувань [Ner Israel, 2002, р. 63]. Урешті-решт, р. Ісраелю вдалося знайти надійний прихисток у трансильванському місті Гросвардейні, нині Орадя в Румунії. Невдовзі після цього очолюваний ним хасидський рух набув нового розквіту. Журналіст Давид Гледі так писав про досягнення Вижницького Ребе у цей період: "Адмор з Вижниці р. Ісраель Хагер був володарем найбільшого царства в хасидській імперії Румунії... його вплив дорівнював тому, який мали усі рабини Румунії взяті разом" [Alfasi, 2000, р. 539]. Він також не припиняв підтримувати зв'язки зі своїми послідовниками у Галичині, Буковині та на Закарпатті, попри всі суспільно-політичні зміни, що відбулися

внаслідок Першої світової війни [Ner Israel, 2002, p. 71]. Віряни бачили в ньому видатну постать, яка була б впливовим учителем навіть у дні, коли жив засновник хасидизму р. Ізраель Баал Шем Тов (Бешт) [Ner Israel, 2002, p. 35]. У стосунках зі своїми хасидами та загалом з будь-якими людьми, що зверталися з проханням до відомого праведника, Вижницький Ребе дотримувався принципу завжди бути до всіх відкритим, доброзичливим та готовим допомогти в міру сил [Ner Israel, 2002, p. 25]. Він також славився тим, що не мстив ворогам, не конфліктував з іншими цадиками та не закликав до ворожнечі з єврейськими політичними рухами [Ner Israel, 2002, p. 66, 70]. Безперечно, вказаний спосіб діяльності сприяв його популярності в різних колах єврейського суспільства. Варто також зазначити, що багато впливових цадиків визнавали р. Ізраеля Хагера видатним учителем та чудотворцем. До їхнього числа належав і р. Хаїм Елазар Шапіра, який звернувся до нього з проханням помолитися про зцілення своєї доньки. Після її одужання Мукачівський Ребе пішов подякувати за це до будинку Вижницького Ребе пішки, що було символічним актом визнання першості останнього [Ner Israel, 2002, p. 81]. У цьому зв'язку слід зазначити, що згідно з хасидським ученням великий праведник може допомогти у розв'язанні особистих проблем іншим людям, але не собі. Тому кожен з цадиків мав просити іншого зробити для нього те чи інше диво. Зрозуміло, що статус прохача суттєвою мірою визначав рівень поваги до того, хто вирішував проблеми. І коли у якості першого виступав один з наймогутніших цадиків свого часу Хаїм Елазар Шапіра, другий беззастережно здобував визнання людини не меншого, а можливо навіть і більшого духовного рівня. У цьому зв'язку слід також згадати тривалу суперечку між Хагерами та Шапірами за контроль над грошима для Святої землі. Встановлення добрих стосунків з р. Хаїмом Елазаром, безумовно, є яскравим прикладом успіху миролюбної політики р. Ізраеля.

Шануванню р. Ізраеля Хагера хасидською спільнотою закарпатських земель як найвидатнішого цадика свого часу сприяв і той факт, що р. Ісаак Вайс зі Спинки, який тривалий час був серйозним

супротивником р. Шапіри за вплив на громаду Мукачева [Shpigel, 1997, р. 100–101], відвідував Вижницького Ребе задля того, щоб послухати його повчання [Ner Israel, 2002, р. 89]. З р. Хагером зустрічалися також лідери найчисленніших хасидських громад Польщі – гурський Ребе та бобовський Ребе [Ner Israel, 2002, р. 84].

Наведені факти красномовно свідчать про високий рівень авторитету р. Ізраеля в хасидській спільноті. Безперечно, у його досягненні не останню роль відігравав зміст учення Ребе.

Містичні та етичні положення концепції влади цадика в повчаннях Вижницького Ребе

Як і переважна більшість лідерів хасидського руху, р. Ізраель Хагер вважав, що провідна роль цадика в єврейському суспільстві пояснюється вродженими видатними якостями його душі. Проте на відміну від багатьох очільників згаданої релігійної спільноти, згідно з поглядами Вижницького Ребе, у бездоганного праведника, по суті, немає потреби спускатися на Землю. "Душа цадика є високою і чистою у своїй досконалості. Її сяйво таке, як сяйво небосхилу. Тому, коли приходить час зійти цій душі до світу долішнього, вона взагалі не потребує бути створеною в цьому світі задля власного виправлення та вдосконалення, що стосується інших душ. Бо душа цадика вже виправлена вищим світлом, удосконалена з усіх боків" [Hager, 1938, р. 44]. Для пояснення наведеного вислову варто нагадати, що, згідно з повчаннями мудреців Талмуда, досконалість людини досягається завдяки виконанню численних заповідей та приписів Тори, скерованих на матеріальну реальність. Лише в земному житті можливо утримуватися від роботи в суботу, відділяти десятину від врожаю, годувати жебраків, чинити справедливий суд і здійснювати ще тисячі інших положень сакрального закону. Спираючись саме на ці обставини, пророк Мойсей, згідно з талмудичною оповіддю, доводить, що вищий скарб Усесвіту – Тора – має бути віддана людям, бо її вказівки не можуть бути реалізовані небожителями (Shabbat, 88b–89a). Таким способом аргументується істотна перевага людей над янголами.

У середньовічній містиці, яка всіляко розвивала концепцію потреби чистих душ постійно перебувати в єдності з Творцем,

обов'язок сходження вищих субстанцій до долішнього світу став серйозним богословським питанням, що потребує глибоких переконливих відповідей. Найпоширенішими щодо цього були дві концепції. Відповідно до однієї з них, створений по волі Господа матеріальний світ має суттєвий вплив на божество. Задля підтримання гармонії у вищих сферах праведні люди мають виконувати безліч приписів святого закону на Землі [Tishby, 1971b, p. 431–432; Шолем, 2004, с. 62–63]. Згідно з іншою концепцією, сили зла, вкорінені у долішньому світі, полонили частки передвічного світла. Отже, є потреба приходити туди заради визволення божественних іскор та повернення їх до першоджерела всього суцього [Tishby, 1984, p. 62–134; Liebes, 1995, p. 262–266]. Попри чітку логічну переконливість цих концепцій, ідея, що досконалим душам краще не сходити до цього світу або завдяки власним зусиллям якомога швидше полишити його і далі з'являлася час від часу в авторитетних містичних текстах. Проте оскільки використання земних реалій задля служіння Всевишньому належало до найбільш фундаментальних цінностей хасидизму, більшість лідерів цього релігійного руху не торкалася вищезгаданої теми. Але Вижницький Ребе, як впливає з наведеного уривку, навпаки, особливо підкреслює її. Прихід цадика в матеріальний світ розглядається ним як складне питання, що потребує особливого пояснення. Бо спускатися з небес мають лише недосконалі душі, щоб виправити власні ваді шляхом виконання заповідей. Істинним праведникам цього робити непотрібно.

Пояснюючи необхідність земного втілення цадиків, р. Ізраель багато разів стверджує у своїх повчаннях, що вони забезпечують саме існування цього світу. Але у зв'язку з цим постає питання: якою мірою бездоганний праведник, з огляду на важливість його місії, має співпрацювати зі звичайними людьми і безпосередньо дбати про них? Вижницький Ребе передусім розглядає вказану проблему з погляду суспільної доцільності:

"Відомо, що існує два види видатних цадиків покоління. До одного належить той, хто усамітнився і відділився від покоління та постійно займається Торою і святим служінням. І він є

цадиком – основою світу. Наприклад, це р. Шимон бар Йохай, який казав своєму сину р. Аврааму: „Достатньо буде мене і тебе” (Shabbat, 33b), бо були вони відокремленими від усього світу. І є цадик, що, окрім його святості, Тори і служіння, він також є посередником між Ізраїлем та його Батьком Небесним. Він молиться за народ, і питають у нього поради, коли шукають слова Божого... Кожний з народу Ізраїлю відчуває велич такого цадика і шанує його. І він є цадиком – основою світу. Як казав р. Шимон бар Йохай: „Достатньо буде мене і тебе”. І коли він полишає світ, усі відчувають відсутність його... Він як дух, що перебуває в людині й забезпечує її буття і життя... Він забезпечує для всього Ізраїлю всі їхні потреби. І таким був Авраам, батько наш, нехай буде з ним мир. Незважаючи на те, що він був божественним патріархом, його будинок був широко відчинений для рабів і поневолених. Саме так тлумачили наші мудреці слова: „Широко відкрив він намет”. І молився він за них, як ми це бачимо в оповіданні про мешканців Содому. Був він цадиком, який поєднував у собі обидва види цадиків. Тому, коли помер Авраам, казали: „Горе світу, який втратив очільника свого”. Бо він був цадиком – основою світу, і весь світ був створений лише для того, щоби виконувати його накази” [Hager, 1938, p. 36–37].

У цьому повчанні автор наводить два тлумачення поширеного в сакральних текстах юдаїзму виразу "цадик – основа світу". Згідно з одним, слово "світ" ("олам") тлумачиться як "творіння". У такому контексті воно сприймається як певна будівля, зведена за словом Господа. Відповідно, завдання праведної людини полягає в тому, щоб підтримувати цю будівлю в порядку і не дати їй зруйнуватися. Другим значенням слова "олам" є "спільнота людей або людство взагалі". При такому розумінні першочерговими завданнями цадика є турбота про матеріальний добробут та духовну досконалість своїх послідовників як посередника між ними та Творцем. Вартим уваги є той факт, що задля пояснення якісної різниці між двома суттєво відмінними способами життя цадиків у цьому світі р. Ізраель Хагер використовує те саме талмудичне оповідання про видатного р. Шимона бар Йохая (II ст. н. е.). Згідно з ним, згаданий мудрець

унаслідок гострої критики дій римської влади мусив разом зі своїм сином дванадцять років переховуватися в печері від переслідувань ворогів. Вони ніколи не полишали свій прихисток і весь час присвятили вивченню Тори. А коли потім влада змінилася і мудреці вийшли на поверхню, то вони ледве не зруйнували весь світ, бо в них завдяки святому служінню накопичилося забагато надприродної сили. Отже, ідеться про людей, які усамітнилися від громади. Згідно з оповіданням, коли син сумнівається, що можливо здійснювати повноцінне служіння Творцю в умовах повної ізоляції, батько відповідає йому: "Достатньо буде мене і тебе". Водночас, у прямому сенсі, ідеться про цадика – основу світу, бо згаданий праведник мав можливість як зберегти творіння, так і зруйнувати його.

У середні віки р. Шимон став сприйматися як найкращий знавець таємного, відомого лише небагатьом посвяченим, змісту Тори. У книзі Зогар описується нечисленне братство досконалих містиків на чолі з р. Шимоном Бар Йохоєм. Саме вони, знаючи приховані від інших небесні шляхи, здійснюють головне служіння божеству. Існує широко визнана в наукових колах гіпотеза, що ці оповідання є описом реального товариства кабалістів – творців тексту Зогара, голова якого ототожнював себе з р. Шимоном [Liebes, 1993, р. 95]. Воно стало взірцем для містиків наступних поколінь. Схожі товариства містиків-відлюдників панували в ХVІ ст. у місті Цфат, що перетворилося на справжню столицю спільноти кабалістів того часу [Sack, 1995, р. 34–54; Werblowskiy, 1996, р. 50–89]. У період зародження хасидизму такі спільноти були поширені в Східній Європі [Etkes, 2001, р. 164–168]. У середовищі прибічників традиційного юдаїзму вони й далі продовжували своє існування. Проте хасиди, за дуже рідкісними винятками, рішуче відкидали шлях праведника, який служить Господу, дбаючи лише про власні богоугодні діяння.

Р. Ізраель Хагер також поділяв цю позицію. Відповідно, він вважав, що згадане оповідання про р. Шимона має також інше тлумачення. Його відлюдництво було вимушеним, а не добровільним. "Цадик – основа світу" означає людину, що піклується про спільноту вірян. А слова великого праведника "Достатньо буде

мене і тебе" треба тлумачити в тому сенсі, що один цадик може піклуватися про велику кількість людей, а син буде наступником і продовжить його справу, як це було заведено у хасидів. Лідер, що молиться за спільноту та дає всім охочим поради щодо богоугодних учинків, на думку Вижницького Ребе, виконує у суспільному житті ту саму роль, яку дух виконує у тілі. Водночас вартий уваги той факт, що вищезгадана аналогія робиться не на підставі чарівних можливостей молитви подвижника або пророчої сили його слова. Ідеться суто про специфіку особистих стосунків праведника із суспільством. Оскільки кожна людина може прийти до нього і просити про допомогу, він називається душею громади. Цей стан справ дає йому змогу поєднувати турботу про людей з піклуванням про лад у Всесвіті загалом, себто бути цадиком – основою світу в обох вищезгаданих сенсах. А оскільки і належний порядок в універсумі, і суспільна злагода підтримуються цадиком, то звідси випливає логічний висновок, що весь світ має виконувати його накази. Бо кожен, хто визнає авторитет певного благочестивого подвижника і постійно потребує його поради, у свою чергу, має сумлінно виконувати вказівки свого наставника. Проте тут виникає питання: а навіщо все це потрібно чистій душі, далекій від спокус цього світу та бажання керувати людьми? Р. Ізраель Хагер відповідає на нього так:

"Цадик, який служить Господу всамітнено, має до останнього дня не вірити, що його служіння відбувалося як треба. Не таким є цадик, який очолює покоління і виконує святе служіння за весь Ізраїль. Він не палає бажанням жити в майбутньому світі, бо для нього дорожча одна година виконання заповідей і добрих справ, ніж вічне життя в майбутньому світі. І не боїться він гріха, бо „хто привів до праведності багатьох, той не впаде у гріх” (Avot 5:18). Він лише бажає бачити благо всього Ізраїлю. Тому Мойсей, учитель наш, що був заступником Ізраїлю і віддав душу за нього, не жадав бачити своєї долі в майбутньому світі, бо не хотів полишати своє служіння дбати про благо Ізраїлю" [Hager, 1938, p. 39].

У наведеному уривку Вижницький Ребе дає тлумачення кількох широковідомих у єврейському середовищі настанов, що

містяться у збірці висловів етичного змісту мудреців Талмуда перших поколінь – Піркей Авот ("Повчання Батьків"). В одному з них парадоксальним чином стверджується: "Одна година покути та добрих справ у цьому світі дорожча за все життя у світі майбутньому, й одна година блаженства в майбутньому світі дорожча за все життя в цьому світі" (Avot 4:17). Таким способом підтримується одна з найважливіших ідей лідерів перших рабинських шкіл, яку ми згадували раніше. Ідеться про виняткову цінність можливості виконувати заповіді Тори в цьому матеріальному світі. Звичайно, людина має прагнути вічної насолоди на небесах, але такий спосіб буття не дає можливості здійснювати положення святого закону на практиці, що певною мірою обмежує людину. Оскільки юдаїзм налаштовує віруючих на активну діяльність задля виконання численних приписів духовних авторитетів, перебування в раю, де нічого робити не треба, природно, розглядається не лише як здобуток, а й також як втрата звичного способу одержання задоволень. З іншого боку, земне життя постійно загрожує небезпекою впасти у гріх. Тому мудреці повчають: "Не довіряй собі до дня твоєї смерті" (Avot 2:4). Отже, яким би ти не був праведним та досконалим, завжди треба пильнувати себе і не довіряти власній недосконалій природі. Такий стан справ стимулює душевну напругу, що не дає повною мірою насолоджуватися перебуванням у матеріальному світі. Для традиційного рабинізму, скерованого передусім на відповідальне служіння Царю Небесному, це не проблема. А от у хасидів, які високо цінують задоволення від кожної миті життя, вищенаведена пересторога створює чималі проблеми. З іншого боку, згаданий вислів треба поважати, бо він належить видатним учителям минулого. Р. Ізраель Хагер розв'язує посталу суперечність завдяки третьому вислову з тієї самої збірки: "Хто привів до праведності багатьох, той не впаде у гріх" (Avot 5:18). На його думку, тут ідеться про цадика, який дбає про громаду своїх послідовників. Завдяки цьому йому не слід боятися впадання у гріх. Такий лідер, і, по суті, лише він, може широко насолоджуватися земним життям повною мірою, що є одним з найголовніших ідеалів хасидизму.

Наведена відповідь на питання про те, яка користь видатному праведнику у співпраці з широким загалом вірян, суттєво

відрізнялася від багатьох відповідних концепцій інших авторитетних лідерів хасидів. Один з фундаторів цього релігійного руху, р. Яків Йосеф з Полонного, вчив, що єврейський народ поділяється на людей матерії та людей форми. Одні занурені в побутову рутину, інші перебувають у безперестанній єдності з Творцем та споглядають Його Славу. Оскільки Господь бажає гармонії у творінні, відповідно до якої саме духовне має керувати матеріальним, звичайні віряни мусять приєднатися до подвижників, наближених до першоджерела всього сущого, так само як душа до тіла. Органи тіла є знаряддям для виконання місії душі в цьому світі. Так само пересічні люди мають служити цадикам і бути в усьому їм покірними. Тіло саме собою не може спілкуватися з Творцем. Простолюд теж без допомоги цадика не може піднести свої добрі справи та молитви до першоджерела всього сущого, отже, досконалий праведник є неодмінним посередником між громадою вірян та Господом [Dresner, 1960, p. 113–141; Tishby et Dan, 1965, p. 781–782; Weiss, 1974, p. 104–106; Rapoport-Albert, 1979, p. 305–311; Nigal, 1999, p. 36–40; Etkes, 2000, p. 293–297].

У повчаннях впливового послідовника Магіда з Межиріча р. Елімелеха з Лежайська стверджується, що істинного праведника з простими вірянами поєднують їхні життєві потреби. Люди просять цадика молитися за втілення власних бажань. Милосердний подвижник завдяки цьому наближається до справ матеріального світу, особисто йому нецікавих. Таким чином, він, по-перше, підтримує своє життя, а по-друге, опускається до рівня звичайних людей і стає для них гідним пастирем [Dubnov, 1960, p. 378–388; Etkes, 1998, p. 70–77; Piekarz, 1999, p. 146–151]. Згідно з поглядами сучасника Бешта р. Менахема Менделя з Бара, душа праведника складається з душ синів Ізраїлю його покоління [Jacobson, 1985, p. 138]. Видатний цадик р. Ізраель Ружинський, прадід р. Ізраеля Хагера, повчав, що, коли велика чиста душа має прийти в цей світ, Сатана відчайдушно намагається завадити цьому. Щоб його обдурити, сили добра частину цієї душі розпорошують у вигляді іскор по тілах різних людей. Завдяки цій хитрості небесна першооснова досконалого праведника зменшується в розмірах і

втілюється без жодних проблем. Але потім ця душа має з'єднатися зі своїми відділеними частками і через це досягти первинної власної сили та величі. "Тому потребує цадик, щоб зібралися до нього люди, які походять від коріння душі його. Вони є ті самі іскри, що відділилися від його душі перед сходженням у цей світ. Вони мають знову поєднатися з ним після цього" [Shohet, 1979, p. 303–304].

Проте р. Ізраель Хагер у поясненні стосунків між цадиком та громадою переважно уникає теологічних та містичних концепцій сутності цих взаємин. Також, хоча він був відомий як чудотворець, молитва якого зцілює людей та дарує їм добробут, Вижицький Ребе, на відміну від р. Елімелеха, зазвичай не наголошував на матеріальних аспектах зв'язку зі своїми хасидами. Як свідчать вищенаведені вислови, саме турбота про ближніх дає наставнику право називатися душею суспільства та керувати ним. Насамперед піклування про інших дає чистій душі насолоду від перебування в цьому світі та позбавляє її від страху впадання у гріх. Отже, основою політики самоврядування єврейської громади є, на думку р. Ізраеля, по суті, реалістична етика. Саме вона, а не здатність творити дива, притаманна також праведникам-відлюдникам, виправдовує наявний у хасидській спільноті лад.

Розглядаючи стосунки цадика з послідовниками, наш автор, зрозуміло, не обмежувався викладанням обов'язків та здобутків праведної людини в цій справі. Його турбувала також і роль звичайних вірян. Він віддає належне темі залежності долі наставника від поведінки його учнів.

"Також має він (рабин) непокоїтися через поведінку своїх учнів. Бо якщо вона є негідною, то сказано в Талмуді: „Кожний, хто навчає учня в негідний спосіб, впаде до пекла” (Hulin, 133a). Отже, учні можуть стати причиною його потрапляння до пекла. Навпаки, якщо учні є людьми гідними та праведними, вони можуть стати причиною потрапляння його до раю, як сказано: „Ніколи не буде так, щоб рабин був у пеклі, коли його учні в раю” (Yoma, 87a). ...Отже, завдяки учням один іде в пекло, а інший – у рай" [Hager, 1938, p. 68–69].

"Якби Ізраїль у тому поколінні складався з праведників, не помер би Мойсей у пустелі. Оскільки Ізраїль згрішив, став Мойсей

прив'язаний до їхньої провини, щоб привести Ізраїль до Святої землі в майбутньому" [Hager, 1938, p. 49].

Отже, р. Ізраель у впливі послідовників на долю свого духовного наставника знов-таки називає головним саме етичний, а не якийсь містичний чинник. Поведінка учнів приводить до того, що небесний суд визнає їхнього вчителя або тяжко винним, або праведним і на підставі цього визначить його долю після смерті. Та й тривалість життя лідера, як видно з вислову про великого пророка Мойсея, також залежить від поведінки громади. Смерть цадика Вижницький Ребе порівнює з трагедією руйнації Єрусалимського храму. Традиційно в рабинських повчаннях причиною цієї катастрофи вважалися гріхи покоління, яке жило в той час. Водночас р. Ізраель підкреслює, що великою бідою згаданого рівня треба вважати саме смерть цадика, який турбується про суспільство, а не ідеального праведника, що обмежується своїм особистим досконалим служінням Господу:

"Якщо цадик є вежею серед веж, якщо до нього усі звертаються і благають про пораду, якщо він просвітлює очі Ізраїлю своєю мудрістю, Торою та страхом Божим, то кончина його – більш тяжка біда, ніж руйнування Єрусалимського храму... очільники та наставники народу, які не бажають померти, хоча й бачать своє майбутнє в раю, – саме про них каже мідраш, що їхня смерть гірша, ніж руйнування Єрусалимського храму" [Hager, 1938, p. 40–41].

Тема порівняння смерті цадика із загибеллю головної святині єврейського народу відіграє важливу роль у повчаннях р. Хаїма Елазара Шапіри та його батька [Shapira, 1962, p. 268; Shapira, 1999, p. 296]. Проте на відміну від згаданих лідерів хасидів, він, звертаючись до згаданої проблеми, зазначав не так втрату видатного осередку святості, як етичний зміст події. Справжній цадик знає про велику винагороду, яка чекає на нього в майбутньому житті. Але він прагне якомога довше затриматися в цьому світі, щоб служити людям. Саме з цієї причини його смерть – це більше горе, ніж руйнація храму, бо вона знищує праведне прагнення зректись особистих благ і служити суспільству.

У питанні впливу громади на тривалість життя цадика р. Ізраель, попри наявність певних спільних положень, має суттєві

розбіжності з позицією р. Шапіри. Згідно з поглядами останнього, як уже відзначалося раніше, праведне життя громади приводить до того, що цадик, який її очолює, ніколи не помре. Така зміна у звичному природному стані справ не вважається Мукачівським Ребе чимось принципово неможливим. Навпаки, саме цього Господь чекає від добропорядних вірян [Shapira, 1962, p. 248–249].

Натомість р. Ізраель Хагер, хоча й зобов'язує послідовників дбати про тривалість життя свого лідера, проте вважає повернення на небеса обов'язковою складовою шляху справжнього подвижника. Вічне земне буття в умовах домесіанського світу для нього принципово небажана річ, бо досконала душа має перебувати у царстві первинного світла.

"Єдина мета прибуття такої душі в цей світ – виправити покоління та ворогів Господа. Насадити в їхньому серці страх та любов Божу... Коли приходять така чиста душа, вона сяє як сапфір та діамант у цьому темному та матеріальному світі. І ця душа постійно сповнена побоювань, бо бачить, що її обов'язком є спуститися до глибини найнижчих щаблів, щоб підняти звідти вигнані душі і виправити їх... Це схоже на те, коли хтось хоче врятувати того, хто тоне в морі, і боїться, що той потягне його за собою в глибину. І коли вдається йому виправити і зібрати докупи ці вигнані душі, він завдяки цьому постійно підіймається зі щабля на щабель догори, аж поки не залишається в покоління більше сил триматися за нього, щоб він підіймав їх вище. Тоді немає більше в нього стосунку до свого покоління. І тоді він (цадик) полишає цей світ, бо не залишається в нього жодного зв'язку з матеріальним світом, тому що піднявся він на щабель вище, ніж щабель, на який неспроможне зійти його покоління... Тому називається смерть цадиків звільненням, бо в день кончини цадика він також позбувається страждань і страхів своїх і відбувається з ним диво, що не був він пошкоджений жодною річчю цього світу. Тому його сини та учні кожного року святкують день (кончини Ребе) як день, у який відбулося диво з їхнім батьком" [Hager, 1938, p. 44].

У наведеному уривку стосунки між цадиком та його послідовниками, які раніше тлумачилися в дусі етичного реалізму,

набувають містичного осмислення. Відповідно до поширеної в кабалі концепції, справжній подвижник має зійти до безодні сил темряви задля визволення полонених там часток світла [Tishby, 1984, р. 113–134; Liebes, 1995, р. 262–266]. Отже, у хасидському тлумаченні ситуації цадик має спускатися у світ задля порятунку грішних та недосконалих людей. Внаслідок кожного доброго вчинку під час виконання згаданої місії він підіймається сходами буття щораз вище та вище, бо звільнене світло підвищує його статус у цьому світі. Врешті-решт, праведник підіймається до рівня, на якому залишатися в матеріальному середовищі далі вже неможливо, і душа природним способом повертається до свого небесного першоджерела. Водночас вона позбувається усіх побоювань, що її засмокче трясовина недосконалості протягом земного життя. Відповідно, день смерті цадика – це час його звільнення, який має відзначатися як свято. Таке розуміння ситуації, характерне для середньовічної містики, безумовно суперечить розглянутим раніше принципам стосунків цадика з громадою, описаним у дусі талмудичного етичного реалізму.

Р. Ізраель Хагер дещо пом'якшує ці суперечності завдяки такому повчанню:

"Цадик, шлях якого полягає в тому, щоб завжди пробуджувати милосердя щодо Ізраїлю (з боку вищого суду) і пом'якшувати судові вироки та здобувати (для євреїв) всілякі блага, ніколи не залишить свій святий шлях. Навіть після того, як він полишить цей світ, щоб насолоджуватися благами вищого саява, він і там постійно скасовує судові вироки щодо Ізраїлю, бо цадики після смерті величніші, ніж за життя... Якщо він (цадик) є очільником Ізраїлю за життя, то й після кончини своєї він здобуває блага для Ізраїлю. Але якщо він у цьому світі здійснює святе служіння лише для себе, то не зміниться стовбур його, щоб здобувати блага для Ізраїлю" [Hager, 1938, р. 45–46].

Зі сказаного випливає, що турбота цадика про своїх послідовників триває і після його смерті. Водночас вона розглядається як певний спосіб винагороди, недосяжної для тих, хто присвятив своє життя суто богослужінню задля власного спасіння. Отже, оспіваний

у талмудичну добу ідеал практичної земної діяльності може суттєво реалізовуватися і в потойбічному бутті завдяки захисту інтересів людей світу долішнього на небесах. Цей ідеал стає поряд з омріяним містиками блаженством споглядання досконалого світла і дещо посуває його. Водночас підкреслюється, що влада адмора після смерті стає навіть більшою, ніж за життя. Відповідно, цадик, який взяв на себе тягар керівництва хасидами, є осередком влади в обох світах. Досягнення такого статусу було б неможливим без належної підтримки головного володаря, Царя Всесвіту. "Святий, благословен Він, робить цадика царем над усім світом, підтримує руку його та позбавляє його страху перед світом" [Hager, 1938, p. 91]. "У майбутньому Господь дасть у володіння кожному праведнику (цадику) 310 світів" [Hager, 1985a, p. 49].

Згадана підтримка вимагає від праведника не лише піклування про інших людей, а й демонстрації безмежної відданості своєму Господарю.

"Є два види цадиків. Є цадик, який служить Господу Благословенному відповідно до сил своїх, але не поза межами природних можливостей сил своїх. Такий цадик, перебуваючи в цьому світі, обмежений природними реаліями. А після його кончини він у потойбічному світі не має жодного зв'язку з цим світом. Але цадик, який служить шляхом офірування власної душі, поза межами своїх природних можливостей у цьому світі має зв'язок із потойбіччям. А після кончини своєї у світі майбутньому є в нього зв'язок із цим світом" [Hager, 1938, p. 48].

Наведене повчання потребує докладного розгляду в контексті проблематики нашого дослідження. Загальний його сенс є зрозумілим. Людина завдяки досягненню належного рівня екстазу здатна поєднувати у власній душі два докорінно відмінні шари буття: земний та небесний, не лише за життя, але і після смерті. Проте сутність згаданого досягнення вимагає додаткових пояснень.

Стан високого піднесення та самозречення, яке середньовічні містики називали офіруванням душі, у лідерів хасидів зазвичай обумовлював некеровану емоційну поведінку під час святого служіння. Внаслідок цього вчинки подвижника зовнішньому спостерігачу

здаються ознаками божевілля. Згідно з переказами, засновник хасидизму р. Ісраель Баал Шем Тов трясся під час молитви з кожною миттю дедалі сильніше та сильніше. Очі його палали, як смолоскипи, вилазили з орбіт і водночас були нерухожими, немов у людини, що перебуває в агонії [Rubenshteyn, 1991, р. 85–86]. Онук Бешта, р. Борух з Меджибожа, читав у суботу ввечері "Пісню пісень" із таким натхненням, що всім присутнім здавалося, ніби навколо них палає полум'я [Dubnov, 1960, р. 208–209]. Син його сучасника, видатного цадика р. Ісраеля з Козениць, повідомляє, що його батько під час молитви неодноразово втрачав свідомість. У таких випадках привести його до тями коштувало великих зусиль [Jacobs, 1993, р. 95].

Таких прикладів можна було б навести ще дуже багато. При цьому слід знати, що практика офірування душі, попри зовні досить схожі вияви її застосування, внутрішньо переживається вірянином по-різному, що зафіксовано в численних хасидських повчаннях. З одного боку, найвищим ступенем цієї медитації може бути стан містичного екстазу, коли людина перестає відчувати власне тіло та світ навколо себе. Її особистість також зникає, і відбувається тимчасове повернення в первинний стан єдності з першоджерелом усього сущого. Згадана ситуація іноді осмислюється як повне розчинення душі в божестві, подібно до того, як крапля втрачає відокремлене існування у водах океану [Idel, 1993, р. 86–87]. З іншого боку, вищеописана поведінка, спричинена душевним піднесенням, може розглядатися як знак, який подвижник подає Володарю Всесвіту. Останній залишається задоволеним виявом вищої лояльності і, відповідно, винагороджує свого вірного слугу. Яскравим прикладом саме такого ставлення до справи є проповіді відомого галицького цадика р. Цві Елімелеха Шапіри з Диніва (1783–1841), що справляли суттєвий вплив на нашого автора та на очільників мукачівських хасидів, бо дід р. Хаїма Елазара був онуком цього цадика.

"Божественне милосердя посилає знаки (сіманей) тим, хто боїться Бога та любить Його. І один з найбільш яскраво виражених знаків проголошує: „Поглянь на їхнє обличчя, бо на нього сходить світло”. Коли (Господь) перевіряє серця, нехай углядить Він серця,

скрушені перед ним, себто нехай углядить, що обличчя їхні червоні внаслідок устремління до Творця, що охопило їх... Це знак для істинної людини народу Ізраїлю" [Tsvi Elimeleh mi-Dinov, 1975, p. 10b].

Отже, почервоніння обличчя під час молитовного екстазу є символом відданості Господу, який свідчить про наявність відповідних почуттів у серці. Велика душевна напруга потрібна не для перенесення у вищі світи, а саме задля подання відповідного знаку Господу. Наша гіпотеза полягає в тому, що р. Ізраель Хагер саме таким способом тлумачив служіння з офіруванням душі. Це підтверджує як факт браку описів містичного єднання з божеством у його творах, так і факт наявності в них великої кількості саме символічних тлумачень різних аспектів єврейської містики.

Оскільки ця тема є важливою для з'ясування концепції влади цадика у Вижницького Ребе, розглянемо її докладніше. У згаданому контексті важливо навести приклад того, як р. Ізраель Хагер ухвалював рішення щодо керування справами своїх послідовників. Згідно з оповіддю, наведеною у життєписі, до р. Ізраєля якимось надійшов лист від заможного єврея з міста Яс, що містив прохання помолитися за розв'язання його проблем. За це, як заведено в хасидів, він надіслав велику суму грошей. Тільки-но те послання було прочитано, до Ребе зайшов злидений єврей і почав бідкатися про нестачу грошей, через що він не може забезпечити свою доньку посагом. Р. Хагер наказав віддати всі надіслані йому гроші цій бідній людині. Це викликало здивування в габая (керівника справами двора цадика). Тоді Вижницький Ребе запитав:

"„Чи віриш ти в перевтілення душ?" Габай ствердно кивнув. Ребе продовжив: „Що нам відомо в цій справі? Ані єврей з Ясс, ані оцей бідний єврей ніколи раніше не бували в цьому місці. І чому вони звернулися тепер до мене одночасно? Чому один надіслав таку велику суму грошей? Отже, є підстави припускати, що обидва ці євреї вже жили в цьому світі у своїх попередніх втіленнях душ. І єврей з Ясс залишився винним бідному єврею оту кількість грошей. Тому вони знову повернулися в цей світ, щоб один зміг повернути іншому борг””.

Описаний підхід Вижницького Ребе суттєво відрізняється від того, який був типовим для очільників хасидської спільноти.

Характерним прикладом застосування ними вчення про перевтілення душі є така оповідь. Ребе Мордехай Чорнобильський, один з найбільш впливових цадиків першої половини ХІХ ст., якимось підібрав малолітнього сироту й оселив його у своєму маєтку. Дитину він залишив на подвір'ї, заборонив пускати її до хати та наказав не турбуватися про неї і годувати лише рештками їжі, які мають бути викинуті у смітник. Усіх здивувало таке рішення великого праведника, відомого своїм милосердям. Проте люди зрозуміли, що це не просто так, і сумлінно виконували волю Ребе. Одного разу до р. Мордехая навідалася його сестра Мілха, яка побачила жалюгідний стан бідної дитини, забрала її до своєї кімнати, вимила, нагодувала і пішла до цадика просити, щоб той подбав як слід про сироту. Чорнобильський Ребе перепитав, чи впевнена вона у своєму бажанні, і жінка відповіла ствердно, бо полюбила бідолашного як власну дитину. Тоді р. Мордехай розкрив сестрі справжній сенс того, що відбулося. Багато років тому один затятий ворог хасидизму переслідував їхнього батька, учня р. Ізраєля Баал Шем Това, Менахема Нохума з Чорнобиля. Але р. Менахем Нохум жодним чином не відповідав на ці образи і нітрохи не засмучувався від цього. Тоді той удався до небаченої підлості. Він заманив Мілху до постоялого двору і запросив туди місцевого пана та підступно зачинив їх в одній кімнаті. Для єврейської дівчини, згідно з приписами релігійного закону, опинитися наодинці зі стороннім чоловіком, який до того ж є іновірцем, було ганьбою найвищого ступеня. Щоб урятувати свою честь, Мілсі довелося вистрибнути з вікна. Проте по містечку пішли чутки, які їй дуже зашкодили в житті та спричинили чималі страждання її батькові. Коли кривдник після смерті постав перед небесним судом, було ухвалено рішення, згідно з яким він потрапить до Царства Небесного лише за умови, що Ребе Менахем Нохум вибачить йому образу. Злочинець заявився до чорнобильського цадика уві сні і благав змилюватися над ним. Ребе відповів, що він вибачить усе заподіяне йому, але не може вирішувати за свою доньку. Тоді суд небес засудив душу злочинця на перебування в тілі жалюгідного сироти, в якому він має страждати, доки Мілха не попросить помилувати його. І ось тепер це здійснилося [Melker, 1931, p. 116–121].

Отже, у наведеній оповіді всі вчинки р. Мордехая з Чорнобиля слугували справі вищої справедливості та милосердя, хоча, на перший погляд, вони видавалися звичайною байдужістю до долі безпорадної дитини. Великий праведник знав, як треба діяти, суто завдяки своїй надприродній здатності бачити минуле та його зв'язок із сьогоденням. Саме такими здібностями зазвичай наділяють цадиків хасидські перекази. Проте р. Ізраель Хагер не пояснює свій учинок притаганим обізнаним містикам безпосереднім знанням долі душ у попередніх втіленнях. Натомість він розглядає наявний збіг обставин як певний знак, що підлягає тлумаченню за правилами рабинської науки. Обізнаність у таємницях Тори і талмудичній мудрості дає змогу знайти глибинний сенс у простих побутових подіях та відреагувати на них найкращим способом.

Вчення р. Ізраеля про месіанське визволення

Погляди р. Ізраеля на тему порятунку обраного народу спасителем, надісланим Господом, є важливою складовою його концепції всеосяжної влади цадика. Ця тема знову і знову оживала в єврейському середовищі протягом багатьох віків перебування у вигнанні. Проте перша половина ХХ ст., на яку здебільшого припадають роки виконання р. Ізраелем обов'язків голови громади вижницьких хасидів, позначилася одним з найбільших в історії сплесків очікувань близькості відновлення царства народу Божого, що буде супроводжуватися перетворенням світу загалом. Зрозуміло, що такий стан спричинили небачені раніше війни та революції, які потрясли Східну та Центральну Європу згаданого періоду. Месіанські очікування, своєю чергою, пробуджували в хасидському середовищі помітний інтерес до поточних політичних подій у небувалих масштабах.

Як уже зазначалося раніше, р. Шапіра активно підтримував такі настрої. Проте р. Ізраель Хагер залишався байдужим до сучасних йому політичних струсів у Європі. Ба більше, він фактично зосередився на тлумаченні месіанської символіки в повсякденних та святкових ритуалах, ігноруючи популярні в середовищі містиків теми заходів щодо наближення визволення або пояснення його

наслідків. Тексти Вижницького Ребе, що стосуються очікуваного визволення, дуже важко розбирати людям, неознайомленим з кабалістичною термінологією та засобами містичної екзегетики.

„Не відійде жезл від Іуди і законодавець від стегон його, допоки не прийде Шіло й упокоряться йому народи” (Бут. 49:10). „Шіло” в гематрії дорівнює „Мойсей”. Те, що було, те і буде. Шляхом сполучення визволення та молитви відбувається поєднання голосу і промови, що дорівнюють у гематрії слову „радість” (сімха). Це слово, своєю чергою, є абrevіатурою слів „субота та звичайні святкові дні” (шабат ве-хол га-моед). Субота (шабат) же є абrevіатурою слів „постійна молитва моя в устах моїх” (шгура тфілаті ба-пі). Цей вираз означає, що молитва підноситься до вищої волі. І от слова „сьогодні другий день відліку омера” дорівнюють у гематрії словам „молитва бажана”. З іншого боку, слова про відлік омера є абrevіатурою слова „Шіло”, що в гематрії дорівнює „Мойсей”. І ці слова також є абrevіатурою слів Писання: „Несуть гори мир народу” (Пс. 72:3). А гори – це, як відомо, батьки. Завдяки заслугам батьків промова виходить з вигнання і молитва підіймається до вищої волі в радості, і веселошах, і в спокуті. І тоді немає місця для поширення судів, і сходить вище милосердя” [Hager, 1985b, p. 74].

Наведений уривок починається з відомої фрази з благословення нащадків прабатьком Яковом, де ідеться про збереження царської влади в домі Іудиному до прибуття загадкової постаті на ім'я Шіло. Разом із появою вчення про месіанське визволення народжується і традиція тлумачити цей вірш Тори як пророцтво про майбутню появу царя-визволителя. Але чому саме так називається ця видатна постать, існує безліч коментаторських версій. Наш автор спирається на той факт, що ім'я Шіло складається з тих самих літер, що й ім'я Мойсей (Моше). Це, своєю чергою, дає йому змогу використати метод рабинської герменевтики, який називається "гематрія". Суть його полягає в тому, що кожна івритська літера має числове значення. Якщо в різних слів те саме числове значення, їх можна підставляти одне замість одного в тексті, виявляючи таким способом його прихований сенс. Оскільки склад літер у двох вищезгаданих іменах той самий, гематрія їхня збігається, і відповідний

вірш Тори треба читати: "допоки не прийде Мойсей". Тут р. Ізраель апелює до думки, що майбутнім визволителем буде саме пророк Мойсей, який воскресне. Палким прибічником цієї ідеї був, серед інших, видатний кабаліст XVI ст. р. Моше Кордоверо [Sack, 1995, р. 272], вчення якого справляло великий вплив на засновників хасидизму р. Ізраеля Хагера [Idel, 1995, р. 159–166, 198–203; Sack, 1995, р. 196, 198; Sack, 1997, р. 251–257]. Наш автор затверджує згаданий висновок словами "Те, що було, те і буде", себто як Мойсей визволив народ у минулому, так він зробить і в майбутньому.

Проте за допомогою цього вислову Вижницький Ребе далі переходить до глибинного змісту процитованого вірша Святого Письма. Він починає виявляти більш глибинний сенс тексту, пов'язаний з богослужінням, яке треба здійснювати і в минулому, і в майбутньому. Далі він зазначає, що наведене тлумачення дасть змогу виявити в тексті літургії, де, на перший погляд, ідеться суто про ритуальні справи, прихований наратив про месіанське визволення та водночас про сутності божественної плероми. Річ у тому, що сфера Шехіна (жіноче начало божества) називається в кабалістичних текстах молитвою [Halfon, 1998, р. 477]. А сфера йсод, яка виконує у плеромі роль чоловічого статевого органа, символізує визволення. З іншого боку, Шехіна в Зогарі називається також промовою [Halfon, 1998, р. 136], а наступна в ієрархії після йсода сфера Тіферет (Наречений Шехіни, Цар Небесний) – голосом [Halfon, 1998, р. 395]. Отже, усвідомлюючи пов'язаність молитви з визволенням від сил темряви (включно з поневоленням євреїв земними царствами) та скеровуючи свої зусилля на поєднання голосу і промови, громада водночас сприяє поєднанню Небесної Цариці з її Нареченим, що є однією з головних цілей містичної духовної практики.

Далі в повчанні пояснюється зв'язок вищенаведеної символіки з літургією свята Пасхи. У часи, коли існував Єрусалимський храм, на другий день цього свята здійснювалася офіра встановленої законом міри (омера) ячменю нового врожаю. Вона відбувалася щодня протягом п'ятдесяти днів. Після руйнації храму очільники народу зобов'язали кожного під час святкової молитви згадувати,

який сьогодні за порядком день жертви ячменю (відлік омера), бо літургія стала вважатися заміною храмового служіння. У тлумаченні зазначається, що числове значення слів "сьогодні другий день омера" дорівнює тому, яке має вислів "бажана молитва". Отже, якщо вірянин подумки згадає цей факт, його слова будуть прийняті на небесах якнайкраще.

Надалі наш автор вдається до рабинського методу тлумачення тексту шляхом виявлення абревіатур (рошей пракім), коли кожна літера слова відсилає нас до рядка сакрального тексту, який починається з неї. Завдяки його застосуванню з'ясовується, що ім'я Шіло є шифром розділу молитви, присвяченого відліку омера. З іншого боку, воно, як уже зазначалося, вказує на Мойсея. Отже, відбувається символічне поєднання молитви та визволення, бо ті самі слова сакрального тексту означають і бажане звернення до Творця, й ім'я того, хто позбавить громаду вірян від страждань на чужині. Наприкінці наведеного уривка ідеться про вихід промови з вигнання, внаслідок чого відбувається усунення судів і сходить божественне милосердя. Як уже зазначалося вище, промова символізує Шехіну. На думку видатних кабалістів середніх віків, жіноче начало божественної плероми разом з обраним народом перебуває у вигнанні. Для неї це означає розлуку зі своїм Небесним Нареченим [Tishby, 1971a, p. 228–231]. Завдяки молитвам та виконанню приписів сакрального закону згадані вищі сутності тимчасово поєднуються [Tishby, 1971b, p. 342]. Це, своєю чергою, сприяє активізації вищого милосердя (сфери Хесед) і приходу у світ долішній потоку вищих благ, що задовольняють прохання вірян. Отже, символіка історичного визволення, обіцяного Святим Письмом, перетворюється на практичний засіб виконання сьогоденних бажань. Ідеться про тимчасове здобуття свободи, якої можливо досягти в умовах тривалої доби вигнання. Вона живиться знанням про піднесення Шехіни й очікуванням скорого розв'язання поточних проблем.

Важливо зазначити, що у вченні багатьох хасидських лідерів скасування страждань вигнання досягається шляхом тимчасового містичного поєднання з божеством [Tishby et Dan, 1965, p. 802–803;

Jacobson, 1985, p. 98–100; Piekarz, 1994, p. 150–178; Idel, 1995, p. 189–209]. Поки воно триває, будь-які обставини матеріального буття втрачають свою актуальність. Натомість у нашого автора ідеться про позитивне внутрішнє переживання, здобуте завдяки належному витлумаченню символів святого служіння. Такого роду повчаннями рясніють твори Вижницького Ребе.

Водночас радість, яку має відчувати хасид за допомогою знань прихованих сенсів сакральних текстів, згідно з поглядами р. Ізраеля, потрібно поєднувати з вірою у скоре визволення. Остання, очевидно, породжує той самий психологічний досвід, себто переживання стану свободи в умовах, коли поточні історико-політичні обставини нічого подібного не обіцяють. "Завдяки досконалій вірі, що з Божою допомогою скоро будемо врятовані внаслідок приходу Месії, сина Давида, і миттєвої відбудови Єрусалимського храму, сповнюється радістю серця наші та втішаються душі наші нашим спасінням, так ніби той порятунок уже відбувся" [Hager, 1985a, p. 153].

Згідно з поглядами р. Ізраеля Хагера, розуміння глибинного сенсу релігійного ритуалу дає змогу не лише почуватися вільним в умовах сьогодення, а й реально боротися проти сил зла, що кожного дня намагаються зруйнувати добробут, здоров'я та духовні цінності правовірних.

"Завдяки світлу суботи та Хануки... пробуджується світло Месії, що скасовує владу планет Сатурна, Місяця та Марса, бо підіймається світло Месії. У числовому значенні слів „молодик” та „Ханука” міститься натяк на світло Месії, бо ми заслуговуємо на нього завдяки світлу заповідей Тори, світлу, яке сяє в суботу та в Хануку і яке, по суті, одне... Це світло сяє на молодика місяця Тевет у Хануку. Числове ж значення того святкового дня дорівнює „Тора” та „субота”. Вони скидають злочинне грецьке царство, яке прагне упокорити Ізраїль, борони Боже. Основою намірів його (цього царства) є панування над Ізраїлем завдяки планетам Сатурна, Марса та Місяця, що відповідають тілу, майну та Торі... Але відкриється світло Месії, і завдяки йому ми будемо цілими і неушкодженими в тілі, майні та Торі" [Hager, 1985a, p. 276–277].

Сказане виявляє глибинний сенс свята Хануки. Воно відбувається на честь перемоги над греко-сирійським царством

Селевкідів, яке у II ст. до нової ери заборонило євреям виконувати приписи святого закону. Проте на думку багатьох рабинських авторитетів, включно з нашим автором, та боротьба не завершилася в далекому історичному минулому. Сили зла, що керували злочинною державою, продовжують своє існування в потойбічному світі. Звідти вони постійно намагаються знищити спільноту носіїв істинного віровчення. Тому святкування Хануки є насамперед не згадкою про героїчне минуле, а дієвим засобом здобуття чергової перемоги. У своїй боротьбі ворог застосовує силу планет, здатних впливати на долю земних мешканців.

Слід зазначити, що стосовно природи цього впливу в колах єврейських містиків не існувало єдиної думки. Погляд, згідно з яким небесні світила є втіленням сил зла, співіснував із визнанням їх провідниками волі сфірот божественної плероми [Shvarts, 1999, р. 125–144]. Уже в талмудичну добу виникла традиція поділяти планети відповідно до їхнього впливу на людей на корисні та шкідливі. До останніх належали Сатурн, Марс та Місяць (Shabbat, 156a). Ці вірування були поширені серед євреїв західноукраїнських земель. Відомо, що в хасидській громаді Львова наприкінці XIX ст. існувала традиція під час зустрічі суботи не проголошувати благословення на вино, потрібне для початку святкової трапези, між шостою та сьомою годиною, бо це вважалося часом панування Сатурна – носія зла [Margoshes, 1936, р. 84–85]. Саме цієї традиції дотримувався р. Ізраель Хагер. У наведеному тексті він спирається на повчання прашура мукачівських цадиків р. Цві Елімелеха Шапіри з Диніва, який писав: "Три зірки навчають зла ненависників Ізраїлю. Перша – це Місяць... тому не одружуємося в час, коли він зменшується. І заповідь благословення нового місяця, передана Ізраїлю, скасовує все зло, якого навчає Місяць... Другий – Марс, бо навчає крові та меча... І заповідь обрізання, передана Ізраїлю, скасовує його повчання. Третій – це Сатурн, який вчить скасування (заповідей), відмови робити (добрі справи) та темряви. Освячення суботи припиняє його владу і рятує від них (цих повчань). І задум греків полягав у тому, щоб скасувати ці три заповіді і щоб оці три планети панували над Ізраїлем" [Tsvi Elimeleh mi-Dinov, 1983, р. 42b].

Наш автор вводить цей матеріал, присвячений загальному опису устрою світу, у контекст вчення про месіанське визволення. Саме світло Месії, яке прокидається завдяки запаленню ритуальних свічок у суботу та Хануку, долає злочинну дію лихих планет. Отже, і в цьому разі зусилля скеровані не на наближення часу появи визволителя, а на використання його сили задля забезпечення гідного життя вірян в умовах доби вигнання. Завдяки впливу обіцяного біблійними пророками спасителя "ми будемо цілими і неушкодженими в тілі, майні та Горі". Але захист здоров'я, добробуту та віровчення є, згідно зі світоглядом хасидів, обов'язком цадика. Отже, постать праведника, що керує громадою, за своїм функціональним навантаженням в умовах сучасного світу виявляється ідентичною Месії.

У цьому зв'язку важливо також зазначити наступне. Ритуал запалювання свічок у згадані свята набуває в контексті наведеного повчання магічного виміру. Завдяки йому прокидається сила, яка руйнує шкідливий вплив сил зла, втілений у певних планетах. На думку професора М. Іделя, широко визнану в наукових колах, основою хасидської духовної практики є містико-магічна модель. Причому магічні дії часто поєднуються зі станом містичного екстазу, коли душа вірянина підноситься у вищі сфери буття [Idel, 1995, р. 103–146]. Проте в нашому випадку, хоча, по суті, ідеться про ту саму модель, спосіб її реалізації насправді інший. Людина завдяки знанням таємниць Тори тлумачить ритуал як символ, що приводить у дію певні приховані механізми світоустрою. Це знання в поєднанні зі щирою вірою є запорукою очікуваного результату, бо, відповідно до талмудичного вчення, саме собою виконання заповіді без належних інтенцій позбавлене сенсу. Водночас якість впливу священнодійства на стан справ у світі залежить від духовного рівня людини. Вищеописані речі є загальновідомими і наявні тією чи іншою мірою в усіх рабинських повчаннях. У світлі вищесказаного очевидно, що саме цадики є тими серед людей, хто здійснює ритуально-магічне дійство в найкращий спосіб. Відповідно, цадик є головним розпорядником сили Месії, покликаної захистити вірян та забезпечити їхній добробут. Водночас тема

майбутньої появи помазаника Божого перетлумачується у вчення про одне з джерел влади цадика в сучасному світі.

Слід зазначити, що наведені нами матеріали, які стосуються ставлення Вижицького Ребе до концепції месіанського визволення, є важливими в контексті тривалих наукових суперечок про ставлення хасидів до згаданої доктрини загалом. Фундатор наукового хасидознавства Ш. Дубнов вважав, що послідовників цього релігійного руху, по суті, не цікавила ідея національного визволення. Їхнє вчення було головно присвячене проповіді особистого спасіння, яке досягається шляхом богослужіння та виконання вказівок цадиків [Dubnov, 1960, р. 62]. На думку Г. Шолома, у вченні Бешта та його послідовників наявна нейтралізація месіанської доктрини. Хасиди в принципі не відкидають ідею майбутнього визволення обраного народу божественним посланником, проте головна увага в них приділяється містичній духовній практиці, яку віряни здійснюють у вигнанні. Хоча служіння Творцю пропонованим способом наближує час визволення, остаточний порятунок має здійснитися волею Бога, а не внаслідок людських учинків [Scholem, 1971, р. 176–203; Scholem, 2004, р. 412–414].

На відміну від вищезгаданих дослідників, Б. Дінур вважав, що в період зародження хасидизму ідея скорого месіанського визволення відіграла провідну роль у цьому русі. Лише після того, як під час своєї прощі р. Ісраелю Баал Шем Тову не вдалося досягти Святої землі, це було витлумачено як знак згори, що час визволення ще не настав. Це, своєю чергою, спричинилося до перегляду первинного вчення. У його оновленій версії головна увага приділялася служінню в діаспорі [Dinur, 1977, р. 96–110]. Якщо погодитися з цією думкою, то треба визнати наявність у хасидів подвійного ставлення до питання. Воно своєю чергою створює умови для пробудження в кожному наступному поколінні очікування скорої появи Месії внаслідок наявності в доктрині засновників відповідних інтенцій. Такі висновки підтримують дослідження М. Альшутлера, згідно з якими послідовники учня Бешта р. Єхіеля Міхеля із Золочева вірили у прихід визволителя за життя свого наставника [Altshuler, 2002, р. 166–173]. На думку М. Іделя, засновники хасидизму не протиставляли вчення про містичну духовну прак-

тику, скеровану на досягнення особистої досконалості, концепції загального історичного звільнення. Навпаки, вони органічно поєднували ці обидва підходи. Послідовники Бешта вірили, що завдяки спеціальним медитаціям, які супроводжують святе служіння, можливо долучитися до духовної сутності очікуваного визволителя і наблизити час його втілення в долішньому світі. Одним з найбільш переконливих прикладів саме такої позиції хасидів є таке повчання:

"Створюючи світ, створив Святий, нехай буде Він благословенний, людину таким способом, щоб у ній містилися душі всього Ізраїлю, як сказано: „Розміри першої людини були від одного краю світу до іншого його краю”. Але після гріхопадіння, як відомо, зменшилися розміри її. Задум Творця, благословен Він, під час дарування Тори полягав у тому, щоб стала людина такою, як у часи приходу Месії, буде це незабаром у наші дні. Щоб знову розмір її став досконалим (як до гріхопадіння). Бо Месія також був душею першої людини, оскільки ім'я Адам є акронімом: „Адам, Давид, Месія”. У тому великому тілі, яке було в нього до гріхопадіння, у повноті містився весь Ізраїль, бо всі були включені до спільноти душ у ньому. Душа кожного окремо була лише часткою цілого. Тому основою нашого служіння є поновлення частки Месії, що належить кожному. І коли завершиться поновлення цього тіла в повноті його, тоді з'явиться цадик – основа світу в повноті досконалий, канал великий та прямий для здобуття шефи (рясноти благ) та життєвої сили. Тому з приходом Месії примножаться блага і знання про світ, бо буде він цадиком, що об'єднує усіх у повноті досконалий" [Menahem Nohum mi-Chernobyl, 1975, p. 166–167].

Цей та інші подібні йому за змістом тексти спростовують гіпотезу про нейтралізацію Бештом та його послідовниками месіанської доктрини [Idel, 1998, p. 212–244].

Позиція Іделя набула широкого визнання в наукових колах. Проте гіпотези, що вдало пояснюють найбільшу кількість наявних фактів, зазвичай стикаються з яскравими винятками. Саме таким є вчення р. Ісраеля Хагера. Його погляди цілком відповідають концепціям Ш. Дубнова та Г. Шолема. Живучи в добу, коли світова війна та спричинені нею негаразди пробуджували в широких єврейських колах месіанські очікування, він, по суті, ігнорував, або,

дотримуючись термінології Шолема, нейтралізував їх. Вижницький Ребе закликає до гідного використання сили визволителя в теперішньому житті, а не до наближення в той чи інший спосіб його появи. Не до містичного поєднання з душею помазаника Господнього, а до здобуття стану піднесення шляхом належного тлумачення символів сакральних текстів та ритуалів. Зрозуміло, що найкращим майстром вищезгаданої справи наш автор вважав саме цадика. Водночас його місія в часи появи Месії залишається тією самою, що й у наші дні. Він казав: "Коли прийде Месія, цадик наш, безперечно, усі зажадають удостоїтися в нього прийому. Тоді придуть згори янголи і будуть перевіряти кожного: чи гідний він того, щоб наблизитися до Царя Месії. Тоді ті, хто відділявся від справжнього цадика, схопляться за його пасок і разом із ним підуть назустріч із нашим цадиком Месією" [Ner Israel, 2002, p. 89]. Отже, праведний очільник хасидів і далі відіграватиме роль посередника між простолюдом та божественним посланцем. Різниця полягає лише в тому, що зараз ця місія виконується опосередковано, а в час звільнення вона відбуватиметься безпосередньо, тому що всі на власні очі будуть бачити посланців царства небесного та спілкуватися з ними.

Якщо спробувати дати загальну оцінку провідних положень учення Ізраеля Хагера, то слід зазначити, що наведені факти дозволяють дві несумісні між собою гіпотези:

1. Вижницький Ребе системно реагував як на зовнішні виклики, що стояли перед єврейською спільнотою у вигляді війн та революцій, так і на внутрішні, які являли собою нескінченні конфлікти різних ідеологій, де всі одночасно боролися проти усіх та співпрацювали з усіма.

2. Р. Ізраель Хагер був байдужим до подій сучасного світу. Тому він намагався якомога послідовніше ізолювати себе і своїх хасидів від вируючих навколо буремних подій. Усі наявні в повчаннях р. Ізраеля своєрідності є проявами творчості цадика притаманними руху послідовників Бешта. Бо кожен з лідерів хасидів намагався бути у чомусь неповторним і власні особисті нахили перетворювати на особливий шлях своєї громади.

Остаточно з'ясувати, яка з вищенаведених гіпотез відповідає дійсності, навряд чи можливо. Проте можливо чітко визначити, яку роль відіграло учення Вижницького Ребе, підтримане великою громадою послідовників у контексті розвитку ультраортодоксальної спільноти хасидів закарпатських земель першої половини ХХ ст. Насамперед слід зазначити, що на відміну від впливових лідерів свого часу, праці яких розглядалися раніше, він розглядав сучасні політичні події виключно як символи протистоянь одвічно ворогуючих сил у потойбічному світі. Згідно з цією концепцією, будь-яка боротьба із суспільними силами та особистостями не має сенсу. Це повною мірою стосується проєкту створення Єврейської держави. Відповідь на зовнішні та внутрішні виклики здійснюється шляхом занурення в святе служіння задля відновлення порушеної гармонії горішнього світу. Навіть спокусу бачити у певних подіях ознаки наближення приходу Месії треба долати в той самий спосіб – збільшувати допомогу сутності визволителя, що перебуває на небесах. При цьому з погляду традиційної хасидської політики, пропагується максимальна народність. Якщо впливовий у Закарпатському регіоні захисник традиційних цінностей Цві Гірш Шапіра підносив ідею цадика-царя максимально незалежного від общини, наш Ребе, навпаки, саме у турботі про простих людей бачив сенс буття та джерело права на владу духовного лідера. Безконфліктність, щира відкритість до потреб пересічного вірянина і майстерність у тлумаченні символів сакральних текстів зробили спільноту послідовників р. Хагера привабливою для багатьох релігійних євреїв Закарпаття та регіонів Східної Європи, що межують з ним. Ця громада сприймалася як прихисток не лише від зовнішніх ворогів або навали модернізації, але і від сповнених ворожої агресії проти неслухняних одновірців вождів, таких як Хаїм Елазар Шапіра, Йоель Тейтельбаум та інших їм подібних. Слід зазначити, що велика кількість учених та громадських діячів першої половини ХХ ст. вважали хасидизм рудиментом минулого, неспроможним протистояти викликам сучасності. Життя спростувало ці припущення. Не останню роль у цій справі відіграв прихисток, вибудований р. Ізраелем Хагером, який продовжує існувати по сьогодні в місцях проживання його хасидів.

РОЗДІЛ 5

Вчення р. Аарона Рота про збереження традиції завдяки революції

Поряд зі спробами прилаштуватися до мінливих зовнішніх обставин першої половини ХХ ст. у хасидській спільноті Східної Європи загалом, та Закарпаття зокрема, була тенденція боротися за зміни у житті власних громад. У цьому випадку не ідеться про якісь спроби наблизитися до реформістів або наслідувати їм. Деякі ортодокси вважали, що нестабільність у світі та породжені нею важкі випробування є наслідком занепаду общин правовірних. Задля порятунку цінностей, яким загрожує небезпека, треба шукати додаткові джерела сили у раніше невикористаних належним чином традиціях минулого. Найяскравішим діячем такого стибу на Закарпатті був р. Аарон Рот. Цій людині вдалося створити новий напрям у хасидизмі. Слід зазначити, що подібні проєкти легко вдавалися багатьом бажаючим наприкінці ХVІІІ та у першій половині ХІХ ст. Але на початку ХХ століття в хасидській спільноті вже склалася правляча еліта, причетність до якої визначалася належним походженням людини. Новими цадиками ставали або безпосередні нащадки попереднього, або зяті, або його провідні учні, що походили зі шляхетних родин прибічників заснованого Бештом руху, відомих своєю заможністю, освітою чи тривалим служінням правлячим адморам упродовж кількох поколінь. Р. Аарон не належав до жодної зі згаданих груп. Проте він зміг стати справжнім лідером власної течії хасидизму. Таким способом наш автор реально змінив наявні в суспільстві правила гри попри те, що за життя нового Ребе коло його послідовників лишалося нечисельним.

Р. Аарон Рот народився в 1894 році в місті Унгвар (Ужгород), яке тоді належало Угорщині. Його батько був звичайним м'ясником. Майбутній Ребе у молоді роки навчався в Мукачівській єшиві. Став відданим хасидом. Відвідував двори цадиків Цві Єлімелеха Шапіри із Блажової, р. Ісаака Дов Бера Рокеаха із Белза, Ісраеля Хагера з Вижниці та інших [Ferziger, 2008; Schachter-Shalomi et Goelman, 2009, p. 16–21]. Поступово став відомою людиною

завдяки аскетичному стилю життя, вмінню досягати під час молитви стану вираженого екстазу, а також наявності харизми лідера. У 1921 р. створив у місті Сату-Маре (Сатмар), куди він переселився через кілька років після одруження, товариство хасидів "Йарей Га-Шем" (Богобоязні). Це згодом спричинило конфлікт між ним та р. Йоелем Тейтельбаумом, який боровся за головування над ортодоксальною громадою вищезгаданого міста [Schachter-Shalomi, Goelman, 2009, р. 21–22]. У 1925 р. відбув до Єрусалиму, де у кварталі ортодоксів Меа Шаарім заснував бейт-мідраш Огель Елімелех (Намет Елімелеха), названий так на честь його вчителя р. Цві Елімелеха Шапіри з Блажової. Через чотири роки наш Ребе повернувся до Сату-Маре, полишивши на Святій землі осередок власних хасидів. У 1933 р. він перейменував товариство своїх послідовників на "Шомер Емунім" (Страж Віруючих). У 1936 році р. Аарон зі своїм товариством переїхав до міста Берегово. Місцева громада прийняла його дружньо. Кількість його послідовників збільшилася. Він відвідав також того року Мукачево, де був добре прийнятий р. Хаїмом Елазаром Шапірою. Останній високо оцінив моральні якості, набожність та обізнаність у рабинській писемності р. Рота і радив своїм хасидам брати приклад з цієї людини [Rozman, 1991, р. 103]. У 1940 р. він удруге відбув до Святої землі, де лишався до своєї смерті у 1947 р. Створив в Єрусалимі бейт-мідраш Шомрей Емунім (Стражі Віруючих). Після смерті р. Аарона його послідовники розділилися на 2 групи. Меншість визнала адмором сина Ребе р. Авраама Хаїма Рота. Вони зберегли стару назву Шомрей Емунім. Більшість пішла за зятем р. Аарона р. Авраамом Іцхакм Каганом. У 1952 р. цей хасидський двір узяв назву Толдот Аарон (Родовід Аарона) на честь видатного подвижника визнаного засновником нової династії. Попри збереження тягlostі, зміна влади призвела до важливих політичних змін. Р. Аарон конфліктував із Сатмарським Ребе. Проте р. Авраам Іцхак був учнем р. Йоеля Тейтельбаума. Тому коли він став цадиком, то цілковито перейняв ідеологію останнього, засновану на запеклій ворожнечі до сіонізму і до Держави Ізраїль. Наприкінці життя р. Кагана громада, яка налічувала кілька десятків хасидів, збільшилася до восьмисот

осіб. Після його смерті у 1996 р. більшість общини визнала своїм лідером другого сина колишнього Ребе – р. Давіда Кагана, який продовжує керувати згаданою спільнотою хасидів дотепер. Під орудою цього цадика кількість послідовників двору суттєво зросла. Толдот Аарон став одним з найбільших осередків ультраортодоксів в Ізраїлі. Його прибічники також проживають у Нью-Йорку, Кір'ят Йоелі та Лондоні. Наразі це угруповання об'єднує 1800 родин [Wodziński, 2018, р. 199]. З урахуванням великої кількості дітей у хасидів згаданий двір цадика має налічувати 15–20 тис. прихильників. За старшим братом р. Давида Кагана р. Шмуелем Яковом пішла невелика кількість послідовників батька. Але згодом, завдяки активному залученню хасидів з інших громад, це угруповання стало хоча і меншим, але все ж таки співставним за численністю з Толдот Аарон. Воно взяло назву Толдот Авраам Іцхак на честь батька фундатора нового двору. Наразі налічує близько 1100 родин [Wodziński, 2018, р. 199].

У спільнотах послідовників р. Аарона Рота твори останнього визнаються сакральними текстами вищого рівня авторитетності. Це, звичайно, стосується не лише царини ритуальних приписів, але також і будь-яких напрямів громадської активності та суспільно-політичних переконань. Відповідно, цінність для дослідників творів р. Аарона не обмежується тим, що вони становлять теоретичний доробок непересічного мислителя. Вони, окрім усього іншого, є уставними документами, що визначають діяльність численної громади.

Свої політичні переконання р. Аарон обґрунтував здебільшого завдяки власним своєрідним концепціям історії єврейського народу. Зрозуміло, що у цьому разі не йдеться про створення нашим автором чогось на кшталт творів сучасної історіографії. Він був глибоко ортодоксальною людиною, і його роздуми про ключові події минулого, їхні рушійні сили і сенс наслідували відповідні повчання видатних рабинів часів Талмуда та середніх віків. Тому перед тим, як перейти до розробок нашого автора, слід зробити скорочений огляд матеріалів, зміст яких визначав творчість р. Аарона.

Історіософські доктрини засновників хасидизму та їхній політичний контекст

Створення хасидами творів, схожих за формою і змістом на історичні монографії європейського зразка, бере початок у другій половині ХІХ ст. До кінця позаминулого століття такі тексти писалися виключно послідовниками напряму Хабад – Любавич [Rapoport-Albert, 1988, р. 119–159]. Лише в ХХ сторіччі жанр історіописання набув значного поширення в хасидських колах. За раннього хасидизму, який нас цікавить, твори послідовників Бешта стилістично і тематично усе ще наслідували взірці класичної єврейської релігійної літератури минулих часів. Тому історичну проблематику проповідей засновників хасидизму слід розглядати в контексті її викладу авторитетними вчителями віри іудаїзму пізньої античності і середньовіччя. При цьому слід зазначити, що як засновники хасидизму, так і авторитетні рабини попередніх часів широко використовували історіософські доктрини для обґрунтування системи влади, яка панувала в єврейському суспільстві. Тобто, по суті, ці доктрини служили матеріалом для розробки політичної ідеології. Такий стан речей вимагає від нас зробити короткий огляд історичних концепцій рабинської писемності. Звертаючись до цієї теми, слід пам'ятати, що обґрунтування зазначених вище концепцій коштувало дослідникам чималої праці. Тривалий час прийнято було вважати, що із закінченням біблійного періоду історична проблематика зникає з єврейського дискурсу. Проблема полягає в тому, що в цьому корпусі текстів опису та аналізу подій минулого приділяється небагато уваги. Міркування на історичні теми містяться в ньому здебільшого у вигляді коротких відступів і зауважень у численних працях, присвячених проблемам законодавства, богослов'я або етики. Менше з тим, Е. Урбах [Urbach, 1976, р. 115], Б. Дінур [Dinur, 1972, р. 137–146], І. Гафні [Gafni, 1996, р. 28] та деякі інші дослідники рабинського вчення талмудичного періоду вважають, що у провідних релігійних творах того часу містяться чітко вибудовані історичні концепції, які визначали світогляд єврейських громад протягом багатьох віків.

У текстах часів Талмуда та екзотеричної середньовічної рабинської писемності домінує лінійна історична концепція, подібна до

біблійної. Згідно з нею початковий божественний задум загального благополуччя був порушений гріховними діями людини. Заради їхньої спокути людям доведеться протягом багатьох поколінь терпіти негаразди і тяжко працювати заради відновлення втраченого богоугодного світового ладу. У кінці часів досконалий правитель – Цар-Месія прийде до нащадків Адама, і мета світової історії благополучно реалізується. Довготривалість історії і характер подій, що її наповнюють, визначаються переважно тим, якою мірою діяння і помисли людини відповідають Вищій Волі. При цьому в рабинських текстах велика увага приділяється міркуванням про відповідальність вірян за благоустрій світу долішнього і підтримку його існування як необхідних умов майбутнього тріумфу божественного задуму. Так, згідно із думкою мудреців, передбачення Вседержителем добрих справ пророка Мойсея спонукало Його створити світ [Bereshit Raba, 1996, р. 6]. Відповідно до оповіді, наведеній у мідраші Псікта де Рабі Кагана, після створення світу 7 великих грішників, що жили по одному в кожному наступному поколінні, вигнали Шехіну із Землі на 7-ме небо. Потім 7 великих єврейських праведників упродовж такого самого за тривалістю часу знову повернули її на Землю [Psikta de-raby Kagana, 1983, р. 1b]. На думку одного з найавторитетніших учителів Закону Божого р. Еліезера Бен Гиркана, Цар-Месія прийде тільки тоді, коли весь обраний народ покається і навернеться до Творця (Sangedrin 97b–98a). Висловлювання, подібні вищевказаним, численні в класичних рабинських творах. Їхні автори, як видно з наведених нами прикладів, прагнули дати коротку, зрозумілу оцінку причин, рушійних сил і результатів історичного процесу. Деталі й окремі подробиці, за рідкісними винятками, їх не цікавили. Здебільшого увага приділялася ранньому періоду історії Богообраного народу. Саме тоді встановлювалися правила гри, що визначали подальшу долю людства аж до теперішнього часу. Найбільш значущою політико-історичною проблемою сучасності укладачі Талмуда вважали підпорядкування євреїв іновірцям і, як наслідок цього, неможливість відновлення зруйнованого римлянами єрусалимського храму. Відповідно, до їхніх поглядів, те, що сталося, пояснюється

переважно недоліками та вадами у служінні обраного народу Господу. Провини позбавили нащадків Якова тієї провідної ролі у світі, яку ті мали за часів праведних царів Давида і Соломона. Панування перейшло до царств інших народів. Останні безсеречно гнобили євреїв. Але такий стан справ не означає припинення існування божественного заповіту. Творець і далі спостерігає за кожним кроком своїх улюблених дітей. Коли кількість та якість їхніх добрих учинків досягне належного рівня або коли настане задалегідь визначений час, Господь рішуче втрутиться у перебіг земних подій і до Його народу повернеться колишня могутність [Urbach, 1986, p. 600–623; Туров, 2005, с. 60–78].

Єврейські містики середньовіччя, на відміну від авторів екзотеричних рабинських текстів, у пошуках сенсу світової історії зверталися не до суєтних справ земних, а до глибинних таємниць світу горішнього. На їхню думку, складні процеси, що визначають взаємини між окремими божественними еманациями (сфірот) та порядком їхнього розташування у плеромі, керують долями народів і царств. Відповідно, головна увага приділяється не подіям долішнього світу, а подробицям духовної практики, що впливає на стан справ у горішньому [Tishby, 1992, p. 165–170; Idel, 1998, p. 153–187; Шодем, 2004, с. 273–280].

Засновники хасидизму свого часу створили своєрідний синтез двох вищезгаданих напрямів рабинської думки. З одного боку, вони присвячували велику увагу людині у її земному бутті. З іншого боку, події нашого життя переосмислюються у світлі концепцій таємної Тори. Серед фундаторів нового руху найбільш чітко і послідовно історичні події викладаються у проповідях р. Леві Іцхака з Бердичева (1740–1810) [Туров, 2007, с. 155–165].

Як і мудреці Талмуда, Бердичевський Ребе детально аналізує послідовність встановлення певного світового ладу, який у подальшому визначатиме долю людства. Згідно з його думкою до появи прабатьків єврейського народу нащадки Адама були неспроможні розібратися у справжньому стані речей і тому цілковито віддалилися владі сил зла. Хороші якості людини були врятовані виключно завдяки втручанням вищого милосердя.

"До того як Авраам, батько наш, прийшов у цей світ, усі народи вклонялися ідолам. І всі кращі якості душ своїх віддавали у владу сил темряви (кліпот), нехай врятує нас від цього Всемилолюбивий. Але Господь, нехай буде Він благословенний, завдяки великому милосердю та співчуттю своєму, та заради майбутнього виправлення світу відбирав у сил темряви [всю ту силу, яку передавали їм ідолопоклонники], щоб виправити світ. Тому і говорять про Нього „Той, хто оволодів небом і землею”. Він опанував усіма душевними якостями, відданими силам темряви, і виправив усі якості на небі і на землі" [Levy Itshak, 1978, p. 15].

Ситуація докорінно змінилася з появою прабатька Авраама. Останній став співпрацівником Творця, і взяв на себе значну частину роботи з удосконалення творіння. При цьому він усвідомлює себе потенційним утіленням усього народу, внаслідок чого нащадки успадковують його місію та чесноти.

"Виконуючи заповідь, він [Авраам] думав також і про те, що він виконує її від імені всього Ізраїлю. Весь Ізраїль перебував у помислах і в мізках Авраамових, бо син прихований потенційно у батькові своєму. Тому в мозку Авраама перебував корінь всієї спільноти Ізраїлю. Дім і сім'я Авраама привели до цього світу всі покоління аж до часів п'яти Месії. Будь-яку заповідь виконував він усіма силами своїми, діючи разом з усіма відгалуженнями, що простяглися від нього" [Levy Itshak, 1978, p. 22].

Отже, оповідь Святого Письма про життя першого праотця, згідно з Бердичевським Ребе, слід розглядати не як факти, гідної наслідування індивідуальної біографії святого, а як історичні події, що визначають подальшу долю, вдачу та світогляд усього обраного народу.

Слід зазначити, що в хасидському вченні поширена ідея перебування у цадиках душ простих вірян. Тому дії цих досконалих подвижників є діяннями всієї спільноти їхніх послідовників [Green, 1977, p. 331–332]. Саме такі погляди палко підтримував серед інших р. Цві Гірш Шапіра [Sharira, 1999a, p. 301, 317]. Наділяючи Авраама цією притаманною цадикам надприродною якістю, Бердичевський Ребе тим самим установлює зв'язок часів. Хо́да історії, як у

минулому, так і в сьогоденні багато в чому визначається діяннями і помислами досконалої людини Божої. Відхід, за велінням Господа, першого праотця зі своєї батьківщини на Святу землю, на думку р. Леві Іцхака, спричинив радикальні зміни у відносинах між людиною та Богом.

"Перебуваючи поза межами Святої землі, служив Авраам Господу через самовідданість душі своєї, але після приходу до Святої землі з'явилася у нього можливість виконувати всі заповіді ... Поза межами Святої землі був він приліплений до вищого небуття (ейн) і не міг спрямовувати на себе потік божественних благ (шефа). Але в Святій землі, де він став служити через заповіді, перебував він на ступені буття в світі (еш) і міг спрямовувати потік божественних благ ... „І сказав Господь йому: не бійся, Авраам" (Бут. 26:24). Не бійся, що ти служиш за допомогою заповідей, а не шляхом самовідданості душі своєї, „нагорода твоя велика вельми" (там само). Оскільки служба твоя тепер полягає в заповідях, ти можеш спрямовувати на себе потік благ. Учать мудреці наші, що виконував Авраам всі заповіді Тори, будучи на Святій землі, але не поза її межами. Однак нині ми можемо виконувати заповіді поза Святою землею, бо була вже дарована Тора" [Levy Itshak, 1876, p. 13].

Це висловлювання торкається популярної в кабалістичних і хасидських творах теми набуття подвижником єднання з божеством, унаслідок якого він удостоюється ступеня небуття і водночас понадбуття. Стан ейн іноді описується як повна втрата індивідуальності, подібно розчиненню краплі в безмежному океані [Idel, 1993, p. 85–87], іноді навпаки як вища надсвітлова форма особистісного буття [Scholem, 1971, p. 203–227; Rotenstreich, 1977–1978, p. 610–614; Werblowsky, 1956, p. 7–8]. У будь-якому разі цей стан трактується як бажаний відхід від суєт світу і поєднання з плеромою. До приходу в Святу землю Авраам служив Господу за допомогою набуття такого стану. Тепер він мав здійснювати свою славу справу інакше. Виконувати заповіді, примножуючи таким способом потік божественних благ, що посилається з неба. При цьому Авраам відчував себе людиною світу цього, відокремленою від Господа. Подібна перспектива лякала містика, що присвятив

себе спогляданню, але Творець заспокоїв праотця євреїв і запевнив його в необхідності йти саме таким шляхом. У проповіді р. Леві Іцхака переселення Авраама трактується як подія, що започаткувала постання нової історичної реальності. Реальності, де кожен правовірний здійснює служіння Творцю завдяки дотриманню приписів Мойсеевого закону в будь-якій країні, де б він не був.

Цікаво, в зв'язку з цим, згадати три етапи історії становлення релігії, запропоновані видатним дослідником єврейської містики Г. Шолемом. Згідно з його думкою, перший етап – це час єдності людини, природи і Бога, що відображено у міфі. Другий – становлення обрядової релігії, яка позбавляє віруючого безпосереднього спілкування з Творцем та встановлює ритуал, який водночас гарантує зв'язок і встановлює дистанцію. Третій – народження містики. Остання є спробою повернутися до первісної близькості до Бога [Шолем, 2004, с. 41–44]. Неважко помітити певну схожість у поглядах на цікавий для нас предмет між бердичівським Ребе і професором Єрусалимського університету.

Якщо Аврааму судилося відіграти ключову роль у становленні нової епохи взаємин між Богом і людиною, то місія актуалізації ідеї обраного народу, покликаною здійснити перетворення людства відповідно до вищого задуму, була здійснена, згідно з Бердичівським Ребе, праотцем Яковом. "Яків, батько наш, споглядав вищу єдність, досягнувши першооснов задуму його, і збагнув, що основою всіх світів є спільнота Ізраїлю (Кнесет Ісраель) ... І забажав Яків перевести його з потенції в акт, з кореня, в якому побачив камінь Ізраїлів, поширити і насадити співтовариство Ізраїлю, щоб було воно завершеним будовою у всіх сутностях своїх в усі часи ... Аби була будова ця у всій пишноті своїй, з усіма палатами і покоями, бо з неї стане безліч праведників та тих, хто вивчає Тору. Таким було служіння Якова, і споглядав він єдність спільноти Ізраїлю до останнього покоління. Потому побачив Яків розгром спільноти Ізраїлю і руйнування храму, руїну велику, а також численні страшні суди небесні, що спіткали Ізраїль. Тому сказано: „І вийшов Яків із Беєр-Шеви” (Бут. 28:10). Цим Писання повідомляє нам, що вийшов він зі споглядання вищої єдності, з якого виливається потік вищих благ в усі світи" [Levy Itshak, 1876, p. 35].

Далі у тексті оповідається про те, як Господь явився праотцю євреїв і сповістив йому, що у вигнанні Він перебуватиме зі своїм народом. Любов і турбота Божа буде рясно дарована нащадкам Якова. Цей задум здійсниться в ім'я їх майбутнього блага. Яків, почувши такі слова, втішився, переміг біль, завданий йому жакливими видіннями, і відновив перерване споглядання вищої єдності.

У наведеному нами фрагменті проповіді майстерно поєднується опис медитації, мета якої знайти індивідуальне сходження до вищого першоджерела всього суцього, з розповіддю про подію, що визначила історичну долю обраного народу. Однією з передумов єднання праотця Якова з Господом є його співучасть в актуалізації задуму обраного народу. Але передбачення катастроф, які призначені євреям, перешкоджає спогляданню божества подвижником. Усунення цієї перешкоди виявляється можливим лише завдяки благій звістці, надісланій від Господа, про нерозривний зв'язок між Ним і нащадками Якова до кінця часів. Долучення до вседовершеного світла світу горішнього вимагає, тож, осягнення містиком вищих задумів щодо світу долішнього і активної участі в їх реалізації. Актуалізація ідеї обраного народу забезпечує прихід у цей світ суб'єкта людської історії, а також досконалої політики. Визначає, відповідно, до сказаного, буття цього народу в усіх поколіннях. У той же час завдяки цій ідеї відбувається єднання цадика з божеством, що, відповідно, до поглядів хасидів, є необхідною умовою благоустрою світу горішнього відповідно, до первісного вищого задуму.

Отже, наведені вище факти красномовно свідчать про те, що Бердичівський Ребе, окрім усього іншого, старанно доводить відповідність хасидського вчення про цадиків віковичним традиціям єврейського народу, які зародилися ще в часи праотців. Останні, по суті, діяли і мислили саме так, як послідовники Бешта. Тому хасиди не винайшли якісь нові принципи устрою єврейського самоврядування. Вони лише відродили освячені звичаєм норми, що занепали у попередніх поколіннях.

Концепція історії єврейського народу пропонована Леві Іцхаком з Бердичева та його однодумцями мала великий вплив на р. Аарона Рота. Проте він її певною мірою змінив та використав у доволі неочікуваний спосіб.

Суспільно-політичний контекст концепції історії єврейського народу р. Аарона Рота

Р. Аарон Рот, як і засновники хасидизму, обґрунтовував владу падиків над громадами вірних тими обставинами, що богоугодний лад єврейської спільноти був визначений діяльністю прабатьків обраного народу. Він фактично збігався з порядком, який панує сьогодні в хасидських громадах. Але виклики модерного світу вимагали від нашого автора розглядати взаємозв'язки минулого з сучасним як суто більш складну річ. Те саме стосується і його тлумачення діянь попередніх поколінь. У творах р. Аарона співіснують дві відмінні одна від одної концепції історії єврейського народу. По суті, вони відтворюють різні реалії життя та долі нащадків Якова. У нашому дослідженні їм надаються назви "історія традиції" та "історія революцій". На відміну від попередників, р. Рот намагається поєднати доволі різні погляди на прийдешні часи в одну комплексну систему. Саме такий підхід, не послідовний із наукового погляду, з політичної, навпаки, є досить вирашним. Остання теза буде доведена в подальшому.

Кожна зі згаданих концепцій розкривається у низці оповідей про минуле. Історія традиції розглядає долю єврейського народу, починаючи з біблійної доби і до часів життя р. Аарона як один нерозривний процес. Він скерований у певному напрямку, і визначається чіткими законами та правилами, встановленими із самого початку. Виникнення цих норм пов'язується з діяльністю святих пращурів.

"Зв'язав нас [Господь] світлом віри Його святої та чистої, яку лишили нам у спадок прабатьки святі, що були головами віруючих. Насамперед Авраам, що називався головою віруючих і прославився ним Творець Благословенний завдяки вірі, що була в ньому, як написано: „І повірив у Господа і зарахувалося йому як праведність” (Бут. 15:6)" [Roth, 1959a, p. 1a]. Тут варто зазначити, що, з погляду засновника руху "Толдот Аарон", основою богослужіння є саме віра. У цьому питанні він кардинально відрізняється від попередників, за поглядами яких головним обов'язком людей є або виконання заповідей, або вивчення Тори, або молитва, або, врешті-решт,

добрі справи на користь ближніх. Хоча всі лідери хасидського руху ставилися до віри творця з пошаною, ніхто з них не підносив її так, як наш автор. Лише він виголосив, що саме щира, беззастережна віра, позбавлена будь-якого резону, веде людину до спасіння. Вона надає сенсу всім богоугодним справам. Останні без неї нічого не варті [Roth, 1959b, p. 336a; Schachter-Shalomi et Goelman, 2009, p. 77–98]. До значущості вказаної позиції в суспільно-політичній доктрині рабі ми ще повернемося. Поки що відзначимо, що саме цей шлях святого служіння він проголошує наріжним каменем історії Богообраного народу. Саме з цього пункту все розпочалося. Прабатько Авраам увірував. Господь уклав з ним заповіт, який і далі тримався на вірі.

"Авраам, прабатько наш, був тим стовпом, на який спирався світ, бо написано: „Ось родовід неба та землі при створенні їх” (Бут. 2:4). Наші мудреці тлумачать останні слова цього вірша: „завдяки Аврааму” [Bereshit Raba, 1996, p. 107]. Бо до того, як прийшов Авраам, прабатько наш, хай прибуде з ним мир, не мав світ опорного стовпа, на якому би він міг устояти. Тому світ здригався. А коли прийшов Авраам, з’явився в нього опорний стовп, бо він, Авраам, був першим, хто відкрив світу віру в Благословенного. І Писання хвалить його: „Один був Авраам” (Єзк. 33:24)" [Roth, 1959a, p. 51b].

Згідно з ученням р. Рота, безмірна сила сподівань на Творця дозволила прабатьку євреїв самостійно приймати рішення, які істотно впливали на хід світової історії. Поширену в рабинських колах концепцію всеосяжного божественного керівництва діями Авраама він не підтримував.

"Прабатько Авраам, голова віруючих, унаслідок сили сподівань його на Господа Бога стрибнув у піч палаючу. Він не здригнувся і не злякався могутнього володаря Німрода попри те, що бачив палаючу піч перед собою. За допомогою сили сподівання на Господа стрибнув він радісно в вогонь. Сподівався він на Господа, і Святий, хай буде Він благословенний, допоміг йому. Також у війні з царями могутніми і великими, які мали військо без числа, як про це каже мідраш, і серед них були велетні рефаїми... Чи чув хтось

подібне від часів створення світу, що одна людина, яка сиділа в наметі Тори, у якої не було жодної зброї, як у вояків, бо він [Авраам] взяв на війну лише попід, як сказано: „Він перетворив їх мечем своїм на порох” (Іс. 41:2), пішов з 318 людьми воювати проти царів могутніх, як ці. Ніде не сказано, що Святий, хай буде Він благословенний, повелів йому зробити це. Лише після війни відкрився йому Господь і сказав: „Не бійся, Аврааме” (Бут. 15:1). І лише завдяки сподіванню великому допоміг Він йому з такою великою силою. Хіба бачив або чув хтось у світі про таке велике і сильне сподівання. Тому каже Писання: „Один був Авраам” (Єзк. 33:24). Бо не було подібного йому у світі за рівнем сподівання” [Roth, 1959a, p. 20a].

Праведність прабатька визначила не лише його особисту долю, але й принципи устрою суспільства усіх подальших поколінь його нащадків. У кожному поколінні має бути тридцять цадиків, подібних Аврааму, бо написано: "І Авраам буде народом великим" (Бут. 18:18). Слово "буде" в гематрії дорівнює тридцяти. І так було у дні дарування нашої святої Тори, у дні пророків, людей Великого Зібрання, танаїв і амораїв, перших і останніх. Але, незважаючи на це, саме про Авраама сказано, що він був один, тому що він був головним і першим, хто відкрив ім'я Благословенного в світі, в часи, коли світ перебував у темряві і всі не вірили в наявність Божого нагляду. Він працював і піклувався з усіх своїх сил, і офірував душу свою задля того, щоб відкрилася віра в Господа, і для того, щоб зробити загальновідомою божественність Благословенного, задля того, щоб постали вірні слуги та віруючі у Нього Благословенного. В цьому криється таємниця сказаного в Святому Письмі: "Душі, які зробив він у Харані" (Бут. 12:5). Отже, саме завдяки працям праведним Авраама та його особистим чеснотам встановився наявний світоустрій. Відповідно до нього життя кожного покоління підтримується певною кількістю цадиків. Саме вони керують народом та ведуть його шляхами, угодними Господу. Хоча слово "цадик" на івриті означає праведник узагалі, у творах нашого автора воно, вочевидь, набуває додаткового сенсу лідера хасидської громади. У послідовників Бешта згадані очільники віруючих завдяки своїм

видатним здібностям впливають на Володаря Всесвіту та досягають здійснення власних бажань. Кожний з цадиків славетний тими чи іншими чеснотами, що визначають його особливий шлях. Р. Аарон Рот наділяє Авраама насамперед силою віри, яку вважає найважливішою душевною якістю благочестивого взагалі і своїм власним здобутком зокрема. Саме завдяки великій силі сподівань на Господа Авраам виграв війну та зміг забезпечити усі майбутні покоління наявністю праведних пастирів.

Пророка Мойсея р. Аарон наділяє рисами цадика ще більш докладно. Відповідно до вчення Бешта та його послідовників праведний пастир утілює в собі думки усієї спільноти вірян і виступає у ролі посередника між Господом та народом. Саме таким, згідно з нашим автором, був великий біблійний пророк.

"Цадик є посередником між Святим, хай буде Він благословенний, та Ізраїлем. Так само розуміння є посередником між душею та тілом, бо розуміння – це посередник між розумом та душевними якостями. Саме воно приводить силу життя до якостей... Також розуміння надає сили всім органам тіла, бо сказано: „Розумінням кімнати наповнюються” (Пр. 24:3)... Розуміння є посередником між Ізраїлем та Батьком його, що на небесах. Тому написано: „Знай Господа, батька твого. Служи Йому всім серцем і душею спраглою” (Пар. 1, 28:9), бо завдяки розумінню ми досягаємо служіння Господу повним серцем. Тому душа Мойсея, вчителя нашого, хай буде з ним мир, є сукупністю розуміння всього дому Ізраїлевого. Душа його свята – посередник між зібранням Ізраїлю та Святим, хай буде Він благословенний” [Roth, 1959a, p. 48b–49a].

Розвиваючи концепцію відомого цадика раннього періоду р. Шнеура Залмана із Ляд, р. Аарон зазначає, що усі, хто служить Царю Небесному за допомогою розуму, перебувають у містичному зв'язку з великим пророком. "Ті, хто служить Господу з розумінням, є іскрами Мойсея, вчителя нашого, бо він є сукупністю розуміння дому Ізраїлевого" [Roth, 1959a, p. 49a].

Оповідуючи про Мойсея, наш автор підкреслює, що той наverts народ на шлях істинний завдяки вселяким дивам. Це, звичайно, відповідає дійсності біблійного наративу. Але очевидно,

що в цьому контексті підкреслюється його подоба видатним хасидським цадикам, які, зазвичай, діяли саме так.

"І був Ізраїль стійким у вірі цій протягом усього перебування в Єгипті. Але після тривалого часу великої кількості страждань вигнання прийшли вони до втрати розуміння. І впала частина з них в глибини нечистоти. Так було до того, як прийшов перший визволитель – Мойсей, учитель наш, і пробудив їх. І сказано про це відразу: „Увірував народ” (Вих. 4:31). У подальшому, протягом часу, коли бачили знамення та дива, їхня віра ставала дедалі сильнішою. Так тривало, поки, врешті-решт, під час виголошення пісні на узбережжі моря Писання засвідчило: „І увірували в Господа” (Вих. 4:31)" [Roth, 1959a, p. 1b].

Характерною рисою специфічних за змістом повчань р. Аарона, яким у пропонованому дослідженні дана назва "історія традиції", є наявність безпосереднього зв'язку між героями біблійних часів та їхніми нащадками. "Завдяки вірі, якою увірував Авраам у Святого, хай буде Він благословенний, як сказано: „І повірив в Бога” (Вих. 4:31), саме через неї заслужив Ізраїль, щоб виголосити пісню на узбережжі моря" [Roth, 1959a, p. 51b].

"Для Святого, хай буде Він благословенний, була важливою велич розуміння Авраама, прабатька нашого, і запевнив Він його, що Ізраїль буде завжди вірити у Святого, хай буде Він благословенний, і всі випробування пройдуть вони [євреї] з миром і не відмовляться від віри у Святого, хай буде Він благословенний. Тому, коли відкрився Мойсей, пастор праведний, завдяки першому знаменню, одразу ж написано: „І увірував народ” (Вих. 4:31). Навіть простолюд відразу повірив у Господа і у визволителя Мойсея, святого пастиря праведного, незважаючи на те, що тоді вони були захоплені темрявою сорока дев'яти воріт нечистоти, і ніхто не навчав їх праведності протягом чотирьохсот років, незважаючи на це все, написано: „І увірував народ” – одразу, тієї самої миті" [Roth, 1959a, p. 91b]. "Знай, брате мій, так само як Амалек-злочинець, що воював [проти Ізраїлю], започаткував випромінювання злої сили в усіх наступних поколіннях, хай Всемилолюбивий врятує нас. На противагу цьому, Мойсей, святий вірний пастир, сукупність

розуміння всього дому Ізраїлевого, спостерігає він і стежить за всіма наступними поколіннями, щоб воювати за них і вкоренити в їхньому нутрі корінь святості і силу розуміння, щоб воювати проти Амалека-злочинця і перемогти силою віри та святості" [Roth, 1959a, p. 22a].

У будь-якому релігійному суспільстві існує культ видатних лідерів минулого, які підтримують громаду віруючих протягом усього періоду їх існування. Юдаїзм тут не є винятком. Але у хасидів цей культ став одним з наріжних каменів містичного вчення. Він використовується задля обґрунтування принципу династичної влади – основи основ політичної системи. Згідно з поглядами послідовників Бешта душа цадика є корінням, а душі віруючих – її відгалуженням. Цей зв'язок живить людей навіть після того, як їхній лідер пішов з життя. Ми вже мали справу з такого роду ідеями у повчаннях мукачівських цадиків та Вижицького Ребе.

Проте наш автор не обмежується ними. Він іде далі і застосовує більш рідкісну в повчаннях єврейських містиків концепцію зворотної каузальності.

"Тому, коли прийшло покоління, подібне цьому, руки якого нездатні до Тори і віри, Боже упаси, відразу слабшають руки Мойсея. Так само було у Авраама, прабатька нашого, коли він переслідував царів (Sangedrin 96a). Написано: „Розбив їх і гнався за ними аж до Дану” (Бут. 14:15). Але коли прийшов туди, ослабли руки його через те, що згрішили там покоління. Так само було і у Мойсея, вчителя нашого. Тому був він змушений іноді опускати руки" [Roth, 1959a, p. 22a].

Наведений епізод посилається на відому біблійну оповідь, згідно з якою під час битви з ворогами євреї перемагали, коли Мойсей зводив руки догори, і починали зазнавати поразки, коли він утомлювався та опускав руки. У цьому тлумаченні причина знесилення пророка, так само, як і праотця Авраама, пояснюється гріхами майбутніх поколінь. Для хасидів величезне значення має принцип взаємовпливу. Цадик рятує громаду, а прості віруючі, завдяки виконанню настанов лідера, надають йому сили. Але р. Аарон

переосмислює такий стан справ як наріжний принцип перебігу історії. Видатні духовні наставники визначають долю не лише власних, але й майбутніх поколінь. Останні, в свою чергу, впливають на життя та діяння досконалих лідерів минулого. Отже, історія традиції стосується не лише давніх часів становлення істинної релігії. Вона охоплює усі періоди існування єврейського народу, і стосується кожного юдея де б і коли б він не жив. При цьому всі невдачі святих пращурів він має сприймати як свою особисту провину.

Такий підхід лише посилює засадничі принципи історичної думки батьків-засновників хасидизму. Згідно з ними, як уже зазначалося раніше, спільнота послідовників Бешта не є новим явищем, що внесло революційні зміни в існуючі до того порядки. Навпаки, хасидизм є найбільш яскравим утіленням традиції. Праотці встановили певні правила гри, актуальні до теперішнього часу. Ніяких радикальних змін у житті сталого суспільства не відбувається. Громада нащадків Якова здійснювала і надалі здійснює те саме святе служіння. Щоправда, головною цінністю та рушійною силою цього служіння, на відміну від попередників, р. Рот вважав щире віру в Бога, яка не потребує жодних аргументів. Нею керувалися прабатьки. Саме вона є ідеалом буття теперішніх поколінь. Завдяки вірі зберігається єдність історії традиції.

Описана позиція, на перший погляд, здається аполітичною. Але, як ми переконаємося в подальшому, вона є дуже важливою складовою концепції обґрунтування влади праведного, запропонованої нашим автором.

Зовсім інший вигляд має минуле обраного народу в наративах історії революцій. Тут панує не монотонний процес боротьби добра зі злом, який з покоління в покоління визначається тими самими правилами, а навпаки, стрибкоподібні піднесення та падіння, що визначаються діяльністю видатних лідерів. Наведемо один з найбільш чітких та послідовних описів такого стану справ у повчаннях р. Аарона.

"[Святе служіння відбувалося в традиційний спосіб] до того, як пройшов р. Шимон бен Йохай і почав відкривати таємниці Тори.

Завдяки цьому його покоління стало приблизно таким, як покоління пустелі, як це пояснюється в святому Зогарі (Zohar. Helek 3. p. 287a). Коли почив р. Шимон бен Йохай, хай буде з ним мир, і вознісся в височінь, вознеслися з ним всі таємниці і все приховане в Торі, і злетіли в височінь, і не лишилося нічого. Лише мала дещиця, на кшталт глечика з манною, зберіглася для голів поколінь. Вони передавали її з уст в уста, як пояснюється в святому Зогарі, і більш розлого у вступі р. Хаїма Віталю до книги „Ец Хаїм” (Дерево життя), і в його інших вступях. Відтоді лишився світ спустошеним і зруйнованим без цієї мудрості, за винятком окремих обраних кожного покоління, яким з’являвся Ілля-пророк, хай буде пом’янутий добром, і душ цадиків. Так тривало до тих пір, поки не змилювався Господь над світом і не надіслав нам месію нашого, душу Месії сина Йосифа – святого Аризалю святу святих нашу. Він почав відкривати загалу таємниці Господа нашого, благословенний Він і благословенне ім’я Його, і відкрив усі таємниці і все приховане, що його приховав Старий Днями. Він поглибив і поширив пояснення їх і дав права учню своєму святому р. Хаїму Віталю, благословенна його пам’ять, записати і занотувати таємниці вищі і нижчі, що їх не наслідувало жодне попереднє покоління, бо слова Зогара святого таємні і приховані від очей усього живого. І саме йому дано право та наказ відкрити таємниці та приховану мудрість Господа, благословенний Він і благословенно ім’я Його навіки. І освітив він світ світлом великим і чистим. Але несподівано був схований ковчег Божий і не встиг він відкрити світло своє святе. Він був здатний зібрати вигнанців Ізраїлевих, але покоління на це не заслуговувало. І залишився світ спустошений та зруйнований. І не користувався таємницями ніхто, за винятком окремих обраних у поколіннях. І багато людей зазнало великих помилок, хай врятує нас Всемилющий, як це було з відомою сектою, нехай зітреться ім’я їхнє і пам’ять про них. Тоді змилювався Творець, Який зробив усі світи, і зглянувся над убогими народу свого. Бо Тора вже одягнула верету, вкрилася попелом та порохом аж до вух, і майже згасла свічка Ізраїлю. Бо близьким уже було те покоління до того ступеня, який зараз, а можливо навіть, Боже упаси, ще до більш

низького рівня. А Святий, хай буде Він благословенний, бажав заради справедливості подовжити час вигнання нашого заради душ, що перебувають у занепаді, розсіяних та розпорошених по всіх кутках світу. Тоді засяяв Володар Цитаделі, і кинув погляд з небес, і надіслав нам визволителя праведного. Душу Його Месії непорочного. Вона – душа божественна, світло світу, світло найбільш чисте та сяюче серед усіх, яке бачило око. З душ, які не куштували від дерева пізнання, з душ, задля яких було створено світ. І це вчитель наш р. Ісраель бен Еліезер (Бешт). Він освітив весь світ святістю своєю і поставив 60 учнів-героїв серед героїв Ізраїлю. Кожний з них мав велику силу, здатну спорудити світ. Він обрав найвидатніших серед святих учнів своїх, щоб вони керували оприлюдненням і відкриттям божественності Того, чиє ім'я благословенне" [Roth, 1959b, p. 285b–286a].

Зі сказаного випливає, що у минулому видатні особистості кілька разів намагалися привести єврейську спільноту до вищого рівня досконалості. Першим таку спробу зробив р. Шимон бар Йохай, який жив у II столітті н. е. Саме йому традиція приписує створення головного твору кабали – книги Зогар. Потім, після тривалої перерви, у XVI ст. аналогічне завдання бере на себе р. Ісаак Лурія та його учень р. Хаїм Віталь. Але діяльність цього наставника переривається раптовою смертю. Пізніше, у середині XVIII ст., засновник хасидизму Бешт та його поплічники знову врятували громаду правовірних від занепаду. Головною рушійною силою змін було проникнення в таємниці Тори, що приховані не лише від простолюду, але і від еліти обраного народу. При цьому наш автор підкреслює, що здобутки діяльності видатних учителів торкалися не лише тлумачів Тори. Вони впливали на весь загал сучасників. Так, відзначаючи досягнення р. Шимона, наш автор каже, що його покоління досягло рівня покоління пустелі. Тут варто згадати поширене з часів талмудичної доби рабинське вчення про падіння поколінь. Згідно з ним завдяки синайському одкровенню та мандрам пустелею разом з Господом душі євреїв набули великої досконалості. Але у кожному наступному поколінні вона поступово зменшується. Цей процес поступового ослаблення буде тривати аж

до появи Царя-Месії, коли знову божественне світло запанує у світі (Shabbat 112b, Eruvin 53a). Відповідно слід визнати, що підняття р. Шимоном бар Йохаєм спільноти своїх сучасників до рівня покоління пустелі є великою революцією, докорінною зміною природного стану справ. Ця революція була консервативною. Вона забезпечувала повернення ідеального минулого, а не прорив у світле майбутнє. Проте це жодним чином не заперечує того факту, що наявна ситуація радикально виправилася. Наступна спроба революції р. Ісаака Лурії, згідно з нашим автором, була більш радикальною. По-перше, тут відбулося відкриття великих таємниць божественного світу, які раніше були або взагалі невідомими, або принаймні незрозумілими. Ідеться про нову якість пізнання вищої сутності божественної плероми – сфери Кетер, яка в кабалістичних творах часто іменується "Старий Днями". До того євреї мали справу з еманціями Творця більш низького рівня [Шолем, 2004, с. 273–275; Tishby, 1996, р. 107–117]. По-друге, в наведеному тексті ідеться про можливість месіанського визволення. Святий рабі був гідним здійснити цю місію, але слабкість покоління унеможливила її виконання. В усякому разі в часи р. Лурії був шанс здійснення радикальних перетворень. Промінь народження нового світу з'явився на обрії, але невдовзі згас. З усієї поваги до великих минулого наш автор досить прозоро натякає, що третя революція є найбільш значущою. Якщо р. Ісаака він називає душею Месії сина Йосифа, який, згідно з традицією мав лише розпочати справу визволення, то Бешта – часткою Месії переможця. Якщо попередники р. Ізраеля бен Еліезера були одинаками, то фундатор хасидизму задля продовження своєї справи створив товариство видатних послідовників. При цьому підкреслюється, що ці великі подвижники виконували найтяжку місію серед тих, які випали на долю лідерів єврейського народу. Вони рятували покоління більш недосконалих, ніж те, в якому жив автор цього тексту. А саме воно, з погляду історії традиції, має бути найслабшим.

Зрозуміло, що палкий прибічник хасидизму р. Аарон Рот у своїх повчаннях найбільш розлого описує революцію, яку здійснили засновники цього руху. Посилаючись на хасидські передання

попередніх поколінь, він, не шкодуючи гучних слів, прославляє силу та досконалість р. Ізраєля бен Елієзера, завдяки яким громада віруючих схилилася перед ним.

"Зараз наведу трохи з того, що бачив у святих рукописах та чув з вуст кількох цадиків про чесноти вчителя нашого святого Бешта, хай його заслуги захистять нас. Хто може зрозуміти велич його святості та могутності!? Корінь душі його виходить від душі Царя Давида, хай перебуде з ним мир, світу Ацілут. Сутність духу та душі його хто міг би знати... Він бачив увесь світ від краю і до краю. Він завжди споглядав вищі світи. Всі брами небес та схованки вищих світів були відкриті перед ним... Він слухав Тору з уст Господа і вчив Тору з уст Месії та прабатьків" [Roth, 1959a, p. 30a].

В іншому місці р. Аарон дає загальний опис того історичного періоду, який настав унаслідок революції Бешта. У цьому тексті визначаються: хронологічні рамки згаданого періоду, головні цілі суспільного життя, основні чинники, що забезпечували підтримання громад у належному стані, та рівень добробуту у зазначений час. "Учитель наш святий Бешт, хай буде пам'ять його благословенна, казав перед смертю, що до приходу його у світ одягнула Тора верету. Якщо би він не прийшов у світ, вона би вдягнулася у повне забуття. Але він вивів її із забуття... Хто насмілиться сказати, що розуміє його святі слова хоча б у кількості однієї краплі з моря. Але, в усякому разі, завдяки розумінню їх по-простому, наповнили учні його та учні учнів його землю знанням та розумінням: задля страху перед Господом Шанованим та Страшним; задля того, щоб освятитися святістю Його Благословенного; задля того, щоб вивчати Тору Його заради неї самої виключно, для шанування Господа; щоб молитися всіма силами своїми і з душевною відданістю; щоб виконувати заповіді і робити добрі справи. І не бачив ніхто добрих справ з такою душевною відданістю, подібних цим, що засяяли в серцях палко прагнучих служіння Господу, з днів стародавніх. Першоосновою діяльності цадиків було постійне скасування злих вироків щодо Ізраїлю і притягання до них усіх видів благ, зцілень та порятунків. Усе це робилося завдяки постійній великій душевній відданості Господу... Всі дива, що були

зроблені ними, вони робили виключно задля душевної відданості Господу. Не заради навчання чи інших речей. Цю силу душевної відданості привів у світ учитель наш Бешт для всіх поколінь. Тому робили вони це через велику любов до Творця, а не з якоїсь іншої причини, чи страху, чи переляку, лише з огляду на велику любов і страх Божий. Внаслідок цього з днів Бешта і до 1914 року не було для спільноти Ізраїлю тиші та спокою, як у ці дні, щонайменше з часів вигнання нашого. Незважаючи на це, вони служили Творцю їхньому з великою душевною віддачею та зреклися тіла свого і душі своєї заради Творця їхнього шляхом відмови від усіх насолод, шляхом великого прагнення і спраги, постійно палаючи вогнем від любові до Господа Великого і Страшного" [Roth, 1959a, p. 37b].

Зі сказаного випливає, що внаслідок вдалої революції, здійсненої Бештом, спільноту, що була у катастрофічному занепаді, вдалося вивести з кризи. Внаслідок цього вона увійшла в добу великого розквіту, яка тривала від часів Бешта до початку Першої світової війни, тобто з 1750 по 1914 рік. Благополуччя підтримувалося завдяки щирому довершеному служінню учнів та учнів учнів засновника хасидизму. Цадики відводили погані вироки небес, що у долішньому світі реалізуються як природні лиха, епідемії, погроми, збільшення податків тощо. Завдяки впливу добрих пастирів народ, який зазвичай у часи спокою та добробуту розбещується, навернувся до богоугодних справ. Тут варто згадати, що протистояння неосвіченого простолюду і вченої еліти є однією з найважливіших проблем єврейської релігійної спільноти як у часи виникнення хасидизму, так і в наші дні. Тому наш автор спеціально звертається до цієї теми, щоб підкреслити всю значущість революції, здійсненої засновниками хасидизму.

"Цадики святі і грізні призивчали до імені Бога Благословенного вуста всіх чоловіків, жінок та дітей. Простолюди і жебраки народу приєдналися до їхнього товариства. Бо до святого Бешта над простолюдом насміхалися та проклинали його. Були вони непотребом в очах видатних знавців. Тому були вони безсилим у відчаї. А після того, як пройшов у світ наш святий пан Бешт, вони набули величі. Він завзято наближав до себе простих людей з чистим

серцем і казав, що вони важливі дуже і дуже на небесах унаслідок величчя їхньої віри в Господа в непорочному серці. Він пояснив це тим, що всі світи в цілому – це як ніщо, як нуль перед Святим, Якого звеличують. Найвищий серед вищих янголів і серафимів святих не заслуговує служити Творцю, благословенний Він, і звеличувати Його. Тому створив Святий, хай буде Він благословенний, людину. Зробив її з глини, попелу та пороху і поставив її вище в молитві та співах, ніж усіх янголів висот... Святий Бешт підніс душі простих людей, і стали вони з простолюду – із тварин лісових – справжніми праведниками і людьми доброчесними завдяки вірі цадиків. Вони та діти їхні. І вирости з них люди великі у Торі, і богобоязні, і сповнені святості, і цнотливі" [Roth, 1959b, p. 36b – 37a].

Вартою уваги є та обставина, що головними винуватцями конфлікту народних мас та еліти р. Арон називає саме керівну верхівку знавців Тори. Це вона своєю зверхністю та ізольованістю від простолюду доводила нижчі верстви до відчаю і занепаду. Хоча засновник руху Толдот Аарон називає спільноту невігласів лісовими тваринами, він чітко зазначає, що до такого здичавіння бідні люди дійшли не з власної волі. Поява Бешта та його учнів привела до розв'язання проблеми, і в суспільстві запанувала гармонія. Отже, без будь-яких перебільшень, хасиди здійснили революцію, яка докорінно змінила умови життя в громадах.

Слід зазначити, що Писання р. Рота існує не лише в реєстрі історії революції, але й в реєстрі історії традиції. Характерним прикладом цього є такий уривок: "У кожному з поколінь святих Ізраїль ім'я Його благословенне, і проливав кров свою і тук свій задля імені Його благословенного. І були в них кожного разу великі і святі, і цадики і богобоязливі. Так було до 1648 року, коли відбулася остання з відомих приголомшливих руїн. Незважаючи на всі біди, які приходили на Ізраїль, не зрадили вони імені Його благословенного, Боже упаси. Навпаки, підсилювався Ізраїль святий у вірі їхній в об'єднання святих та цадиків відомих. Вони знаходили прихисток у сховищі, що було в їхньому [цадиків] середовищі, до тих пір, поки з плином часу після цього засяяв світоч Ізраїлю і святий його, вчитель наш Бешт, і покоління його, і учні його, і учні учнів його, що святили ім'я Його в Ізраїлі. Вони завжди,

потенційно і на ділі, віддавали тіла їхні, тук їхній, кров їхню та душі їхні Господу. Вони вкорінювали віру в ім'я Його благословенного у вуста всіх творинь і народних мас завдяки великим дивам. Бо надано було їм наказ і право від Святого, хай буде Він благословенний, та Шехіни Його. А було так, що вже почали потроху відкриватися душі наброду, мета яких забруднення, і почала посилюватися мудрість зовнішня грецька, розповсюджувалися і примножувалися злочинці, шлях яких темрява і руйнація, та всілякі спокуси... Та внаслідок численності цадиків, що були у тому поколінні, не було сили у ворогів зовнішніх розповсюджуватися з великою силою, як вони цього хотіли" [Roth, 1959a, р. 3а]. У наведеному тексті витримано основний принцип історії традиції – стабільність процесів минулого, наявність у суспільстві однотипних проблем, які розв'язуються тим самим способом. Цадика та святі ведуть народ богоугодним шляхом і усувають усі перешкоди на ньому. Народ гуртується навколо духовних лідерів. Потреба появи Бешта та його послідовників зумовлена зростанням загроз для святого служіння, викликаних зовнішніми чинниками.

По-перше, їхньою причиною є об'єктивні процеси у потойбічному світі. Згідно з ученням кабали, на початку виникнення світу у царстві проявленого божества відбулася катастрофа. Одним з найголовніших завдань святого служіння є усунення її наслідків. Задля цього треба відбудувати плерому, що являє собою тіло небесного прообразу людини. На початку цієї відбудови реставруються голова та тулуб, а наприкінці – п'ятки. Зрозуміло, що якість цих складових небесного тіла не є рівноцінною. Тому рівень душ, що походять з відповідних шарів плероми, стає дедалі більш низький. Через це на останньому етапі історії юдейської громади вона стикається з навалою найнедосконаліших душ. Останні ототожнюються в нашому тексті зі збродом злочинців, які, згідно з рабинським переданням, приєдналися до євреїв, що виходили з Єгипту, і потім, під час мандрів пустелею, спокушали народ Божий та схилили його на недобрі вчинки.

По-друге, автор визнає зростання у сучасному світі, що почалося вже в добу Бешта, незалежних від Святого Письма вчень, які шкодять благочестю. Ідеться насамперед про науку та

філософію. За давньою традицією, вони ототожнюються з грецькою мудрістю та зветься "зовнішніми".

Отже, р. Аарон Рот нібито узгоджує це повчання з іншими, що наводилися раніше. Напередодні появи Бешта громада віруючих дійсно була у великій небезпеці, проте жодні прояви внутрішньої кризи тут ні до чого. Все відбувалося згідно з традицією. Але насправді така концепція не знімає наявних суперечностей. Як ми пам'ятаємо, раніше наш автор писав про прагнення видатних особистостей досягнути найвищих таємниць Тори, прихованих від попередніх поколінь, і завдяки ним змінити якість життя. Такі спроби робили р. Шимон бар Йохай, р. Исаак Лурія і, врешті-решт, Бешт та його послідовники. Тут, як неважко побачити, зовсім інша мотивація та логіка змін, що їх досягли згадані лідери. Залагодження конфлікту між елітою та простолюдом також подається р. Аароном радше як революційне розв'язання наявної соціальної проблеми, ніж як відповідь на виклики загальної деградації, зумовленої суто метафізичними причинами. Врешті-решт, твердження нашого автора, згідно з яким у часи появи Бешта занепад покоління був більш жахливим, ніж тепер, жодним чином не вкладається в традиційну концепцію поступового невинного занепаду людства, про яку веде мову останній з розглянутих нами уривків. Тож, ми маємо справу з двома різними концепціями історії, узгодження протиріч між якими фактично не відбувається. Їхнє зіткнення набуває особливої гостроти під час розгляду хасидизму. Останній одночасно існує у двох окремих вимірах: традиційному і революційному.

Варто зазначити, що саме в революційному ключі р. Аарон витлумачує зміни у духовній практиці, запроваджені засновником хасидизму. Для людини його світогляду саме вона є об'єктивністю вищого гатунку, що визначає стан фізичної та соціальної реальності. Керуючись цією логікою, наш автор у своєму викладі історії святого служіння пов'язує питання впорядкування культу із заходами, метою яких є досягнення суспільної єдності. "Вчили нас мудреці, благословенна їхня пам'ять: „На трьох речах стоїть світ: на Торі, на служінні і на благодійності” (Avot 1:2). Такими є три

шляхи, що належать до шляхів Господа. Він переказав їх світу, щоб усі керувалися ними. З того дня, коли була дарована Тора Ізраїлю, ніколи не переривалася наявність трьох видів людей, що створюють спільноту богобоязних. Є серед них ті, хто більше зайнятий здебільшого вивченням Тори. Вони відділили все зайве для душі своєї, мізків своїх та розуму свого, і присвятили їх вивченню Тори нашої святої. Частина з них вивчала безпосередній сенс Святого Письма. Частина заглибилася в суперечки [щодо сенсу вчення]. Частина заглибилася більше інших і прийшла до пізнання таємниць Тори задля неї самої. Другий вид подвижників – це ті, хто опанував служіння, присвятив себе усамітненню задля святих славословів і пісень. Вони усамітнилися у домах своїх задля того, щоб співати пісень та вихваляти Господа. А саме: співати святих пісень Давида, царя нашого та Месії нашого, інших пісень і вихвалень, які створили перші і останні, щоб заглибити думки свої та розум свій у споглядання величі Царя нашого, благословенний Він, благословенне Ім'я Його. Завдяки цьому досягали вони звільнення від матеріальної оболонки... Третій вид створювали володарі справ благодійних. Частина з них присвятила душі свої годуванню голодних та спраглих і віддала тіла свої та душі свої цій справі. Частина – приготуванню їжі і ночівлі для гостей. Ще частина з них присвятила душі свої збору коштів задля підтримання життя та захисту святих подвижників, що присвятили себе Господу. Частина – опікувалася викупом полонених. Такими були їхні заняття всі дні їхнього життя. Вони підтримували світ цими трьома стовпами, щоб він не захитався, боронь Боже" [Roth, 1959b, p. 285b]. "Молитва перевершує добрі справи. Особливо в нашому поколінні вона є першоосновою очищення задля того, щоб наблизитися до Господа і щоб служити Йому, Благословенному. Першооснова – це молитва. Відтоді, як прийшов Бешт святий, засвітило і засяяло світло сили святості молитви у світі для кожного, хто бажає прийти до служіння Господу благословенному. Але задля того, щоб прийти до молитви, ще треба заслужити служінням мудрецам, які багато працюють удень і вночі з Торою та роблять добрі справи. Саме завдяки цьому [служінню мудрецам] кожний приходять до дійсного

вміння молитися з любов'ю та страхом великими, як це відомо тим, хто розуміє... Ніхто не бачив з днів танаїв такого відкриття присутності божества у служінні Господу з душевною відданістю, яку започаткував і залишив у спадок нащадкам учитель наш Бешт, хай буде його пам'ять благословенна. Він освітив шлях, доступний для кожного, навіть для простих, які перебували в занепаді і низинному стані. Вони також за власним бажанням наблизилися до Господа завдяки зв'язку з цадиками покоління. Цей зв'язок здійснювався завдяки підтримці їх майном, служіння їм, перевозки їх. Усе це робилося з простою вірою. Раніше були прості домогосподарі мерзенними в очах учених Тори. У простій людині не було жодного шляху та права до будь-якої близькості до Господа. Але від днів початку шляху Бешта, хай його пам'ять буде благословенна, знайшли всі, в кого була звитяга, своє місце в служінні: як великі, так і малі" [Roth, 1959b, p. 286 a–b].

Отже, згідно з поглядами нашого автора, до появи Бешта святе служіння виконувалося головним чином видатними особистостями. Деякі з них мали здібності до навчання. Говорячи про таких людей, варто зазначити, що навіть задля вивчення найбільш простого і безпосереднього сенсу сакральних текстів треба було здобути непогану освіту, насамперед опанувати сакральну мову іврит, якою євреї діаспори не вміли спілкуватися у побуті. Для більшості простолюду це було надскладною проблемою. Нема вже й чого казати про заглиблення в приховані сенси Тори, до яких допускалися лише ті, хто мав непересічні здібності. Другу групу становили майстри медитації, що вміли під час виголошення псалмів та інших хвалебних текстів увійти в стан трансу, позбутися матеріальної оболонки і здійснювати духовну практику оголеною душею. Зайве пояснювати, що така майстерність не була загальнодосяжною. Третю групу становили ті, хто присвятив життя благочинності, але робив це не як виняток, а постійно, з безмежною відданістю справі. Зрозуміло, що, окрім благочестя, належність до останньої спільноти вимагала значних статків.

Отже, хоча р. Аарон відверто цього не каже, але очевидно, що, на його думку, у минулому лише меншість вірян була здатна робити

речі, варті уваги Творця. З появою Бешта ситуація змінилася докорінно. Він перетворив синагогальну літургію на головне знаряддя богослужіння. Раніше, як ми бачили, нічого подібного не було. Завдяки цій інновації всі учасники колективної молитви, незалежно від здібностей та освіти, стали виконавцями святого служіння високого ступеня. Проте людям, які самі не спромоглися досягти гідного духовного рівня, згідно з хасидським ученням, треба було присвятити вільний час надання всіляких послуг видатним праведникам. Ці правила, встановлені фундаторами хасидизму, збереглися до нашого часу. Отже, Бешт здійснив справжню революцію, яка одночасно змінила і спосіб установаження зв'язків людини з Творцем, і стосунки різних верств у суспільстві. Продовжуючи далі свої роздуми про радикальні зміни, принесені хасидизмом, наш автор підкреслює, що до появи р. Ісраеля бен Еліезера дуже мало хто з досконалих подвижників знав справжню силу молитви та міг з її допомогою впливати на Господа. "Вага молитви дорівнює вазі всіх святих наказів, вона дорівнює всій Торі, і всі виправлення світів залежать від неї. Але, при цьому всьому, основою заняття попередніх поколінь була Тора. Вона – життя наше і тривалість днів наших. Тільки окремі обрані особи в тих поколіннях, що присвятили душі свої Господу, перебували у молитві довгий час. Були серед них такі, хто молився Господу більшість своїх днів. Але дуже мізерною була кількість тих, кому засяло світло служіння молитвою, бо не знали шляхів Твоїх. Так було до того, як розквітнуло і прийшло світло сяюче, світло світу – той, хто вкоренив святість та чистоту в серця Ізраїлю. Це вчитель наш, свята святих Бешт. Він осяяв світлом очі сліпих. Прибрав загорожу, що відділяла, та відкрив отвір до небес. Він вказав усім, хто бачить у світі, велич ступеня та силу молитви, що не має розміру та числа. Він поставив на ноги учнів та учнів учнів, які йшли його шляхами" [Roth, 1959b, p. 287a]. Отже, хасидська революція змінила життя не лише простолюду, а також і вченої еліти.

При цьому варто згадати, що, на думку хасидів, під час молитви відбувається забезпечення світу засобами існування та його оновлення і вдосконалення. Тобто, молитва поступово веде реальність

до революційних змін. Причину тяжкого стану нинішнього світу Бешт і його послідовники пояснювали порушенням належного ладу в плеромі. Ідеться про те, що сфера Шехіна (інше ім'я Малхут), яка є втіленням жіночого початку в божестві, надто віддалилася від сукупності інших еманцій першоджерела всього суцього. Це було зумовлено подіями у божественному світі, а також грішними діями людей. Такий стан речей, по суті, означає, що Шехіна пішла у вигнання разом з обраним народом і страждає в світі горішньому так само, як євреї у світі долішньому [Roth, 1959a, p. 107–117; 1959b, p. 262–264].

Згідно з поглядами хасидів, відновлення вищої гармонії безпосередньо залежить від активності людини. Здійснення цієї мети приведе світ до процвітання. Водночас не тільки глобальні завдання, але і виконання повсякденних бажань людини залежать від медитацій, присвячених Шехіні.

"Коли потрібно попросити якусь річ у Творця благословенного, слід подумати про те, що душа є начебто орган Шехіни, подібно до краплини з моря. І проси ти про Шехіну, про те, чого бракує їй. І нехай матимеш ти впевненість, що воістину ти дієш знизу задля Шехіни. Тільки якщо будеш ти приліплений належно до Шехіни, виллється шефа також і на тебе. Так, наприклад, коли людині весело, б'є вона в долоні, навіть якщо не має наміру (кавани) робити так. Тому що радість поширилася на цей орган" [Dov Ber, 1976, p. 51].

Так діяти повинен кожен віруючий, але істинного успіху домагаються тільки досконалі цадики. Вони мають доступ до Царя небесного і можуть безпосередньо донести до нього потреби і сподівання людей. Завдяки їхнім старанням Творець посилає світу потік всіляких благ (шефу). Тобто він здійснює революційні перетворення творіння. Ті праведники, які поблизу Царя забувають про святу місію, що описана вище, не виконують обов'язку справжнього цадика, і молитва їх називається неповною.

"Цей молився повною молитвою, а той не молився повною молитвою. Слово „повна” в цьому випадку не зовсім зрозуміле. Чи не правильніше було б сказати: молитва добра. Але це з'ясується, коли ми побачимо, що є цадики, які за допомогою молитви роблять

те, що вони хочуть, а є ті, які цього не здійснюють. Суть у тому, що один великий цадик, приходячи до Царя усього світу, налаштує себе на те, що перебуває він перед обличчям Царя, і тому не пам'ятає про прохання щодо турбот цього світу. І просить він лише про те, щоб бути йому завжди приліпленим до Царя, бо немає у нього іншого обов'язку, крім як служити Творцеві і бути рабом Царя. І забуває він всі земні турботи свої. Ті ж серед цадиків, які не перебувають на цьому ступені, незважаючи на те, що стоять перед Царем, все ж пам'ятають прохання, з яким вони бажали звернутися. Той цадик, коли перебуває перед лицем Царя, не пам'ятає прохання про турботи світу цього, з яким він хотів звернутися, і воно не діє. А цадик менший, ніж він, пам'ятає про прохання своє, коли він стоїть перед Царем, звертається з проханням своїм, і воно діє. Той перший цадик, який, прийшовши до Царя, не пам'ятає про прохання своє привести шефу в цей світ, називається тим, хто не молиться повною молитвою, бо немає в ній повноти, не приводить вона шефу. Він думає тільки про справи світу майбутнього, щоб бути слугою Творця. У разі ж, коли той, хто молиться, пам'ятає про прохання своє, щоб привести шефу і в цей світ, то молитва його вважається повною, бо є в ній заповнення, тому що приводить вона шефу в цей світ".

Так само, як засновники хасидизму, р. Аарон повчає своїх послідовників, яким чином потік божественних благ (шефа) сходять на землю. При цьому його доктрина має власні своєрідні риси, варті докладного розгляду. "Думай під час молитви про те, що ім'я літери „алеф", що входить до слова „амінь", складається з тих самих літер, що і слово „пеле" (диво). І сфіра Кетер називається алеф тому, що вона диво дивне. А літера „мем" слова „амен" – це сфіра Тіферет. Літера „нун" наприкінці „амен" – це сфіра Малхут. Коли ти кажеш амен з такою інтенцією, то завдяки цьому сходять шефа від Кетер до Малхут через сфіру Тіферет. Отже, ця інтенція спускає шефу і благословення для всіх світів" [Roth, 1959b, p. 263 b]. У наведеному уривку наш автор використовує поширене у кабалі вчення, згідно з яким сутності (сфірот) божественної плероми вишикувані в три лінії. Кожна з них відіграє свою роль у комунікації

між першоджерелом усього існуючого і творінням. Найбільш значущою є центральна лінія, де передача йде від сфери Кетер через Тіферет до Малхут. Остання є головним посередником між божеством та світом долішнім. У середньовічній єврейській містиці також стверджується наявність відповідності між сфірот та літерами івритського алфавіту. Завдяки цій кореляції р. Аарон називає проголошення громадою слова "амінь" після кожної завершені частини літургії провідним знаряддям для вчасного відкриття каналів божественної благодаті. Тут варто підкреслити, що мить, коли відбувається таке проголошення, є актом єднання усіх присутніх парафіян та чергове підтвердження ними вірності заповіту, який уклали прабабки з Господом. Тож, наш автор, на відміну від багатьох впливових лідерів хасидизму, вбачає кульмінацію духовної практики не в індивідуальній взаємодії людини з вищими сутностями, а в колективній медитації, яка одночасно є найчіткіше вираженою демонстрацією лояльності присутніх богоугодному порядку.

Згідно з ученням р. Аарона проголошення "амінь" кожним віруючим не лише покращує його особисту долю у цьому світі, але також приводить до порятунку душі людей, які вже померли. "Знай, брате мій улюблений, що силою відповіді „Амінь, хай буде Ім'я Велике” ти рятуюєш злочинців від пекла. Звідси випливає, що чим голосніше відповідаєш „Амінь, хай буде Ім'я Велике” з великою душевною відданістю, тим більше рятуюєш злочинців, а також, зрозуміло, душі батьків та родичів, і також власну душу, якщо вона буде засуджена до пекла. І нема в світі іншої дії, яка б такою мірою рятувала від пекельного суду, як ця" [Roth, 1959b, p. 257b]. Отже, згадана дія приводить до революції у родинній історії кожного парафіянина. Його покійні родичі, справедливо засуджені вищим судом до покарання, здобувають амністію, що змінює наявний порядок у потойбічному світі. Масштаби вказаних змін, як було вказано, залежать від сили, з якою проголошується "амінь". З одного боку, це заклик до традиційного для хасидської медитації здобуття стану святого безумства, коли людина долає розумові обмеження, що дозволяє душі на мить розчинитися у передвічному

божественному світлі [Mark, 2003, p. 54–59]. З іншого боку, це дієвий засіб психологічного самопереконання.

Продовжуючи свої повчання про можливість революції у потойбічному світі, р. Аарон підкреслює, що позитивні зміни залежать не лише від зусиль живих. Померлі також мають дбати про покращення своєї долі таким самим способом.

"У майбутньому Святий, хай буде Він благословенний, сяде у райському саду і буде тлумачити Тору. Всі праведники будуть сидіти перед ним, а весь почет небесний буде стояти перед ними... Святий, хай буде Він благословенний, буде сидіти і тлумачити нову Тору, яка в майбутньому буде дана месією. І коли завершиться оповідь, стане Зерубавель син Шалтієля і проголосить: „Хай возвеличиться і святиться”. Голос його пройде від краю світу і до краю. І всі мешканці світу відповідять – амінь. Також злочинці Ізраїлю та праведники ідолопоклонників, що лишилися в пеклі, скажуть амінь із середини пекла. І здригнеться світ, коли почує голос їхнього волення перед Святим, хай буде Він благословенний. Тоді Він спитає: „Що це за волення велике, яке Я почув”. Відповідатимуть Йому янголи служіння: „Володарю світу, це злочинці Ізраїлю і праведники ідолопоклонників, що лишилися в пеклі. Це вони відповідають амінь і визнають справедливність рішення суду щодо них”. Відразу зійде милосердя Святого, хай буде Він благословенний, на них і скаже Він: „Для чого я буду продовжувати для них ці судові рішення. Їхні дурні нахили вже достатньо спричинили їм лиха”. І тоді візьме Святий, хай буде Він благословенний, ключі від пекла в руку Свою і дасть їх Михаїлу і Гавриїлу перед усіма праведниками і скаже їм: „Ідіть відчиніть брами пекла і підійміть їх сюди”. І відразу прийдуть вони з ключами і відчинять 18000 брам пекла... Злочинець, що попав у пекло, не зможе з нього вийти. Що ж зроблять Михаїл і Гавриїл тоді? Схоплять за руки кожного з них і піднімуть їх у повітря" [Roth, 1959b, p. 250b].

Тут неважко углядіти певний збіг поглядів нашого автора з відомим британським мислителем Г. Честертоном. Останній стверджував, що він є виразником інтересів великої спільноти померлих, яка перевершує за кількістю численність громади нині

живих [Честертон, 2003, с. 19]. Що ж до р. Аарона, то він, як впливає з наведеного фрагмента, стверджує можливість глобальної революції завдяки зусиллям душ, що мешкають у потойбічному світі. Вона змінює наслідки історичних подій як для євреїв, так і праведників інших народів. Усі вони, попри гріхи та помилки, зроблені протягом багатьох віків, звільняються з пекла.

Підсумовуючи все сказане вище, зазначимо, що вибудувана р. Аароном історія революції дає чітку і продуману картину радикальних змін, реалізованих у цьому світі завдяки видатним лідерам минулого та спільноті їх послідовників. У першу чергу ідеться про діяльність товариства, заснованого Бештом. Доктрина революції в своїх головних положеннях суперечить концепції ідеальної традиції. Проте наш автор не докладає великих зусиль для розв'язання суперечностей. Радше він дає їм змогу мирно співіснувати задля переконання своїх послідовників у необхідності бути відданими обраному шляху. Виявлення зазначеного стану справ дає змогу перейти до розгляду питання: яким чином такий спосіб тлумачення минулого дозволяє засновнику руху Толдот Аарон обґрунтувати своє вчення про сучасний стан справ і відповідну йому громадсько-політичну активність спільноти.

Проблеми сучасної політичної ситуації в повчаннях р. Аарона Рота

У Писаннях р. Рота чітко визначено час, коли починається сучасний період, суттєво відмінний від порівняно райдужного минулого. Так, після опису про здобутки Бешта та його учнів наш автор далі пише: "Це тривало кілька поколінь, до того, як здригнулася і затремтіла земля в році 1914, коли підвалини гір злякалися (Пс. 18), тобто підвалини прабатьків наших святих стали слабкими. Тоді змій великий, що біжить і звивається, почав робити великі справи. І сила його проявилася в нахабстві, зневірі, насильстві, ересі і у злочинному вільнодумстві. З часів всесвітнього потопу не було нічого подібного... Розцвіли тисячі і десятки тисяч невірних, вільнодумців і еретиків, що спокушають і збивають зі шляху вірного сім'я народу святого завдяки різним спокусам. І від того

піднялася рука Творця на знищення тисяч і тисяч із Ізраїлю святого" [Roth, 1959a, p. 3b].

Отже, зміна епох відбулася у 1914 році з початком Першої світової війни. Нові часи загрозливі та жахливі. Вартою уваги є та обставина, що злигодні військового конфлікту і повоєнного часу, відзначені численними погромами, наш автор розглядає не як результат зовнішніх політичних процесів, а як наслідки докорінних змін у самому єврейському суспільстві.

Ідеться про масовий відхід людей від традиційного укладу життя: відмова від виконання приписів релігійного закону, втрата віри тощо. Ці явища спричинив не наступ сучасної цивілізації, а епохальне пробудження всесвітнього метафізичного зла, великого зм'я, який причаївся до визначеного терміну в глибинах буття. Наш автор відзначає, що занепад сягнув небаченого з часів всесвітнього потопу рівня. Але ми пам'ятаємо, як раніше р. Аарон казав, що, коли Бешт розпочав свою діяльність, ситуація була гіршою, ніж у теперішнього покоління. Проте в цьому випадку заслуговує на увагу не стільки факт формального протиріччя, скільки чіткий паралелізм опису. Так само, як Бешт з'явився в ситуації найбільш критичного стану єврейського суспільства і врятував його, так і тепер вирує надзвичайна криза, і суспільству може допомогти лише новий лідер-рятівник. У часи засновника хасидизму суспільству були потрібні революційні перетворення, і нині та сама ситуація. Отже, збіг описів прозора вказує на необхідність зробити у сучасному світі те, що було зроблено колись в аналогічній ситуації: створити новий революційний рух. Необхідність вказаних заходів р. Аарон обґрунтовує тією обставиною, що саме тепер починається період, який безпосередньо передує приходу Месії. Згідно з біблійними пророцтвами ці часи мають бути сповненими всілякими війнами, розбратом у суспільстві, руйнацією світового ладу та іншими випробуваннями. "Всі злигодні попередніх поколінь мали метою виправити душі Ізраїлю і очистити, шляхом випробування виявити, якою мірою вони були стійкими в вірі. Але тепер це не головна мета. Зараз потрібно, насамперед, щоби весь Ізраїль був направлений задля повного визволення. І нема бажання Того, хто

благословляє тебе, щоб були відкинуті душі Ізраїлю, за винятком повних злочинців, що спокушують і збивають зі шляху вірного" [Roth, 1959b, p. 4b]. Такий стан справ видається трагічним. Проте так само, як Бешту свого часу вдалося підняти якість життя обраного народу до вищого рівня, це має бути досягнуто духовними лідерами сучасності. Допомогою тому, хто візьметься за цю важку справу в наші дні, є божественне визначення. Згідно з уявленнями р. Аарона завершення історичної доби означає появу недовзі Месії. Згідно з рабинським ученням, остаточна поява визволителя має бути у встановлений час, але, з іншого боку, єврейський народ задля цього має виправити свої шляхи, і у такий спосіб уможливити вдале завершення плану Творця [Urbach, 1986, p. 601–605]. Відповідно, відродження останнього покоління зусиллями благочестивих має стати кульмінаційною подією всього періоду існування світу. "Отже, останнє покоління, яке заслужить на швидке визволення в наші дні, є метою творіння. Незважаючи на те, що загал покоління зараз перебуває в занепаді внаслідок численних вигнань і випробувань, що спричиняли одне очищення за одним, нині лишився залишок, який заслуговує, щоби свого часу засяяти як світло сонця та місяця" [Roth, 1959a, p. 71a].

Виконання великого завдання, покладеного на покоління предмесіанського періоду, вимагає визначитися з доленосними політичними рішеннями: хто має стати лідером, що поведе за собою громаду, та яким має бути рятівне вчення. Для спільноти, на яку орієнтується р. Аарон, можливі дві стратегії рішення вказаних питань. Перша полягає у заклику бути вірними попередньому досвіду і в усьому слідувати прикладу минулих поколінь. Друга, навпаки, у визнанні докорінних змін існування спільноти і необхідності революційних перетворень задля досягнення успіху.

У Писаннях засновника руху "Голдот Аарон" наявність другого підходу чітко окреслена: "Існують мудреці у твоїх очах, які кажуть: „Що мені за користь від нових книжок. Краще буде вивчати в наш час книжки цадиків попередніх поколінь”. Але писав я вже про це у вступі до книги „Стіл чистий”, що лікування тіл відповідне та нероздільне з лікуванням душ. Наприклад, у лікуванні тілесних

проблем неможливо досягти успіху ліками, що застосовувалися в попередніх поколіннях, унаслідок змін у природі, і змін у повітрі, і змін у тілах. Так само стосовно душ – неможливо користуватися надмірно порадами, що були передані попередніми поколіннями. Бо вони були святими, чистими і повними святого розуміння. І очільники покоління були святими землі, звільненими від матеріального. І світло святості присутності Його слави сяяло на їхніх обличчях завжди. І хмара слави Господа перебувала на них завжди від величі їхньої душевної відданості Господу. Але ми не такі. Наше розуміння нище. Ми пустушки без мізків, без серця і без сили. До цього додаються проблеми покоління буремного, як моря та річки. Ми вже спустошилися від втрати всілякого знання святого, а спокусливість світу зростає щодня безмежно" [Roth, 1959a, p. 7b].

Отже, критична ситуація, в якій опинилася спільнота віруючих у сучасному світі, вимагає нового вчення. Хто ж має право його виголосити і на якій підставі?

У світі хасидів на це є чіткі правила. Посередником між Творцем та обраним народом є цадик, який може змінювати будь-які правила гри залежно від потреб часу. Зазначені можливості цадика визначаються тією обставиною, що він має безпосередній зв'язок з Господом і може впливати на Його рішення. Існує кілька механізмів такої комунікації, докладно описаних у працях засновників хасидизму. Вчення цих фундаторів визначає кілька різних шляхів, що дозволяють людині знайти єднання з Творцем і стати цадиком. Один із них вимагає від подвижника дотримуватися медитативної практики. Завдяки цьому він стає частиною божества і набуває надприродних здібностей, притаманних цадику.

"„Зроби собі дві труби срібні” (Числ. 10:2) – „дві труби” (ха-цотрот) означають дві напівформи (хаці цурот). Цього стосується сказане: „І поверх престолу образ, подібний виглядом людині (адам)” (Єз. 1:26). Бо людина (адам) – це тільки букви „далет” і „мем”, в яких перебуває мова. Коли пристане він (медабек) до Святого, нехай буде Він благословенний, який є володарем світу, тоді зробиться він Адамом. Святий, нехай буде він благословенний, багаторазово стискає сам себе, проходячи при цьому багато світів,

щоб мав Він єднання з людиною, бо не може та витримати Його саява. Людині ж належить звільнитися від будь-якої матеріальності, щоб підвестися через усі світи і знайти єднання зі Святим, нехай буде Він благословенний, аж до того, що зникне для нього все реальне. Тоді назветься він Адамом" [Dov Ber, 1976, p. 38–39].

Інший шлях передбачає ситуацію, коли Господь пишається і насолоджується діяннями істинного праведника, спостерігаючи за його діяннями збоку. "Сказано в мідраші на вірш „Господь тінь твоя” (Пс. 121: 5) – хоч би що людина робила, тінь повторює її рухи. Коли людина робить щось, тінь робить слідом за нею, як робила вона, як це було у неї. Таким самим чином, коли людина служить Господу, Творцеві всіх світів, тоді все, що робить цадик внизу, всі його рухи відбуваються нагорі, і коронує він Творця, благословенний Він, виразами своїми святими. Написано в Зогарі, що щоночі, коли душа цадика сходить до височини, то всі янголи виголошують: „Ведіть дорогоцінного до образу Царя”. Це подібно до ситуації, коли син робить мудрі речі згідно зі своїм розумінням, а батько пишається (мітпаер) мудрістю дитини, незважаючи на те, що для розуму батька речі ці зовсім не мудрі. Але, відповідно, розуму п’ятирічного сина – це мудрість. Також і ми називаємося синами Божими, і коли ми служимо Йому, тоді ми творимо велику мудрість, як сказано: „Початок мудрості страх Божий” (Пс. 111: 10). Тому Господь пишається (мітпаер) у височині мудрістю немовляти. Каже Він усьому небесному почету: „Подивіться на Сина мого, якого я виростив, і він присвятив себе виконанню Моєї волі і бажанню, щоб Я насолоджувався цим. У цьому всі його прагнення”. Стан речей такий, що якщо людина робить щось хороше оком своїм, відповідне око विकарбовується вище і приносить задоволення душі Господа Благословенного, хай буде благословенний Він. І також, коли людина слухає Тору вухами своїми і зберігає себе від слухання слів блазнівських і всякої гидоти вуст, не приведи Господи, тоді вухо те висічене зверху. Це є справжня інтенція мудреців, які кажуть: „Образ форми Якова висічений під престолом слави”. Позаяк він служив Творцеві, була його форма विकарбувана зверху. Мається на увазі в написаному: „Очі Господа до цадика” (Пс. 34:16),

що означає – від цадиків, що роблять очима добре, є очі у височині" [Levy Itshak, 1876, p. 139].

У цьому випадку злиття подвижника з божеством в єдину сутність очевидно є неприпустимим. Проте між віруючим і Тим, у Кого він вірить, встановлюється особлива форма зв'язку, що дозволяє в певному ракурсі бачити їх як єдине суще. Ця єдність стає можливою завдяки наявності сполучного елементу: образу праведного, що перебуває біля престолу Всевишнього. Він створюється завдяки належному виконанню дидактичних приписів авторитетних рабинів, які закликають стежити за тим, щоб усі частини тіла використовувалися виключно для богоугодних справ: щоб вуха слухали слова Тори, а уста їх проголошували, очі звернені були до святого і чистого, а ноги несли до дому молитви. Такого роду обожнення дає право людині бути лідером громади правовірних.

Третій шлях видається значно зухвалішим з богословського погляду. "Уявімо собі батька, у якого є маленький син, і син цей хоче взяти палицю і сісти на неї, як на коня. Незважаючи на те, що природно для коня спрямовувати рух людини, він спрямовує рух її. Чому це так відбувається? Тому, що він отримує від цього задоволення. І батько допомагає йому, і дає йому палицю, щоб виконати забаганку сина. Так само і цадики бажають правити світом. І створив Господь ці світи, щоб насолодилися вони правлінням їхнім. Славу суті Його ми не досягаємо, але славу Його, що перебуває в світах, ми досягти можемо. Тому стиснув Він себе у світи, бо тішать Його насолоди цадиків, які отримують насолоду від світів. І це суть сказаного: „Бажання тих, хто боїться Його, Він здійснює” (Пс. 145:19). Бо Ейн Софу не властиве бажання, його роблять Йому ті, хто боїться Його. Про це сказано: „Чи радився [Господь] з душами праведників (цадиків)”" [Dov Ber, 1976, p. 21].

Тут теж ідеться про єднання божества з праведником, унаслідок чого Владика всесвіту підкоряється його волі і дозволяє синові Адама керувати собою найбезпосереднішим способом. Але в цьому випадку цадик не сповнюється благочестивим трепетом задля створення образу улюбленого сина, який перебуває перед престолом слави, а зухвало сідає на шию свого Отця Небесного. Він

не пригнічує власні прагнення заради задоволення Пана, а капризно вимагає виконання власних бажань. Про те, що останні нав'язні виключно високими спонуканнями, жодним словом не згадується. Творець, як і батько, насолоджується товариством улюблених синів. Він прощає їм усі пустощі і згоден на будь-яку роль в їхніх іграх. Усе, що відбувається, приносить Йому велику насолоду. Само собою зрозуміло, що якщо людина недостойна спробує зробити щось подібне, вона, в кращому разі, нічого не доб'ється, а в гіршому – буде справедливо покарана. Тільки істинний цадик може тож виконувати прохання своїх послідовників. Через це він отримує право панувати.

У всіх випадках, описаних вище, влада цадика ґрунтується на його здатності безпосередньо впливати на рішення Вседержителя. Але р. Аарон Рот не вважав себе рівним великим лідерам колишніх часів і був далекий від подібних претензій. Наш автор рішуче відкидає наявність у себе описаних вище видатних здібностей. Тому після опису надлюдських досягнень Бешта та його безпосередніх послідовників він далі пише: "Все це стосується ситуації, коли є цадик покоління в світі. Проте коли справжні цадики покоління упокоїлися і полишили нас, і лишилися ми спустошеними і жебраками, хто тоді той, який зможе зв'язати святих синів Ізраїлю з корінням їхнім і витоком їхнім. Про це казало Писання: „Це покоління і проповідники його жадають обличчя твого, Якове”. Виходячи зі змісту сказаного, це буде зроблено праведниками святими, тобто, по суті, буде зроблено поколінням, проповідники якого жадають обличчя твого, Якове. Відбудеться це тож: заволають проповідники його від гіркоти серця їх перед Святим, хай буде Він благословенний: „Господарю світу, знаю я, що не є гідним, але що мені робити, якщо сини твої звернулися до мене бути для них головою і очільником. Допоможи мені, щоб сини Ізраїлю були врятовані мною так само, як вони були врятовані святими цадиками”. Запевняє Писання, що Святий, хай буде Він благословенний, від великого милосердя та милості своєї допоможе їм, щоб змогли вони зв'язати синів Ізраїлю з їхнім святим коренем, так само, як святі, що були до них. І спрямує на них шефу духовну та

матеріальну. Знай, брате мій улюблений, що не лише цадики, але будь-яка людина, що просить у Господа по-справжньому і постійно, кожного часу, щоб прив'язав його Святий, хай буде Він благословенний, до вищого коріння. Святий, хай буде Він благословенний, особисто прив'яже його до цього коріння. На це натякає Писання, коли каже: „Це покоління і проповідники його”, тобто кожний проповідник, який жадає Якова" [Roth, 1959a, p. 90a–b].

В іншому місці р. Аарон зазначає:

"Тому допоміг я собі, як слабкий, що вдягнувся в одяг сили. Воістину неприхована від мене величина ницості моєї. Бо хто я, і що мій дім, щоб міг я святити Ім'я небесне. Але, як я вже писав у вступі, в годину, коли є небезпека царському сину, неможливо розмірковувати, гідний ти чи негідний. Змилюється Господь наді мною, завдяки чому постійно я бував біля цадиків з дитинства. Пожадливо пив слова їхні. Лежав у пороку ніг їхніх. Обертався в тіні істини, щоб вивчати шляхи їхні і споглядати дрібниці діянь їхніх. Дещо здобув особливого для себе з їхніх святих вуст. Проте основа основ того, що відбулося, полягає в тому, що з'явилися знання божественного і пролилася мудрість, бо змилюється Творець над серцем зламаним і занедбаним. Бо без цього, хоч би ти їздив до всіх цадиків і вивчив усі книжки, все одно лишався б далеким від внутрішнього знання святості і від розуміння розумом істинним. Бо головне це те, що іноді змилюється Творець від великого милосердя свого і милості своєї і подарує появу божественного і розуміння святості. Тоді відкривається розум пізнання у кожного, відповідно до здатності його зрозуміти невелику краплину з моря сліз святих... Тому побачив я, нищий і пустий, і роздивився стан покоління нашого і різні способи зусиль [робити святе служіння] тих, що належить до покоління цього, переповненого бідами і злиднями через велику кількість гріхів наших, і малість мізків, і позбавлення розуміння. І попросив я в Господа, щоб Він підтримав мене і допоміг мені написати слова, які допоможуть і приведуть до Господа кожного, хто прикладає зусилля всіма можливими способами, щоб така людина не впадала у відчай.

Основа всього – це сила віри. Вона коріння всіх коренів" [Roth, 1959a, p. 8a].

Якщо підсумувати сказане у наведених уривках, то вимальовується така картина. Лідером нового типу може стати будь-яка людина, яка усвідомила критичний стан поколінь сучасної доби і звернулася до Всемогутнього з проханням наділити її здатністю безпосереднього доступу до першоджерела всього сущого. Ніякий метафізичний вплив на Всевишнього задля цього не потрібен: ані злиття з божеством у єдину форму, ані надмірна святість, завдяки якій Творець перетворюється на твою тінь, ані ситуація, коли Він, люблячи тебе як власного сина, готовий виконувати всі твої забаганки. Лише прагнення усім серцем прийти на допомогу громаді, що постійно живе в серці людини. Саме таким подвижником вважає себе р. Аарон. Згідно з твердженням нашого автора, на правильний шлях він став завдяки регулярним візитам до цадиків. Проте це допомогло лише тому, що Господь наділив його розумом. Отже, фундатор "Толдот Аарон", по суті, став лідером нового типу завдяки власному вибору та наполегливій праці. Хоча він позиціонував себе як захисник традиції, його меседж був відверто модерністським. Людина сама визначає себе як лідера через власний вибір. Ця позиція, в свою чергу, уможливила нову вимогу для послідовників руху "Толдот Аарон". Вони щороку мають підписувати угоду про приєднання до громади і відданість її засадничим принципам. Нічого подібного в інших хасидських рухах не існує [Guzmen-Carmelis, Sharabi, 2014, p. 295–296]. Отже, всі послідовники р. Аарона мають регулярно робити переоцінку цінностей і підтверджувати свою особисту лояльність спільноті або зрікатися її. Це правило, яке діє до сьогодні, зазвичай суперечить традиційному положенню про спадкову вірність хасидів своїй династії цадиків. Відповідно, ультраконсервативні прибічники руху "Толдот Аарон" є одночасно носіями революційної модернізації в ортодоксальній спільноті. Теоретичне вчення набуло успішної реалізації на практиці.

У контексті сказаного важливо звернути увагу на заклик р. Аарона до щирої, беззастережної віри. Ним просякнуті усі Писання нашого автора. Сучасній людині він може здатися

звичайним, само собою зрозумілим для ортодоксальної громади. Але насправді ситуація не є такою простою. Звичайно, віра була однією з важливих чеснот релігійного юдея, і про це казали лідери усіх попередніх поколінь. Проте головна увага приділялася іншим напрямам духовної практики: вивченню Тори, палкій молитві, благочинності, покорі волі цадиків тощо. Особливо шанувалося вміння обстоювати свої погляди шляхом переконливої аргументації. Заклик до беззастережної віри вочевидь є реакцією на виклики сучасності. Модерний світ породив велику кількість подій, які, спираючись на традицію, складно пояснити. Одночасно відбувся великий інформаційний вибух, сповнений незрозумілих питань для людини консервативних переконань. У таких умовах заклики до беззастережної віри є одним з найефективніших шляхів подолання цілої низки проблем. Тут також, окрім усього іншого, проглядається аналогія з творцем хасидизму. Бешт відкрив небачені раніше можливості молитви і зробив саме її основою святого служіння. Це стало провідним чинником здійсненої ним революції єврейського життя. Так само, з врахуванням викликів свого часу, зробив р. Аарон.

Поряд з революційною програмою змін, зумовлених специфічною поточною історичною ситуацією, в Писаннях засновника руху "Толдот Аарон" значна увага приділяється також концепції захисту традиційного світогляду. Задля його підтвердження він наголошує, що безпосередній зв'язок людей з прабатьками та цадиками минулих та сучасних поколінь існує і надалі. Завдяки вірі та медитативній практиці будь-який віруючий може актуалізувати цей зв'язок. Тож він зможе уберегти себе від усіляких небезпечних спокус сучасності і здобути підтримку від необмеженого джерела вищих сил.

"Завжди служи усіма силами Господу нашому, благословенний Він, у радості із вірою сильною. Не відповідай і не реагуй на жодну думку ересі та глупства, на жодний з провокативних викликів. Бо це небезпека велика і потужна, боронь Боже. Бо в дурного нахилу завжди є велика кількість аргументів. Зв'яжи себе з простою вірою, що лишили нам у спадок прабатькі святі: Авраам, Ісаак та Яків.

Відповідай на всі закиди лише так: „Я насіння Ізраїлю, народу святого, що святить Ім'я Його благословенного серед народів. Передаємо ми душі свої і тіла свої навіки Господу”. Завдяки цьому з'єднує себе з ними і пов'язує себе з прабатьками святими Авраамом, Ісааком та Яковом. І завдяки святості їх, що поширюється на весь світ і на всі покоління, прив'язує себе до спільноти цадиків нашого покоління, а також до душі Месії, сина Давида, і сина Йосифа, і до душі Мойсея – вірного святого пастиря" [Roth, 1959a, p. 74a].

Як неважко побачити, у цьому уривку автор відверто апелює до історії традиції, яка продовжує свій поступ у сьогоденні. Це певною мірою суперечить власним заявам нашого автора про те, що світ докорінно змінився і через це старі вчення вже не допоможуть. Він також обґрунтовував необхідність появи лідерів нового типу. Проте в нашому випадку йдеться про цілковиту відданість очільникам старої генерації. Відмічаючи такий стан справ, варто зазначити, що, як у випадку роздумів над долею минулих поколінь, так і в осмисленні поточної ситуації, р. Аарон допускає співіснування світоглядів двох типів. Це співіснування підтримується певною духовною практикою і, зазвичай, не піддається інтелектуальному аналізу.

Поряд з описаною вище медитацією на вождів минулих поколінь важливою складовою підтримання відданості традиції р. Рот убачав у щоденних переказах хасидами один одному оповідань з життя цадиків.

"Протягом багатьох днів відбулися істотні зміни в оповідях про цадиків. Вони відрізняються один від одного численними подробицями. Їхня суть також помітно змінилася, порівняно з тим, що було насправді. Втім, велике благо робить для світу той, хто докладає зусиль задля поширення оповідань про цадиків. Про їхні вчинки та зміст їхніх бесід... Попри те, що ми через велику кількість гріхів наших не знаємо таємного змісту оповідей про діяння цадиків, простий сенс цих оповідей також є важливим і цінним в очах Господа. Завдяки цьому пробуджується велика милість вища щодо зібрання Ізраїлю і пом'якшуються вироки небесного суду" [Roth, 1959a, p. 28a-b].

На перший погляд, у цьому тексті є теза на підтримку необхідності революційних змін. Вона полягає у тому, що сучасні покоління вже не розуміють глибинного сенсу діянь цадиків, описаних у розповідях. Звідси, здавалося б, випливає необхідність змін у повчальному наративі. Але насправді це лише акт визнання існуючої традиції. Ми вже згадували раніше про впливове рабинське вчення щодо поступового погіршення кожного наступного покоління. Хасиди сприйняли його і застосували для тлумачення своєї власної історії. Характерним прикладом цього є поширене передання:

"Коли Баал Шем мав намір здійснити важливу справу, він вирушав у певне місце в лісі, розпалював багаття і поринав у молитву... і те, що він мав намір зробити, здійснювалося. Коли в наступному поколінні Магід з Межиріча стикався з тим самим завданням, він вирушав у те саме місце в лісі і казав: „Ми не можемо більше розпалити багаття, але ми можемо читати молитви”... і те, що він бажав зробити, здійснювалося. Після того, як пройшло ще одне покоління, р. Моше Лейб зі Сосова мав виконати те саме діяння. Він також вирушив у ліс і казав: „Ми не можемо більше розпалити багаття, ми не знаємо таємних медитацій, що живлять молитву, але ми знаємо місце в лісі, де все відбувається... і цього має бути достатньо”. Цього було достатньо. Але коли минуло ще одне покоління і р. Ізраель з Ружина мав зробити це діяння, він сів у своє золоте крісло у своєму замку і сказав: „Ми не можемо розпалити багаття, ми не можемо прочитати молитви, ми не знаємо більше місця, але ми можемо оповідати історію про те, як це рибилось”" [Шолем, 2004, с. 273–275].

Отже, з одного боку, передання визнає занепад поколінь, але, з іншого, стверджує, що містична сила оповідання розв'язує всі проблеми. Можна не знати сенсу богоугодних діянь та навіть не виконувати ритуал. Результат буде той самий. Аналогічно дивиться на проблему і р. Аарон. Проте в його повчанні все ж таки є певна складова сучасного осмислення ситуації. Він відверто визнає, що з плином часу зміст багатьох з таких оповідань суттєво віддалився від істини. Такий погляд, безперечно, є не типовим для традиційного

хасидського дискурсу. Але при цьому наш автор лише посилює віру в містичну силу богоугодного нарративу. Він лишається дієвим навіть тоді, коли дійсність, описана в ньому, вже відсутня. Такий підхід у цілому відповідає концепції непереможної сили віри, яка не потребує підтримки розуму. Вказаний підхід є квінтесенцією поглядів засновника руху "Толдот Аарон".

Украї традиційно-консервативними є погляди р. Рота щодо політичних інститутів. Якщо р. Хаїм Елазар Шапіра вважав припустимим використовувати політтехнології задля досягнення богоугодних цілей, а Сатмарський Ребе присвятив життя полеміці з сіоністами, наш автор відверто боровся проти будь-якої активності у державній чи громадській царині.

"Чітка настанова полягає у тому, що не можна займатися політикою. Числове значення слова „політика” дорівнює значенню слова „Амалек”. А він є основою охолодження віри, боронь Боже. Політики кажуть, спираючись виключно на власну думку, що буде так або інакше, і тому треба зробити те або інше. Але це, боронь Боже, справжня ересь. Той, хто вірить, знає, що Господь охоплює і наповнює всі світи. І що Він наглядає навіть за найменшим з черв'ячків, що під землею. Бо нема жодної речі, в якій було б життя без Творця, благословенне Його ім'я" [Roth, 1959a, p. 64]

Отже, в ідеалі людина має цілковито присвятити себе богослужінню і не довіряти політикам, які не мають жодних пророцьких здібностей. Проте згадана жорсткість у питанні співучасті у сучасних політичних процесах певною мірою компенсувалася значною активністю в царині традиційної політики хасидських громад. Р. Аарон прагнув революційного перетворення у житті ортодоксального єврейства, яке за своїм масштабом мало бути зіставним з тим, яке здійснив фундатор хасидизму р. Ізраель Баал Шем Тов. Цього грандіозного задуму поки що не вдалося реалізувати. З іншого боку, успішно здійснилося бажання нашого автора створити впливову релігійну спільноту, віддану новим ідеологічним концепціям та напрямам практичної діяльності, які, з погляду ортодоксального єврейського світу, вважаються суттєвими і навіть революційними.

Його послідовники перетворилися на одне з найбільш чисельних угруповань хасидів у сучасному світі. Отже, відповідно до політичної науки, ми маємо справу з теоретичним задумом, який повною мірою реалізувався на практиці.

Двоїста історична концепція р. Аарона, виявилася доволі виграшною з політичного погляду. Вона дозволяє одночасно використовувати різні повір'я та переконання, що поширені в суспільстві. Тих, хто віддає перевагу силі традиції, запевняють, що провідні цінності руху обстоювалися прабатьками споконвіку. А ті, хто жадає докорінних змін задля порятунку спільноти віруючих, знаходять в історії революційних змін надійне обґрунтування власних прагнень. Керівництво, в свою чергу, має можливість дещо змінювати політику відповідно до вимог часу.

Слід зазначити, що не лише релігійні, але й світські націоналістичні рухи народів, що боролися і боряться за свою незалежність у наші часи, зазвичай створюють ідеологію, в якій співіснують теорія революції та пропаганда беззастережної відданості традиції. Отже, наш автор, прагнучи зберегти виключно цінності релігійного життя, став мимоволі учасником модерних політичних процесів, типових для нашого часу.

РОЗДІЛ 6

Містичні основи сіоністського проєкту р. Іссахара Тейхтала

У всіх випадках, які ми розглядали раніше, стратегії сучасного суспільно-політичного мислення тією чи іншою мірою впливали на світогляд людей, цілковито відданих традиції. Завдяки цьому нові засоби перетворювалися на знаряддя збереження старого. Проте водночас в ортодоксальному юдейському суспільстві Східної Європи спостерігався зворотний процес, коли адепти минулого ставали затятими прибічниками модернізації. Часто це приводило вірян до табору неоортодоксів або сприяло їхньому переходу на бік реформістів. Проте відомими є й приклади поєднання у людині двох, на перший погляд непримиримих, протилежностей: відданості незмінним цінностям старовини та сучасним проєктам оновлення суспільства. Одним з найбільш яскравих представників того штибу єврейських релігійних мислителів був рабі Іссахар Тейхтал.

Він народився у 1885 р. в угорському містечку Надьхала, розташованому за 60 кілометрів від сучасних західних кордонів Закарпатської області України. Походив з відомої рабинської родини. Його батьки належали до хасидського двору Цанз [Teichtal, 2013, р. 351], центром якого було місто Новий Сонч на півдні сучасної Польщі, звідки, власне, походила родина Тейхталів. Згаданий рух послідовників Бешта очолювався відомою династією цадиків Гальберштамів, мав велику кількість прибічників серед євреїв Закарпаття. У віці 14 років майбутній рабин відбув до міста Тарнів, де навчався у клойзі цанзівських хасидів. Потім, через рік, наш автор поїхав учитися до р. Шалома Давида Унгара, відомого знавця рабинської писемності і цадика хасидів міста Жабно. У 1905 р., коли йому виповнилося 20 років, Іссахар Тейхтал вступив до єшиви міста Хуст [Teichtal, 2013, р. 352–353; Inbary, 2017, р. 312], яка на той час перетворилася на один з найбільш авторитетних рабинських навчальних закладів Угорщини. Високий рівень освіти цієї талмудичої школи забезпечував її видатний голова р. Моше Грінвальд. Останній, хоча і походив з родини прибічників традиційного

рабинізму, у молодому віці свідомо вирішив приєднатися до хасидів і відвідував галицьких цадиків Белзу, Надвірної і Сеняви. Переважно через це р. Тейхтал став великим шанувальником белзьких адморів, особливо р. Іссахара Дова Рокеаха, якого він вважав одним з найвидатніших цадиків свого покоління [Teichtal, 2013, р. 238]. Як вже відзначалося раніше, Іссахар Дов мав велику кількість прибічників серед хасидів Закарпаття і боровся за вплив на місцеву спільноту послідовників Бешта з самим Хаїмом Елазаром Шапірою.

У 1921 р. р. Іссахар Тейхтал був призначений головою рабинського суду міста П'єштани на заході Словаччини. У той час там мешкала одна з найбагатших і впливових єврейських громад країни. Такий стан справ був обумовлений тією обставиною, що згадане місто було популярним курортом. Його щорічно відвідувала велика кількість цадиків і впливових рабинів. З багатьма з них у нашого автора склалися дружні стосунки та налагодилася тривала творча співпраця. Серед цих духовних лідерів був і видатний очільник хасидів Закарпаття р. Хаїм Елазар Шапіра [Teichtal, 2013, р. 356]. Вони багато разів зустрічалися і тривалий час перебували у щільному листуванні. Мукачівський Ребе вважав голову рабинського суду з П'єштян глибоким знавцем Тори і радився з ним стосовно тлумачень священного закону [Teichtal, 2013, р. 356]. Своєю чергою, р. Іссахар Тейхтал підносив Ребе Шапіру, як одного з найвидатніших духовних наставників покоління. Він також палко підтримував вороже ставлення Мукачівського Ребе до руху, спрямованого на колонізацію Святої землі задля створення там Єврейської держави [Inbary, 2017, р. 315; Reiser, 2016, р. 121]. Отже, р. Іссахар тривалий час належав до кола прибічників Мукачівського Ребе.

У 1930 р. Тейхтал заснував у П'єштянах єшиву та очолив її. У ній навчалось близько 50 студентів. Згідно зі спогадами сучасників, його уроки відрізнялися глибоким знанням рабинської писемності, майстерністю викладання, відданістю традиції і людяним ставленням до учнів [Teichtal, 2013, р. 357–362]. У своїх повчаннях рабі закликав шанувати як провідників традиційної рабинської науки, так і очільників громад послідовників р. Ізраеля Баал Шем

Това [Inbary, 2017, р. 313]. Він часто посилається на р. Леві Іцхака з Бердичева, р. Елімелеха з Ліжайська, р. Шнеура Залмана з Ляд, р. Пінхаса з Кориця та інших видатних фундаторів хасидизму. Багато разів р. Тейхтал згадує також і впливових цадиків, що були його сучасниками. У першу чергу мова йде про р. Хаїма Елазара Шапіру, р. Іссахара Дова Рокеаха, Йоеля Тейтельбаума Сатмарського, адморів Цанза і Сеняви. Він щиро поділяв погляди найбільш консервативних рабинських кіл Східної Європи.

Цю ситуацію радикально змінили трагічні події Голокосту євреїв, організованого нацистським режимом. Незліченна кількість усіх можливих бід, що звалилася на єврейське суспільство, змусила р. Тейхтала присвятити всі свої сили пошуку відповідей на питання, який сенс має теперішній жахливий перебіг подій і яким чином не допустити остаточного винищення власного народу. Це спонукало його до визнання необхідності повернення усіх євреїв, незалежно від їхніх релігійних та громадських переконань, на історичну прабатьківщину. Це повернення має здійснитися не шляхом якогось надприродного дива, а внаслідок людської самоорганізації. Починати реалізацію згаданого проєкту необхідно терміново. Ці нові концепції безумовно суперечили ідеології впливових лідерів хасидів загалом та позиції р. Шапіри зокрема.

У 1942 р., побоюючись вторгнення нацистів у Словаччину, р. Іссахар утікає до Будапешту, де протягом року завершує написання та видає книгу "Ем га-банім сімха" (Мати, що радіє про синів), у якій докладно викладаються і обґрунтовуються вищезгадані ідеї. У 1944 р., коли спецслужби Третього Рейху розпочали знищення угорських євреїв, р. Тейхтал повернувся до Словаччини, сподіваючись, що там переслідування вже припинилися. Проте його було заарештовано та відправлено до Аушвіца. За одними свідченнями він загинув саме там. За іншими – під час депортації до Німеччини на початку 1945 р.

Але вчення р. Тейхтала не було забуте в єврейському релігійному середовищі. Після Другої світової війни "Ем га-банім сімха" тричі перевидавалася мовою оригіналу та двічі перекладалася англійською мовою. Вона стала одним з класичних творів

релігійного сїонїзму. В той самий час згадана книга здобула кілька позитивних відгуків відомих ортодоксальних рабинів, які загалом вороже ставилися до сїонїстських концепцій. Син нашого автора подарував її найбільш впливовому хасидському цадику другої половини ХХ ст. голові Хабаду Ребе Менахему Менделу Шнеерсону зі словами: "Це книга, яка потрясла світ" [Teichtal, 2013, р. 359]. Цікаво, що на початку ХХІ ст. ортодоксальне товариство Кдушат Цїон (Святість Сїону), до якого входять як представники традиційного рабинїзму, так і хасиди, почало продавати "Ем габанїм сїмха" у своїх крамницях з великими знижками, щоб вона була доступною широким колам віруючих.

Наведені факти біографії р. Іссахара Тейхтала красномовно свідчать, що хоча наш автор народився в Угорщині, а більшу частину життя провів у Словаччині, він був тісно пов'язаним з хасидською спільнотою Закарпаття і, безумовно, може вважатися належним до неї релігійним авторитетом. Проте чи відкинув він свого часу провідні положення віровчення лїдерів закарпатських хасидів, чи, навпаки, лишився їхнім прихильником, – це питання вимагає спеціального докладного розгляду.

Поєднання ідей модерного націоналізму та сїонїзму з єврейською містикою у вченні р. Тейхтала

Як уже відзначалося вище, наприкінці життя р. Іссахар Тейхтал радикально переглянув свої погляди щодо способів визволення єврейського народу з багатовікового вигнання та повернення його на історичну прабатьківщину. Задля з'ясування змісту та значущості нових концепцій нашого автора треба сказати кілька слів про його попередні переконання.

Останні найбільш цілісно і чітко сформульовані у статті, яка була надрукована в 1936 р. у мукачівській газеті "Ідише Цайтунг". Пізніше ця стаття увійшла до збірки промов і листів релігійних діячів, присвяченій питанню ставлення до сїонїстського руху та колонізації Святої землі, яка була видана за ініціативи р. Хаїма Елазара Шапіра [Inbary, 2017, р. 315]. Там він пише: "Відомо, що Земля Ізраїлю, яка у висотах небесних, є таємною сутністю Сїону та

Єрусалима (земних). Їх оточують кліпот (шкарлупи), що називаються „необрізаними”, бо навколо гори Сіон перебувають Есав і Амалек. І в наш час, коли на порядку денному стоїть розбудова Землі Ізраїлю, слід кожному сину Ізраїлю вивчати це, щоб здобути хоч якесь розуміння того, що таке справжня Земля Ізраїлю. Нехай будуть для тебе знаком слова: „Це земля, яка зжирас тих, хто живе на ній” (Числа 13:32). Бо вона нищить тих, хто бажає жити на ній у спокої і лише активно поїдати її плоди... Бо забруднення заходить у плоди її. І ті, хто їсть їх, вичавлюють тим самим святість з їхніх (отих плодів) тіл. І вони перетворюються на колючки в тілах людей народу Ізраїлю... І це є основою діянь Амалека... забруднити землю і зробити її плоди колючками та терном для Ізраїлю. Воістину, будь-яке діяння та вчинки людини нітрохи не допоможуть тому, щоб ріг Сіону і Єрусалима піднявся до того, як узрить Господь з небес і надішле нам усім дух чистий з небес, щоб він засяяв для нас світлом новим шести днів творіння, і світло приховане відкрилося над Сіоном... І до того часу, коли поновить Господь світло приховане, не існує для нас іншої справи, окрім того, щоб займатися Торою, збираючись з учнями в кімнатах задля сидіння на шляхах прийнятих нами від батьків... Бо лише завдяки вивченню Тори нашої святої шляхом зрозумілим, старим та загальноприйнятним заслужимо ми визволення" [Reiser 2016, p. 121].

У наведеному тексті явно простежується вплив учення Мукачівського Ребе. Р. Хаїм Елазар стверджував, що Свята земля є найбільшим у світі осередком сил темряви. Згідно з провідними авторитетами кабали зло за своєю природою позбавлене можливості підтримувати власне існування. Воно змушене харчуватися частками божественного світла, розкиданими у Всесвіті. Оскільки в обраній Богом землі останні наявні у найбільшій кількості, кліпот також збираються переважно саме там [Reiser, 2016, p. 122–123]. Вочевидь, звичайній людині не вистояти у битві з цим могутнім військом Сатани. Тому до приходу Месії на Землі Ізраїлю можуть проживати лише обрані видатні праведники [Ravitzky, 1998, p. 67–68]. Розмірковуючи так, р. Шапіра категорично засуджував не лише сіонізм, а й поміркований рух ортодоксальних євреїв Агудат Ісраель

(спілка Ізраїлю), що був далеким від ідей створення незалежної держави. Його очільники, серед яких голова гурських хасидів р. Авраам Мордехай Алтер (1866–1948), заохочували віруючих виконувати заповідь Тори жити на Святій Землі і розвивати там землеробство та промисловість заради підтримки єврейських поселень [Inbary, 2013, p. 81, 86; Ravitzky, 1993, p. 175; Ravitzky, 1998, p. 71–74].

Прибічник Мукачівського цадика – Сатмарський Ребе Йоель Тейтельбаум, який також навіть серед лідерів ортодоксів вирізнявся крайньою ворожістю до сіонізму, повчав, що розбудова земного Єрусалиму неналежним чином псує його небесний прообраз [Garb, 2005, p. 134]. Ці мотиви також задіяні у статті нашого автора.

Отже, р. Іссахар Тейхтал у 30-ті роки ХХ ст. цілковито підтримував найбільш консервативних прибічників старих традицій, які бачили у спробах наблизити месіанську еру шляхом масового повернення євреїв на історичну прабатьківщину не лише порушення священного закону, але й унікальний злочин, здатний викликати масові знищення людей та космічні катастрофи. Ця позиція спиралася на аргументацію глибоко містичного змісту. Тим більше вражають зміни світогляду нашого автора в 40-ві роки.

У своїй останній книзі р. Іссахар рішуче обстоює ідею легітимності визволення народу Божого завдяки діяльності, орієнтованої на реалії світу долішнього. Пояснюючи свою позицію, він пише: "Визволення, що має відбутися, реалізується в одному з двох можливих варіантів: або шляхом відвертого і очевидного дива, або шляхом дива, вдягнутого у природу. Усе залежить від наших діянь та поведінки. Якщо ми будемо йти шляхами Тори, виконувати заповіді, керуючись в усьому написаному в святій Торі, то заслужимо визволення для всіх очевидного, як чуда відвертого і явного, що відбудеться надприродним способом. Але якщо, боронь Боже, гору візьме становище, коли ми не виконуємо волю небес, тоді буде визволення шляхом дива вдягнутого у природу. І все реалізується шляхом природного перебігу подій" [Teichtal, 2013, p. 93].

У цьому р. Тейхтал викладає компромісну позицію, в якій міститься натяк на відоме талмудичне твердження, що Месія

прийде або до покоління, яке абсолютно праведне, або до такого, яке, навпаки, цілковито грішне (Sangedrin, 98a). Що стосується суспільства праведників, то воно, безперечно, заслуговує на появу визволителя, який приведе його до Святої землі завдяки небесним дивам. Але, поза сумнівом, благочестивій людині було важко повірити, що доля грішного покоління має складатися так само. На це питання р. Тейхтал пропонує таку відповідь: у другому випадку справа визволення зовні має видаватися як низка звичайних подій, характерних для світу долішнього. Проте насправді вони зможуть відбутися лише завдяки прихованій божественній допомозі. В іншому місці наш автор зазначає: "Зрозуміло, що в наші дні неможливо привести світ до покути... Тому вимушено ми очікуємо визволення лише природним шляхом" [Teichtal, 2013, р. 263]. Отже, ситуація вибору, передбачена для народу мудрецами Талмуда, відповідно до сучасного стану справ, є нереальною. Тому справа визволення може бути реалізована виключно природним способом.

Згадана позиція докорінно суперечила поглядам р. Шапіри та його прибічників. Згідно з ними, визволення може відбутися лише завдяки диву, умовою якого є всезагальне покаяння та повернення до служіння Господу усім серцем [Inbary, 2013, р. 84–85; Inbary, 2017, р. 324]. Р. Іссахар, з усієї поваги до Мукачівського Ребе, відверто визнавав наявну розбіжність і рішуче відкидав позицію опонентів як таку, що не відповідає вченню провідних авторитетів рабинської писемності.

"Всі твердження вчителя нашого, автора „Мінхат Елазар"⁵ (Приношення Елазара), який був супротивником усіх рухів за розбудову (Святої землі), вони, наскільки ми можемо бачити в усіх його святих книжках, впливають з думки, що третє визволення відбудеться завдяки диву, а не природним шляхом. І кожен, хто сподівається на природний (шлях визволення), є еретиком у вченні про прихід Месії, борони Боже. Всі книжки його сповнені цим. Але з усього, що я навіть зі слів мудреців наших, нехай буде благословенна їхня пам'ять, у Талмуді, мідрашах і в інших святих книжках виходить, що існує два типи визволення. І все залежить від того, чи досягли

⁵ Хаїм Елазар Шапіра.

(євреї) рівня „заслужили”, чи, борони Боже, рівня „не заслужили”. І якщо реалізується рівень „не заслужили”, то має (визволення) здійснитися шляхом дива, вдягнутого у природу" [Teichtal, 2013, р. 166].

Менше з тим, попри всі розбіжності, слід зазначити, що вчення р. Шапіри певною мірою вплинули на вищезгадану концепцію нашого автора. Мукачівський цадик також розглядав можливість двох варіантів спасіння Богообраного народу. Згідно з його твердженнями, якщо євреї покаяться та стануть служити Творцю з належною щирістю, вони будуть врятовані тієї самої миті без жодних страждань [Shapira, 1962, р. 248–249, р. 257–258, р. 273; Туров, 2022, с. 120–121]. Інакше їм доведеться терпіти всі біди передмесіанського часу, про які попереджали біблійні пророки. З цієї причини р. Хаїм Елазар вважав недоцільним молитися за припинення страждань єврейських громад у Першу світову війну, бо задля приходу визволителя, відповідно до наявних умов, люди мають пережити певні випробування [Inbary, 2013, р. 84; Shapira, 1991, р. 15, 32, 54; Туров, 2022, с. 120–121]. Така позиція, поза сумнівом, суперечила традиційним уявам хасидів про поведінку цадика, головним заняттям якого має бути якнайшвидше позбавлення віруючих від страждань та злиднів. Отже, р. Шапіра так само, як і р. Тейхтал, визначав специфіку діяльності благочестивої людини залежну від наявних історичних обставин.

Якщо концепція визволення мукачівського цадика впливала, або принаймні збігалася з позицією нашого автора лише у своїх найбільш загальних засадах, то за своїм змістом погляди р. Тейхтала щодо цього питання суттєво наслідують учення р. Цві Гірша Калішера (1795–1874) [Inbary, 2017, р. 318], який свого часу виконував обов'язки рабина у місті Торн. Цей достатньо відомий у Східній Європі мислитель присвятив життя пропагуванню необхідності переселення євреїв у Святу землю. Він рішуче наполягав, що очікування на сходження з небес самого Господа, його посланця Месії або омріяного Третього храму задля повернення народу з вигнання є марними. Євреї мають спочатку самі повернутися у країну праотців, налагодити там сільське господарство з метою

харчування переселенців та домовитися з володарями земних держав, щоб вирішити питання власної безпеки. Все має відбуватися природним способом. Лише завдяки зусиллям людей, які почали велику справу власноруч, Цар небесний прийде на допомогу і прискорить обіцяне пророками визволення [Hertzberg, 1997, р. 111–114].

Отже, сама по собі ідея визволення євреїв природним шляхом була відомою у колах ортодоксальних євреїв уже наприкінці ХІХ ст. Проте наш автор наповнює вищезгадану концепцію сучасним змістом, відповідним наявній історико-політичній ситуації. Запропонована ним програма, по суті, складається з трьох провідних тез.

По-перше, євреї мають усвідомити, що існуючий у світі лад вимагає, щоби вони перебували у єдності. Остання не може бути реалізованою в умовах розпорошення нащадків біблійних праотців по всіх краях світу.

"Якщо деяка річ протиприродна, нема в неї існування, що зможе реалізуватися та вистояти. Але природне існує в віках. Тому нація Ізраїлю, яка за природою своєю, що закарбував у неї Святий, нехай буде Він Благословенний, полягає у тому, щоб бути єдиним народом (гоєм), не роз'єднаним і не розділеним більше за решту націй. Це підтверджують слова мудреців – „Сказано: „Кожна душа, що прийшла до Якова” (Буття 46:26). А про Есава сказано: „Всі душі дома його” (Буття 36:6). Бо для Якова природна єдність, а для Есава ні [Yalkut Shimoni, 1973, р. 200]. Тому розпорошеність для Ізраїлю – це річ протиприродна. Вона виходить за межі природи і тому не може існувати. Бо будь-яка річ, що виходить за межі порядку та власної природи, має повернутися на місце своє. Тому повертаються розпорошені і розсіяні Ізраїлю до місця свого, щоб бути єдиним загалом. І тому кожне розпорошення спрямовується до зібрання разом. Отже, розпорошення Ізраїлю серед народів – це річ, що виходить за межі природного порядку, оскільки вони (євреї) – єдина нація, гідна того, щоб піднятися разом задля єдності. Оскільки їхня розпорошеність протиприродна, не можна казати, що

таке становище має бути через гріхи та порушення. Врешті-решт вона є протиприродною" [Teichtal, 2013, p. 250].

Описуючи ситуацію таким чином, р. Тейхтал по-новому переосмислює вчення юдаїзму про повернення з вигнання. Рабинська писемність усіх віків та течій рясніє висловами щодо необхідності повернення в рідну землю як необхідну умову здійснення віруючими служіння на найвищому рівні. Зрозуміло, що в такого ґтибу повчаннях ідеться про духовні речі, які виходять за межі світу долішнього. Поряд з цим, починаючи з пророцьких текстів Біблії, існує думка, що вимушене проживання поза межами дарованої Богом землі є способом покарання за гріхи. На чужині євреї перебувають у постійній небезпеці та зазнають нескінченних утисків. Всемиловитий Господь бажає якомога швидше повернути своїх дітей додому, але порушення святого закону не дозволяють вищій справедливості зробити цього. Проте наш автор бачить ситуацію у радикально іншому світлі. Згідно з його поглядами, розпорошеність по світу Богообраного народу є абсолютно протиприродною річчю. А закони природи, як загальновідомо, не терплять порушень. Звідси стає зрозумілим, чому переслідування євреїв стають дедалі жорстокішими, аж поки не наближаються до межі, коли виникає катастрофічна загроза самому подальшому існуванню. Ніякі міркування про гріхи тут ні до чого. Всі мають підкоритися законам природи і зібратися разом на батьківщині.

У цьому контексті важливо зазначити близькість поглядів р. Іссахара до тих націоналістичних доктрин, що фактично панували в Європі 30–40-х рр. ХХ ст. Незалежно від рівня екстремізму всі вони оберталися навколо ідеї національної єдності. При цьому власний народ проголошувався найкращим її носієм у світі. Так само чинить і наш автор, зіставляючи якості прабадька євреїв Якова та його брата Есава, який традиційно символізує християнський світ, але в цьому разі, вочевидь, сучасну Європу. Р. Тейхтал, таким чином, відзначає природний нахил народу Божого до єдності, а європейських, відповідно, – до розбрату.

Зрозуміло, що заклики р. Іссахара до єдності не обмежуються однією лише вимогою скерувати усі зусилля, щоб якомога скоріше

полишити країни перебування діаспори і переселитися на батьківщину. Окрім цього, треба рішуче та безповоротно подолати внутрішній розбрат. Як це заведено в освічених рабинів, він обґрунтовує потреби сьогодення повчальними оповідями біблійних часів. Взірцем спасіння нащадків Якова від ворогів завдяки об'єднанню наш автор вважав події, що привели до виникнення свята Пурім. Тоді головний міністр перської імперії та його поплічники вирішили цілковито винищити обраний народ. Але євреї спільними зусиллями змогли перемогти своїх ворогів. Згідно з р. Тейхталем, ця оповідь Святого Письма навчає нас: "Були вони тоді у розділенні під впливом різних думок. Але коли потрапили вони у біду велику, яка загрожувала всьому загалу Ізраїлю, незалежно від того, чи це Ізраїль, відданий Торі та заповідям, чи це Ізраїль, що грішить та все порушує, Всемиловичий спаси, було зрозуміло, що не існує інших ліків від цього нападу, окрім того, щоб зібрати весь загал Ізраїлю в єдину спільноту. Щоб були вони разом у єдності. Від крайнощів лівих, до крайнощів правих. Ніхто не повинен створювати розділення між Ізраїлем тим та Ізраїлем цим" [Teichtal, 2013, p. 313].

Переходячи далі – до сучасного стану справ, наш автор пише: "Визволення наше залежить від єдності нашої. Всі мають бути разом. Весь загал Ізраїлю з усіх боків. І є в нас сила здійснити це і нитка, що опоясує та зшиває нас. І це співпраця усіх у справі розбудови землі... І це воля Батька нашого на небесах. І писав учитель наш Шела, що ми тому називаємося „зібранням Ізраїлю” (кнесет Ісраель), бо збираємося і поєднуємося в таємниці єдності Благословенного. Тому треба утримуватися від сварок та розділення в Ізраїлі. Бо найбільше зло, яке існує у світі, – це розділення. Воно гірше за ідолопоклонство" [Teichtal, 2013, p. 313–314].

У наведених повчаннях міститься заклик об'єднати свої зусилля всім угрупованням, які існували на той час в єврейському суспільстві. Релігійним та світським. Ортодоксам та реформістам. Правим та лівим. Така позиція цікава насамперед тим, що від її майбутніх прибічників не вимагається відданості будь-якій ідеології. Лише готовність боротися за порятунок власного народу. В цьому сенсі програма р. Тейхтала радикально відрізняється від

переважної більшості націоналістичних рухів тієї доби, що зазвичай вимагали полишити колишні переконання та цілковито підкоритися новопроголошеним ідеям. Наш автор, натомість, рішуче обстоює принципову важливість однієї єдиної святої цілі. Все решта на цьому етапі неважливо. Тобто запропонований ним націоналізм є, по своїй суті, плюралістичним.

Друге засадниче положення програми р. Іссахара Тейхтала полягає у необхідності організації належної пропаганди.

"Треба нам повчитися у царств, які зараз б'ються одне з одним і які створили міністерство пропаганди. І призначення його передусім у тому, щоб серцем (народних) мас заволоділо певне завдання завдяки роботі роз'яснення, яку виконує невелике угруповання пропагандистів. Подібно до цього, нам потрібно навчитися, що задля того, щоб заволоділа серцем мас свята піднесена ідея, згадана вище, треба, насамперед, підняти великих людей, обдарованих знанням істини та непересічним розумінням, сповненим страху Господнього і здібностями, здатними просвітити очі святому народу тим, що вони мають зробити задля заселення Землі Ізраїлю. Щоб вони розбудили пристрасне бажання та пожадливість до піднесення рогу землі та підняття її з праху" [Teichtal, 2013, p. 261].

У цьому пункті пропонується програма зосереджується на завданні, що стоїть саме перед ортодоксальними віруючими, бо вона апелює до тих кіл, до яких належав наш автор. Одночасно він відверто спирається на приклад посиленої державної пропаганди, взірцем якої в його особистому досвіді, могла бути лише діяльність відповідних закладів нацистської Німеччини та її сателітів Словаччини і Угорщини.

Розвиваючи вищезгадану тему далі, він також звертається до широко відомої оповіді Тори про так званих розвідників (Числа 13:1–14:38). Згідно з ним, пророк Мойсей перед тим, як привести євреїв до обраної Богом землі, відправив туди дванадцять розвідників, по одному з кожного коліна. Лише двоє з них: Ісус Навин та Калєб хвалили землю даровану Господом нащадкам Якова. Решта посланців, навпаки, розповідала про небезпечну, погану землю, яка зжирє тих, хто мешкає на ній. Цікаво, що саме на ці вірші Святого

письма часто посилається р. Хаїм Елазар Шапіра, коли засуджує бажаючих заселяти терени історичної прабатьківщини [Inbary, 2017, р. 320]. Проте наш автор тлумачить оті рядки діаметрально протилежно.

"Намір Мойсея, вчителя нашого, коли він послав розвідників, полягав у тому, щоб вони після повернення вихваляли Землю Ізраїлю та всі переваги її. Тоді мали пробудитися в серцях народу Ізраїлю жага, прагнення і пристрасне бажання до Землі Ізраїлю... Завдяки вогню того пристрасного бажання стали б вони гідними успадкувати землю, хоча самі по собі вони не заслуговували на це. Але розвідники зробили зворотне через побоювання за себе. Вони, навпаки пробудили ненависть та відразу в серцях народу до Землі Ізраїлю різними засобами та діяльністю великою, як це ми вже згадували вище. І якщо ми хочемо виправити (наявний стан справ), повинні ми виконати те, що вони не зробили... Як зробили тоді всю громаду єдиним товариством, скерованим проти Землі Ізраїлю, повинні ми тепер завдяки нашій діяльності весь загаль Ізраїлю зробити єдиним товариством за Землю Ізраїлю. Подібно до того, як зробило покоління розвідників велику роботу з пропаганди, що називається тепер міністерством пропаганди, так само і ми маємо заснувати апарат пропаганди, який має проникати у кожен єврейський дім і вмотивовувати кожен єврейську душу прагненням до Землі Ізраїлю. Так само, як це робили розвідники, і як розповідає про це мідраш у подробицях. Якщо ми зробимо цю справу і вийде у нас зробити весь загаль Ізраїлю з Божою допомогою єдиним товариством за Землю Ізраїлю, то завдяки цьому ми виплатимо злочинний борг, згаданий вище" [Teichtal, 2013, р. 260].

У рабинській писемності поширена думка, що посланці колін були видатними знавцями Тори. Використовуючи цей факт, р. Тейхтал у своєму тлумаченні прозора натякає на боротьбу сучасної йому ортодоксії проти рухів за переселення євреїв у Святу Землю. Так само, як колись розвідники, сучасні впливові рабини закликають не йти в країну, даровану Богом, і таким способом фактично відтворюють старий злочин удруге. Згаданий стан справ, на думку нашого автора, вимагає від людей, занурених у сакральні

тексти юдаїзму, діяти навпаки – служити справі пропаганди повернення на прабатьківщину. Це не лише вимога поточного часу, але й можливість спокутувати стародавній гріх духовних лідерів, унаслідок якого весь народ був приречений на багаторічні страждання.

Як не важко побачити, у своїй концепції змісту пропаганди, так само як і у доктрині єдності, р. Іссахар відмовляється від ідеї необхідності попереднього покаяння і повернення на шляхи Тори. Важлива мета, а не її ідеологічний зміст. Відповідно, мовиться про терплячість до будь-якого світогляду за умови, що він підтримує спільну справу. Зрозуміло, що пропаганда нацистів та їхніх союзників, яку наш автор відверто брав за взірець, керувалася радикально іншими принципами. Там досягнення мети було нерозривно пов'язано з ідейною боротьбою проти інакомислення. Проте у позитивній оцінці р. Іссахаром ворожих ЗМІ не слід бачити якоїсь конкретно непродуманої дії. У цьому випадку він керується концепцією, характерною для пізньої кабали загалом та хасидизму зокрема. Згідно з нею частина іскор світла впала на початку творіння у безодню і була захоплена силами темряви. Задля їхнього визволення треба зануритися в осередки зла [Sack, 1995, р. 53–54; Scholem, 1971, р. 193; Tishby, 1984, р. 112–113]. Щоб досягти цієї мети, потрібно відтворити їхню зовнішню форму та наповнити її іншим змістом. Саме так діє р. Тейхтал, перетворюючи нетерпимість на толерантність. Такого роду діяльність має вивільнити позитивну енергію, потрібну задля реалізації високої мети. Остання викладається у третьому пункті програми нашого автора.

Тут мовиться про розбудову Святої землі: засівання ланів, розвиток підприємств, зведення будинків. Після перетворення пустелі на квітучий сад людська місія порятунку природним способом буде виконана. Лише тоді Господь, задоволений діяльністю своїх синів та дочок, рішуче втрутиться і допоможе завершити справу створення Царства Божого на теренах історичної прабатьківщини [Hershkowitz, 2009, р. 175–230; Inbary, 2017, р. 318–319]. Пояснюючи причини вдоволення небес людською працею, р. Тейхтал пише: „Поставили мене стерегти їхні виноградники, а виноградника власного не вберегла я” (Пісн. 1:6). „Поставили мене

стерегти їхні виноградники” – задля слави інших народів. „А виноградника власного” – це Святий, нехай буде Він благословенний – „не вберегла я”. Це сказано для настанови розуму та для відвертого докору братів наших – синів Ізраїлю, що перебувають у вигнанні. Бо віддали всі сили свої і натхнення культурі народів світу, щоб піднести і звеличити її до найвищих висот в усіх країнах Європи. Тому більшість тих країн, культура яких сягнула верхівки гори, досягнули цього виключно завдяки її розвитку синами Ізраїлю у вигнанні, що віддали всі свої сили та натхнення цій справі. І мали вони (народи) віддячити за це. Дати їм (євреям) їхню долю в головних насолодах тієї культури. Натомість вони вкрали їхні досягнення і вислали їх подалі від усіх шматків ласих, і інші їли плоди праці їхньої. Це доля братів наших – синів Ізраїлю, бо відмовилися вони стерегти виноградник Господа Воїнств і пішли стерегти виноградники народів та наситили душу свою культурою народів. Але коли вони прибули у землю (Ізраїлю) і розпочали здійснювати ті види робіт, до яких вони звикли за межами землі, то треба пояснити їм, що та робота, до якої вони звикли за межами землі і яка там вважалася суто матеріальною роботою, в Святий землі вважається духовною роботою. Кожна робота та діяльність, яку виконують та застосовують задля благоустрою землі, як, наприклад, пахати, сіяти, саджати дерева, зводити будинки, прокладати дороги і тому подібне з тих видів діяльності, що необхідні для заселення землі – є виконанням заповіді. Це те саме, що зробити тфлін, лулав, куці та інші засоби виконання заповідей" [Teichtal, 2013, p. 271–272].

У наведеному та численних інших подібних йому висловлюваннях нашого автора чітко окреслюється позиція модерного релігійного націоналізму. Він рішуче засуджує спроби євреїв асимілюватися в середовищі інших народів, бо це призводить до забуття вищих цілей служіння Всевишньому. Згадана стратегія, врешті-решт жодним чином не допомогла зберегти власний добробут та життя, бо замість вдячності нащадки Якова одержали лише нові переслідування. Проте у добі занурення народу Божого в європейське середовище був великий позитив. Оволодіння цінними

знаннями та фахами допоможе євреям належним чином підняти з руїн Святу Землю. І ця діяльність, незалежно від мотивації людини, є формою передбаченого святим законом богослужіння. Зазначена позиція, безперечно, дозволяє зарахувати р. Тейхтала до лав визначних мислителів релігійного сіонізму [Hershkowitz, 2009, p. 260–261; Inbary, 2017, p. 322; Reiser, 2016, p. 140–147]. Серед лідерів думки згаданого напрямку його позиція є найбільш близькою до поглядів головного рабина ашкеназійської громади Землі Ізраїлю р. Авраама Кука (1865–1935) [Reiser, 2016, p. 120, 144; Inbary, 2017, p. 322]. Останній також спирався на наведений раніше талмудичний вислів і тлумачив його у тому сенсі, що Месія прийде до покоління, яке є грішним і праведним одночасно [Kook, 1963, p. 152; Туров, 2021, с. 67]. Він палко закликав до всебічної співпраці зі світськими сіоністами і наголошував, що ці люди, самі не знаючи цього, є виконавцями божественного задуму [Ravitzky, 1993, p. 110–114; Туров, 2021, с. 67–69]. Розмірковуючи над історичною долею єврейського народу, р. Кук стверджував, що існують часи, коли все визначає сумлінне виконання божественного закону, а є періоди, коли діяння скеровані на втілення плану Творця, є вищими за це [Kook, 1961, p. 201; Туров, 2021, с. 68]. Як і наш автор він вірив у повернення всього народу на шляхи вказані Всевишнім невдовзі після завершення розбудови нового суспільства на історичній прабатьківщині [Ravitzky, 1993, p. 108].

Проте у поглядах двох непересічних мислителів наявні суттєві розбіжності. Р. Кук, палкий прихильник прогресу [Ravitzky, 1993, p. 101–109; Туров, 2021, с. 71], вважав добу масового відходу від релігії необхідним чинником оновлення та історичного розвитку суспільства, яке надмірно застрягло в архаїчному способі життя [Ravitzky, 1993, p. 109; Туров, 2021, с. 66, 70]. Будучи майстром діалектики, він вправно аргументував необхідність відходу від засадничих цінностей задля подальшого повернення до них на більш високому рівні. При цьому до конкретних фактів порушення приписів святого закону р. Кук ставився відверто негативно [Ravitzky, 1993, p. 116]. Натомість наш автор вдається до край нетипового для рабинського дискурсу твердження про тотожність

діянь, далеких від побожності людей, виконанню заповідей Тори. Згідно з пануючим у юдаїзмі вченням учинок людини вважається чогось вартим лише тоді, коли він робиться з наміром догодити Творцю (каваною). Якщо припис Мойсеевого закону здійснюється без кавани, таке діяння не буде винагороджено небесами. Слід зауважити, що фундатори хасидизму були дуже прискіпливими щодо цього. Але р. Тейхтал, спираючись на деякі винятки або перетлумачуючи сакральні тексти на свою користь, дозволяє собі обстоювати революційну концепцію. Зміст діяння є незалежним від його осмислення, якщо йдеться про благоустрій Святої землі. Це стосується не якогось виняткового часу, а всієї історії в цілому. Красномовно таку позицію підтверджує такий вислів: "Писали кабалісти, що Земля Ізраїлю перебуває у сфері Малхут (царство), яка зверху. І оскільки він (цар Омрі) виправив якість царства шляхом доповнення його, бо додав одне місто в Землі Ізраїлю, заслужив він царство... І це незважаючи на те, що Омрі належав до царів злочинних. Каже про нього Писання: „І постав Омрі... І купив гору Шомрон... І розбудував ту гору і назвав місто, яке побудував, Шомрон (Самарія). І робив Омрі зле в очах Господа, і спричинив зла більше будь-кого до нього. І ходив усіма шляхами Яровама, сина Навота і перебував у гріхах його, якими той звабив Ізраїль” (Книга Царів 1, 16:16–26). І не зводив він того з наміром (каваною), що все робиться в ім’я небес. Лише заради власної слави... Але неможливо не визнати, що хоча будівництво це супроводжувалося великими порушеннями, він виконав заповідь заселення Землі Ізраїлю... І тому наблизився до сутності царства (Малхут) такою великою мірою, що заслужив на царство у трьох поколіннях... Звідси тобі доказ очевидний також і стосовно того, що відбувається у наш час. Бо розбудовувачі землі внаслідок гріхів наших чисельних полишили Тору, Господи спаси. Але вони не гірші за Омрі, про якого свідчить Писання: „спричинив зла більше будь-кого до нього”. Не дивлячись на це, в будівництві своєму, коли розбудував Землю Ізраїлю, виконував він велику заповідь у найкращий спосіб. І також єдність вищих сутностей відбувалася завдяки йому. Так само зрозуміло, що сфера Малхут (царство) нагорі, у вищих

світах, виправляється і возвеличується завдяки будівництву, здійсненому розбудовувачами в наш час. Вони такі, як вони є. Навіть якщо то найбільші в світі грішники, все одно вони бажані для Творця всіх світів. І виправлення і поєднання здійснюються їхніми руками, завдяки будівлям, які побудували, і примножили та зробили квітучою землю, що стала родючою" [Teichtal, 2013, p. 93].

Наведене повчання, окрім усього іншого, важливе з погляду тлумачення нашим автором засадничих духовних практик єврейської містики. Усі провідні школи кабали вимагають від віруючих турбуватися про долю останньої, найбільш наближеної до творіння, сфери божественної плероми, що зветься Шехіна, або Малхут. Остання, внаслідок гріхів людських, а також таємних катастрофічних подій у світі горішньому, відділилася від решти первинних еманцій першоджерела всього суцього. Через це Шехіна зазнала руйнівних трансформацій. Тому метою як приписів святого закону, так і непов'язаних з ним медитативних практик є виправлення цієї сфери та повернення її на належне місце у плеромі [Tishby, 1971a, p. 221–223]. Один з провідних творців хасидизму р. Дов Бер Магід з Межиріча взагалі вимагав, щоб віруючі ніколи не молилися про задоволення власних потреб, а лише за позбавлення Шехіни від усіх негараздів (Dov Ber, 1976, p. 25, 54). Натомість наш автор, вірний своїм революційним поглядам, обстоює можливість допомоги згаданих божественній еманції шляхом розбудови Святої землі, що зовсім не вимагає спеціальних благочестивих намірів. Завдяки такому контексту відкривається новий, раніше прихований сенс учення р. Тейхтала про визволення єврейського народу природним шляхом.

Річ у тому, що згідно з ученням кабали божество присутнє в усіх явищах природи. Це стосується навіть таких простих проявів, як хитання трав та дерев або хвилювання моря. Воно безпосередньо вдягнуто в натуру [Tishby, 1971a, p. 476–477]. При цьому зазвичай саме Шехіна є посередником між плеромою і матеріальним світом. У Зогарі сказано: "Йди і дивись: нагорі також є одяг, тіло душа та душа для душі. Небеса і все воїнство їхнє – це одяг, а Зібрання Ізраїлю (Шехіна) – це тіло, що приймає душу, яка є Пишною Ізраїлю (Сфіра Тіферет). Отже, вона є тілом для душі... А душа для

душі – це Старець Святий (Сфіра Кетер). Усе пов'язано між собою" (Zohar 3:172a). У світлі цього стає зрозумілим, чому р. Іссахар завжди каже про визволення завдяки диву, вдягнуеному у природу, а не просто про визволення природним шляхом, як р. Калішер, що, безперечно, вплинув на вчення нашого автора. Р. Тейхтал у таких випадках досить прозоро натякає на допомогу Шехіни, силами якої просякнута світ долішній. Розбудова Святої землі виправляє цю сфіру, а вона, в свою чергу, сприяє тим, хто витрачає зусилля на згадану добру справу. У зв'язку з цим слід нагадати, що творці містичних текстів називають Шехіну як Зібранням Ізраїлю, так і Землею Ізраїлю, а також Матір'ю [Tishby, 1971a, p. 226–228; Halfon, 1998, p. 76–77]. Тож вона поєднує в собі основи буття обраного народу та дарованої йому Богом країни. Наш автор також називає Землю Ізраїлю матір'ю, що очікує повернення дітей до її обіймів [Hershkowitz, 2009, p. 125]. Такого штибу натяки безперечно містять у собі заклик до поновлення містичної єдності народу, землі та божества. Необхідною умовою цього, зрозуміло, є переселення нащадків Якова до своєї прабатьківщини.

Описана концепція, відповідно до якої позитивний вплив на небесну плерому не потребує ніяких каванот, вимагала від нашого автора особливих пояснень для релігійної спільноти. Рабинський юдаїзм, звичайно, зобов'язує віруючого чітко усвідомлювати власні благочестиві наміри під час богослужіння, проте у світі кабали ситуація є набагато складнішою. Тут людина має не лише знати мету своїх дій, але також, використовуючи належні інтенції, поєднувати свою душу з вищими сутностями. Завдяки цьому подвижник починає безпосередньо відчувати і розуміти присутність божества у навколишньому світі та взаємодіяти з ним як з реальним, а не лише уможливленим явищем. Такий стан кабала називає гадлутом (величчю). Натомість звичайний, непросвітлений стан свідомості зветься ктанутом (малістю). Зрозуміло, що автори містичних творів закликають людей полишати звичну повсякденну дійсність задля вищих шарів буття [Pachter, 1992, p. 200].

Р. Тейхтал усвідомлює цю проблему свого вчення і розв'язує її доволі викличним способом. Задля цього він апелює до процесів, які відбуваються в божественному світі згідно з ученням видатного

кабаліста Арі (р. Ісаака Лурії). Там також існують стани ктанута і гадлута. Перший виникає тоді, коли шість нижчих сфірот на чолі з Тіферет, які називаються Зеір Анпін (Мале Обличчя), відокремлені від шарів плероми, що перебувають над ними. Другий досягається завдяки поєднанню згаданої сутності з вищими сфірот: Хохма (Мудрість), Біна (Розуміння) та Даат (Знання). Останні є втіленням божественного розуму. Загальне ім'я цієї групи – Мохін де-Гадлут (Мізки Величі) [Pachter, 1992, р. 174–176]. Досягнення згаданої єдності є одною з головних цілей духовної практики. При цьому відзначається, що вищеописані стани божества впливають як на окремі індивідуальності, так і на народ в цілому. Разом з плеромою люди коливаються між рівнем ктанута і гадлута. У вигнанні домінує саме стан малості [Pachter, 1992, р. 200–201]. Спираючись на вказані положення Святого вчення, а також на те, що Тіферет традиційно асоціюється з прабатьком Яковом, наш автор стверджує: ... "Роби усе природним способом як Яків. І не спирайся на дива, як Яків, що не спирався на дива. І тому називає Писання Якова людиною простою, себто Зеір Анпіном. Бо дива – це ступінь Мохін де-Гадлут, ідеться про Хохма, Біна і Даат. А природний шлях це Зеір Анпін, який усе вирішує людським розумом, який іде природним шляхом і тому (вищий суд) не звинувачує його суворо... Тому кажемо від імені Арі в молитві під час третьої суботньої трапези: „бо Він вдягнутий у природу”. А природа, згідно зі своїм чисельним значенням, дорівнює божественному імені Елокім, бо рука Елокіма вдягнута у природу" [Teichtal, 2013, р. 132].

Оскільки у вигнанні домінує рівень ктанута, загальне розуміння сенсу своїх діянь стає недосяжним. Але це не привід для відчаю, бо сам прабатько Яків був утіленням Малого Обличчя і всі проблеми розв'язав природним шляхом. Тому на першому етапі визволення люди мають керуватися міркуваннями, орієнтованими на логіку буття у матеріальному світі. Завдяки цьому не лише єврейський народ здобуде безпечний притулок на Святій землі, але й світ сфірот досягне належної гармонії. Тоді нагорі відновиться стан величі і розпочнуться очікувані дива. Навкруги запанує божественне сйиво. Весь обраний народ повернеться до приписів святого закону.

Важливо звернути увагу на те, що в цьому випадку наближення приходу Месії природним шляхом вважається ідеальним способом дій, визначеним наявним станом божества, а не якимось там резервним варіантом, передбаченим на випадок духовного занепаду суспільства, описаним в уривках, наведених раніше.

Говорячи про стратегію національного визволення, запропоновану р. Тейхталем, варто зазначити її тісний зв'язок з ученням хасидизму. Згідно з поглядами фундаторів цього релігійного руху, світ сповнений присутністю Творця і Його реально знайти у будь-яких побутових справах [Buber, 2001, р. 126; Dubnov, 1960, р. 53–54; Koufman, 2008, р. 249–391; Scholem, 1971, р. 189–191]. Лише в товаристві послідовників Бешта служіння Богу можливо, коли ти миєш свого коня або ремонтуєш взуття. Хоча у проповідях великих цадиків викладалася медитативна практика, що призводить до повного розчинення у божестві, поряд з ним не менш важливими вважалися богоугодні діяння, умовою яких є занурення свідомості та почуттів віруючого у земні реалії [Koufman, 2008, р. 85–160; Туров, 2019, с. 24–228]. Як не важко побачити, наш автор, будучи людиною добре обізнаною з творами лідерів хасидизму різних поколінь, пропагує подібну концепцію, хоча вона, безумовно, значною мірою радикалізована та адаптована до сучасного стану справ.

Використання ідей хасидизму не обмежувалося у р. Тейхтала лише темою благоустрою Землі Ізраїлю. Вони також відігравали важливу роль у розробці його революційної концепції праведної людини, яка вимагає спеціального розгляду.

Вчення р. Тейхтала про роль цадиків у справі визволення єврейського народу

Оскільки р. Іссахар був прибічником руху, заснованого Бештом, мав ставитися з повагою до думки цадиків свого покоління. Проте всі вони ставилися вороже до ідеї наближення приходу Месії завдяки активності людей, далеких від релігії. Зрозуміло, що цей факт не міг не турбувати нашого автора. Задля розв'язання цієї проблеми він використовував кілька підходів доволі різного ідеологічного змісту.

По-перше, р. Тейхтал намагався збирати вислови провідних очільників хасидизму, які тією чи іншою мірою можуть бути

використані задля підтримки його концепції визволення природним шляхом. Характерним прикладом цього є опис нашим автором дискусії, що відбувалася між сином головного рабина Міжгір'ї (Закарпаття), родичем Сатмарського Ребе Моше Давидом Тотельбаумом та видатним цади́ком р. Іссахаром Довом з Белза. Згідно зі свідченням р. Тейхтала р. Тейтельбаум стверджував, що: "Немає інших ліків від тих тяжких ударів для Ізраїлю, окрім пробудження всього загалу Ізраїлю задля каяття. І потрібно, щоби цей рух пробудження каяття був справою рук цади́ка покоління такого, як він (Белзький Ребе), якого покоління коронувало як цади́ка покоління... Відкрив учитель наш (з Белза) свої святі уста і відповів йому коротко такими словами: „Рабине з Лафуша (Моше Давид), чи завершив ти вже твердження свої? Коли Месія прийде, тоді лише сини Ізраїлю покаються. І головне (зараз), щоби кожний з них любив ближнього свого”" [Teichtal, 2013, p. 80].

Для більшості ортодоксів того часу загалом та хасидів зокрема була характерна позиція, згідно з якою задля месіанського визволення євреї мають покаятися та повернутися до служіння Творцю на рівні видатних праведників стародавніх часів. Це стосується як світських людей, так і вірян, що виконують заповіді без належної щирості. Згідно з матеріалами, наведеними раніше, саме цю позицію палко підтримував Мукачівський Ребе. Натомість голова белзьких хасидів не вірив у можливість досягти належного рівня покути до появи Месії. Тому він закликав справжніх вірян наразі сконцентруватися передусім на заповіді любити ближнього свого, як себе самого. У цьому вислові р. Тейхтал бачить підтримку власних тез про єдність і суспільну боротьбу за повернення євреїв на історичну прабатьківщину. Проте р. Іссахар Дов мав на увазі лише потребу поблажливого ставлення до духовного рівня сучасного покоління і радив не вимагати від нього надмірних зусиль. Белзький Ребе був категоричним супротивником сіонізму і прибічником спасіння рукою божественного посланця. Тому, коли р. Тейхтал спирається на його слова задля підтвердження власної правоти, він, поза сумнівом, грішить проти істини.

Так само р. Іссахар Тейхтал намагається виправдати позицію свого колишнього духовного авторитету, а надалі ідейного

супротивника р. Хаїма Елазара Шапіри. Він стверджує, що коли б Мукачівський Ребе дожив до часів Голокосту, він неодмінно змінив би свою позицію щодо ідей сіонізму. "Якби вчитель наш автор „Мінхат Елазар” зараз був живий разом з нами і побачив би все те, що прийшло на нас, усі ці жорстокі переслідування та вбивства, Всемилоствийв рятуй, він би також погодився, що треба полишити землі вигнання і йти в Землю Ізраїлю, яку дали нам царі земні, і що не треба чекати прибуття Месії" [Teichtal, 2013, p 102].

Такого роду судження р. Тейхтала не видаються переконливими, незважаючи на те, що лихоліття доби Другої світової війни справді впливало на свідомість людей іноді дуже непередбаченим чином. Але не цього разу. Практично всі лідери хасидських спільнот, яким пощастило пережити жахіття тотального винищення євреїв, не зрадили своїх попередніх переконань щодо заборони порятунку народу Божого природним способом. Лише обраний Господом Месія наділявся правом здійснити це. Найяскравішим прикладом тут є непримиренна ворожість до прибічників створення Держави Ізраїль Сагмарського Ребе, на тлумачення релігійних законів якого р. Тейхтал неодноразово посилався. Так само р. Ісраель Хагер після тяжких поневірянь часів першої світової війни анітрохи не змінив через це власні погляди і, відповідно, не зробив жодного кроку назустріч модерним політичним доктринам. Р. Тейхтал, добре знаючи переконання та спосіб мислення цих духовних лідерів, навряд чи, розмірковуючи тверезо, мав би сподівання на зміну їхніх поглядів. Радше в його свідомості бажане взяло б гору над реальним. Такий стан справ доводить, що попри всі ідеологічні розбіжності р. Іссахар і далі вважав себе відданим прибічником Мукачівського Ребе. Тому дуже хотілося вірити, що згаданий духовний авторитет неодмінно підтримав би його позицію.

Поряд зі спробами довести наявність певної реальної або потенційної лояльності цадиків до ідей визволення природним шляхом, наш автор також вдається до богословсько-містичного обґрунтування необхідності ворожого ставлення видатних лідерів релігійних спільнот до першого етапу розбудови Святої землі.

"Ми бачимо, що Сатана постійно стоїть і звинувачує нас, щоб затримати наше визволення. І в часи, коли відбувається розбудова Святої землі, щоб підняти Шехіну з праху, він руйнує і опускає її в (царство, де панують темні сили) Зворотної Сторони (Сітра Ахара). Тому, якщо на початку розбудови, за неї відразу візьмуться люди благочестиві та богобоязні і всі побачать, що буде побудовано місто Господа, і уявимо собі, що першими у цьому русі розбудови землі і перетворення її у родючу будуть, наприклад, учитель наш з Белза, з Сіняви, з Гура, з Мукачева або інші цадики покоління, як би вдалося приховати це від Сили Суду або від Зворотної Сторони. Бо діяння наші спрямовані (на те, щоб) прийшов їм кінець та знищення і щоб зруйнована була їхня влада на віки віків. Безперечно, Сила Суду і Зворотна Сторона знають і розуміють те, що бажають зробити цадики ті завдяки руху розбудови землі. Тому одразу повстане Сила Суду, щоб звинувачувати (той рух) і затримувати діяння рук їхніх" [Teichtal, 2013, p. 129].

У цьому судженні, окрім іншого, міститься прозорий натяк на поширену в хасидських колах концепцію про прихід у світ долішньої душі цадика, яку ми вже наводили в описі вчення Ізраеля Хагера. Згідно з ним сили зла заважають народженню досконалих праведників. Тому Всемиловивий відбирає у досконалої душі значну частину її світла та розпорошує її крихти серед звичайних віруючих. Воно повернеться до власного джерела лише тоді, коли хасиди приєднаються до свого цадика і принесуть з собою частки його власної душі. Лише завдяки цьому він здобуває всю повноту своїх можливостей, задуманих Творцем [Shohet, 1979, p. 303–304].

Земля Ізраїлю є великим осередком святості, який певною мірою подібний до душі досконалого праведника. Одразу об'єднати ці великі джерела світла з огляду на відчайдушний спротив темряви вкрай складно. Саме тому небесна мудрість влаштувала все так, що на початку справа благоустрою землі прабатьків покладена на людей, далеких від відданості законам Тори, себто, на думку вищого суду, грішних. При цьому цадики покоління щиро борються проти їхніх починань. Сатана заспокоюється і припиняє шкодити справі. Але в подальшому, згідно з численними висловами нашого

автора, відбудеться відродження благочестя в усьому народі і завершення справи створення Царства Божого на землі здійсниться під орудою цадиків [Teichtal, 2013, р. 176–178].

Такого роду аргументація для знавців рабинської писемності є достатньо переконливою. Спростувати її завдяки наявним у згаданій традиції напрацьованим знаряддям полеміки можливо, але цілковито відкинути як безпідставну вкрай нелегко. Проте р. Тейхтал у своєму останньому творі не обмежується компромісними концепціями на кшталт наведеної вище. Він також вдається до суворої критики духовних лідерів, що не визнають необхідності природного шляху і боряться проти нього. Характерним прикладом такого роду висловів є такий: "Справу викупу землі (Ізраїлю) ми маємо розпочати самі, а Господь завершить її. І треба розуміти значущість цієї мети. Бо кліпа перемагає навіть найбільш великих цадиків, щоб вони знищили оту добру (справу). Бо вся сила кліпи пов'язана з вигнанням (єврейського народу). І зі знищенням вигнання буде знищена і вона... Тому і є цадики, які протистоять цьому, бо кліпа взяла над ними гору задля того, щоби знищити ту добру справу, яку Господь жадає у будь-який час та будь-якої миті. Варто, щоб (ми) пристрасно бажали повернутися до володіння спадку прабатьків... Кожна людина народу Ізраїлю має старатися задля повернення до нашої Святої землі і завдяки цьому посприяти, з Божою допомогою наближення остаточного визволення" [Teichtal, 2013, р. 41].

У цьому випадку наш автор, по суті, звертається до аргументації, характерної для писань р. Шапіри, переробляючи її відповідно до своїх нових поглядів. Мукачівський Ребе, як це вже відзначалося вище, повчав, що внаслідок великої концентрації передвічного світла Свята земля стає жертвою навали численних полчищ сил темряви, які живляться іскрами божественного сйива. Р. Тейхтал, у свою чергу, проектує ту саму аргументацію на душу цадика. Саме там, з огляду на згадані причини, збирається задля харчування сила силенна кліпи. Але переїзд до країни прабатьків загрожує породженням темряви загибеллю. Тому вони підкоряють собі розум видатних праведників і перетворюють їх на завзятих супротивників ідеї повернення на історичну батьківщину. Отже, цадики, не

усвідомлюючи цього, перетворюються на служників Сатани. При цьому жодним чином не заперечується факт, що вони є найбільшими серед людей осередками святості.

Проте розвиваючи вказану тему, згодом р. Іссахар переходить до жорсткої критики цадиків та впливових рабинів, які не підтримують масового повернення євреїв у землю прабатьків. Як приклад гідного наслідування для них він наводить рішення великого пророка Мойсея.

"Мойсей-цадик віддав душу свою за синів Ізраїлю. Якщо б Мойсей бажав прожити ще кілька років, то був би він живим. Бо сказав йому Святий, нехай буде Він благословенний: „Помстися мадіанітянам за синів Ізраїлевих, а після відійдеш до народу твого” (Числа 31:2). Отже пов’язав Святий, нехай буде Він благословенний, його смерть з помстою Мадіану, щоб повідомити тобі славу Мойсея. Він не сказав: „Оскільки я буду жити (поки помста не здійсниться), затримаю я поступ синів Ізраїлю”. Тому найпростіша серед простих речей полягає у тому, щоб не вірити тим, хто відкладає (повернення до землі прабатьків) у наш час. Внаслідок певного враження їх самих вони роблять це. І самі себе вони пошивають у дурні, мовляв, наші наміри в ім’я небес. Вони керуються при цьому слабкістю, прихованою всередині” [Teichtal, 2013, p. 228].

Отже, згідно з думкою нашого автора Мойсей, якого він не випадково називає саме цади́ком, а не вчителем, як це прийнято у рабинській писемності, обираючи між продовженням власного життя та смертю, віддає перевагу останній заради пришвидшення оволодіння євреями Землі обітованої. Натомість сучасні духовні лідери народу діють якраз навпаки. У цьому тлумаченні криється прозорий натяк на вищезгадану проблему наявності сил зла в праведних душах. Шкарлупи темряви бояться смерті у Святій Землі і збивають цадиків з пантелику, лякаючи їх думкою про неминучу загибель. Справжні подвижники мали би піти шляхом Мойсея. Але, на жаль, релігійні лідери сучасного покоління виявляються слабкими і нерозумними, а тому неспроможними виконати свою місію. Такого роду міркування приводять нашого автора до очікуваного висновку, що справу порятунку народу Божого мають очолювати не

сучасники, а великі праведники минулого, які фактично будуть виконувати роль цадиків. Згідно з ученням єврейської містики, така ситуація є реальною та досяжною, а не суто умоглядною.

"Навіть цадики можуть бути розвідниками. Тому знайте, що всі ті, хто зараз у часі, в якому ми перебуваємо, проти повернення і проти розбудови та заселення землі, належать до спільноти розвідників. А всі ті, хто обрав повернення, із спільноти Ісуса Навина та Калеба. Відкрив вчитель наш Арі, нехай буде благословенна його пам'ять, своєму учню р. Хаїму Віталю, нехай буде благословенна його пам'ять, що до кожного, хто обрав заповідь, за яку праведник (цадик) віддав душу свою, прийде душа того цадика на допомогу... Це стосується і нас. Ісус Навин і Каліб віддали душу свою за те, щоби всі вирушили до Святої землі, бо весь народ хотів побити їх камінням, а вони казали: „Піднімімося туди” (Чис. 13:3). Також і ми, якщо покладемо душу свою заради повернення, придуть душі Ісуса Навина та Калеба нам на допомогу" [Teichtal, 2013, p. 332].

Отже, палкі застереження очільників хасидських спільнот не повинні засмучувати тих, кому допомагають найвидатніші цадики, сумлінні виконавці волі самого Мойсея.

Наведені нами раніше повчання р. Тейхтала, поза сумнівом, озброюють віруючих переконливою аргументацією на користь масового переселення в країну прабатьків, незважаючи на спротив видатних цадиків покоління. Проте вони не розв'язують засадничої проблеми людей, тою чи іншою мірою близьких до хасидизму. На відміну від прибічників традиційного рабінізму, хасиди не звикли задовольнятися лише умоглядним спогляданням ідеальних людей минулого, описаних у сакральних текстах. Для послідовників цього руху критично важлива можливість бачити живих подвижників та наслідувати їхні вчинки. Усвідомлюючи цю проблему, наш автор розв'язує її досить несподіваним та, з погляду релігійної людини, революційним способом. При цьому свої радикальні ідеї він вдало обґрунтовує майстерним тлумаченням творів фундаторів хасидизму та видатних учителів Тори загалом.

"Учитель наш в книзі Ноам Елімелех (Насолода Елімелеха) казав:

„Загал Ізраїлю – всі вони цадики, як сказано в Писанні: „Народ Твій усі цадики” (Ісаїя 60:21). Тому, хоча деякі іноді грішать, усе одно загалом усі вони завжди перебувають у своїй святості. Нема Сатани і нема того, хто чинить зло, серед них, боронь Боже. Завжди образ їхній викарбований у висотах небесних”. Отже, ми бачимо, що пророк уподобнює загал Ізраїлю небесній Державі, яка у висотах. На це натякає у своїх словах вчитель наш автор Ноам Елімелех (Елімелех з Лежайську), коли пише, що загал Ізраїлю є досконалим, нема в ньому вад, і образ їхній викарбований у висотах. Тому так само, як неможливо виміряти небеса нагорі, так неможливо виміряти цінність людей народу Ізраїлю, що стоять як престол слави у висотах. Тому неможливо викорінити їх внизу, бо саме вони засновники землі знизу навіть у час, коли вони, боронь Боже, не виконують волю небес. Тому ми можемо бути певними, що Господь Благословенний залишиться вірний слову своєму, в усякому випадку стосовно того, що Він запевняв у Торі, Пророках та Писаннях про визволення з цього останнього гіркого, спалюженого світськістю вигнання" [Teichtal, 2013, p. 93].

Згаданий у наведеному тлумаченні р. Елімелех з Лежайська (1717–1787) був найбільш рішучим і послідовним проповідником виняткової ролі цадиків серед усіх засновників хасидизму [Dubnov, 1960, p. 378–388; Etkes, 1998, p. 70–77; Piekarz, 1999, p. 146–151].

Проте обґрунтовуючи ідею необхідності досконалих праведників як посередників між Богом і звичайними людьми, він час від часу підкреслював принципову можливість ідеальної ситуації, коли на цадиків перетворюються всі віруючі. В нашому випадку задля доведення цього він використовує відоме містичне вчення, згідно з яким образи праведних нащадків Якова викарбувані на небесах. Р. Тейхтал підхоплює цю думку і витлумачує її у вигідному для власних поглядів світлі. По-перше, він, спираючись на авторитет видатного вчителя минулих часів, доводить, що працівники, які розбудовують країну прабатьків і тому звуться засновниками землі, є потенційно великими праведниками, незважаючи на порушення закону Божого у поточній реальності. Все одно їхній зв'язок з власним небесним праобразом зберігається, хоча і лишається наразі

непомітним. По-друге, написане містить прозорий натяк на те, що наш автор вважає усіх тих простих людей цадиками, бо великий р. Елімелех, по суті, визнає такий стан.

Продовжуючи ту саму думку в іншому місці, р. Тейхтал пише: „Народ Твій усі цадики навіки успадкують землю” (Ісаїя 60:21). Через те, що успадкують землю, називаються „Народ Твій усі цадики” та сини світу майбутнього. І пояснює мідраш, що Яків після того, як врятувався від Есава, подумав у серці своєму: „Я зроблю заповідь, яка буде в очах Господа важливішою за всі інші заповіді”, і придбав частину поля в Землі Ізраїлю. Те саме ми маємо зробити в наш час, бо завдяки милості Господа до нас зберігся залишок біженців, і пройшли вони між зубів левових цілими, щонайменше тілесно. Тому ми зобов’язані вчинити, як Яків батько наш, зібратися з силою і здобути частку свою в придбанні полів та будинків, і в заселенні землі” [Teichtal, 2013, p. 279].

Отже, саме собою переселення у Святу Землю та придбання там нерухомості робить людину цадиком. Це, знов-таки, можна тлумачити і як перетворення її на звичайного праведника, і як те, що вона стане видатним хасидом, рятівником євреїв від усіх можливих бід.

Наш автор називає також розбудовувачів Землі Ізраїлю янголами, надісланими Господом, щоб підготувати шляхи визволення обраного народу. Проте у хасидських творах цадиків часто називають янголами, і саме їм приписують згадану місію.

“Сказав пророк: „Ось Я посилаю янгола Свого, і він проторує шлях спочатку” (Малахія 3:1). Звідси випливає, що будуть готувати шлях перед приходом Месії від Господа. І ота підготовка – це те, що відбувається в наші часи, коли підготовлюють Святу Землю, щоб вона була гідна приймати синів своїх. Це подібно до того, що я наводив у першому вступі з твору вчителя нашого автора книги „Мішнат Хасідім” (Закон хасидів), що коли розбудовують землю – це ознака скорого визволення. Це робиться, щоб приготувати її для прийому тих, хто повертається з вигнання. І ось ті розбудовувачі землі, а також царі, які дають дозвіл на це, – саме вони є янголами, про яких сказав пророк: „Ось Я посилаю янгола Свого, і він

проторує шлях спочатку". Подивись у книзі „Менорат га-Маор” (Сяйво Світильнику), де сказано: „Кожний, хто робить якусь важливу справу, навіть відповідно до природи своєї, називається янголом, бо сказано в Писанні: „Зробив Він янголами своїми вітри” (Псалми 104:4)”. Тому ті, хто готують та розбудовують землю, є посланцями Божими” [Teichtal, 2013, р. 120–121].

У наведених нами вище уривках визнання простих людей, залучених до благоустрою теренів історичної прабатьківщини, цадиками, що виконують ту саму місію, яку традиційно віруючі покладали на лідерів хасидських громад, можливо все ж таки вважати певною риторичною прикрасою. Оскільки для нашого автора дуже важливо переконати своїх релігійних сучасників у необхідності підтримувати сіоністський рух, він звичайно міг у розпалі полеміки вдатися до певних перебільшень. Але остання книга р. Тейхтала містить вислови, що повністю спростовують подібні припущення. Найбільш яскравим і переконливим серед них є такий: "Бачиться мені, що та проста людина, яка розбудовує землю без жодної інтенції щодо небес, лише заради власного блага, здійснює завдяки цьому більші виправлення в вищих світах, ніж їх робить деякий цадик, можливо навіть найбільший серед цадиків завдяки своєму опівнічному виправленню (тікун хацот), з усіма тими риданнями і оплакуваннями Шехіни та вигнання, що безперечно здійснюють велике виправлення. Але все те виправлення, яке він робить, не досягає рівня виправлення, що спричиняє проста людина діяннями рук своїх, тим, що робить вона на практиці, навіть без жодної інтенції в ім'я небес... Знайшов я у книзі „Ісмах Моше” (Зрадів Мойсей), що практичне виконання заповіді, навіть без жодної інтенції, допомагає більше, ніж заповідь без реального практичного діяння, навіть з надмірною інтенцією" [Teichtal, 2013, р. 63].

Отже, простий трудівник відкрито проголошується більш важливим, ніж найбільший серед цадиків. При цьому його значущість обґрунтовується не в історико-політичному контексті сучасності, а суто з позицій духовної практики. У рабинській писемності, починаючи з талмудичних часів, є повчання про надзвичайну важливість спеціальних нічних богослужінь, що називаються опівнічним

виправленням. Благочестиві люди мають прокидатися задовго до світанку, щоб учити Тору і читати спеціальні молитви, присвячені оплакуванню зруйнованого храму, проханням про припинення вигнання і скоріший прихід Царя Месії. У містиків цей ритуал набуває додаткового змісту. Він здебільшого присвячується встановленню гармонії у світі божественної плероми та позбавленню Шехіни від страждань вигнання [Halamish, 2021, p. 107–152]. Саме у такому вигляді опівнічне виправлення було прийнятим у хасидів і вважалося надважливим обов'язком віруючого. Зрозуміло також, що найбільшу значущість мало здійснення згаданого служіння цадиками. Але наш автор підкреслює, що нерелігійні люди, які працюють на Святій Землі, не лише створюють умови для порятунку єврейського народу, але й наводять лад у царстві небесному. Ба більше, вони роблять це краще, ніж найвидатніші голови хасидської спільноти. Відповідно, такі працівники, по суті, є справжніми цадиками.

Поряд з висловами про виняткову праведність окремо взятої нерелігійної людини, наш автор також проголошує досяжність рівня цадика єврейським суспільством у цілому, незалежно від ступеня благочестя окремих людей. Запорукою цього є єдність усіх, незалежно від релігійності та політичних переконань.

"І це мали на увазі мудреці у повчаннях своїх, коли казали, що весь час, поки Ізраїль у спільноті єдиний, не може жодний народ та мова панувати над ними. Коли зібрані ми разом, здійснюються для нас слова: „Сім разів впаде цадик і знову встане” (Притчі 24:16)" [Teichtal, 2013, p. 311].

Необхідність єдності, як уже зазначалося вище, є одним з трьох головних пунктів політичної програми визволення єврейського народу, запропонованого р. Тейхталем. І наведений вислів є яскравим прикладом її майстерного обґрунтування. Проте він містить у собі дуже цікавий натяк. Річ у тому, що наведений вірш Святого Письма дуже поширений у зібраннях хасидських повчань задля пояснення права цадика іноді порушувати положення святого закону. Обраний праведник має пірнати у безодню сил темряви, щоб визволити приховані там сили світла і таким способом перемогти

Сатану. Так само, згуртована спільнота євреїв здолає усіх своїх ворогів, незважаючи на те, що наразі у більшості своїй вона далека від благочестя. Єдність перетворює її на колективного цадика, який має право і можливість діяти відповідно до взірця провідних лідерів хасидів.

Зрозуміло, таке перетворення наш автор пов'язує з необхідністю переселення в землю прабатьків. У цьому контексті варто навести його тлумачення листа засновника Хабаду р. Шнеура Залмана з Ляд до р. Леві Іцхака з Бердичева.

"В час, коли людина з народу Ізраїлю в біді, Всемиловий спаси, вона може врятуватися від бід завдяки заслугі Землі Ізраїлю та мешканців її. Бо писав він (Шнеур Залман) відкритим текстом, що Земля Ізраїлю та її мешканці – це та сутність, що постає на допомогу нам у будь-який час, щоб допомогти нам у біді і врятувати нас від утисків" [Teichtal, 2013, p. 31].

Одним з найголовніших завдань цадика у хасидизмі є порятунок євреїв від різноманітних бід, як повсякденних, так і тих, що загрожують винищенням усього народу або окремих громад. У наведеному уривку ця місія покладається на Святу Землю та її мешканців. Разом вони становлять єдину сутність справжнього цадика, який присвячує своє існування захисту Богообраного народу.

Зрозуміло, що радикальне переосмислення постаті цадика нашим автором являло собою відвертий і рішучий виклик ученню р. Шапіри. Останній стверджував безмежну відданість наявній релігійній традиції обов'язковою умовою особистої праведності та права керувати іншими людьми. Проте не можна не зазначити і того факту, що при цьому р. Тейхтал лишається відданим притаманним Мукачівському Ребе основам глибинного містичного осмислення першоджерел влади духовного лідера. Згідно з його думкою, у сучасних умовах світська людина непомітно для себе набуває сили хасидського цадика і виконує його місію. Про визнання нового ладу у світі, де в принципі цадики не потрібні, а невидима пересічному вірянину боротьба за визволення з полону сил темряви іскор божественного світла втратила свою актуальність, у Писаннях нашого автора не йдеться.

Завдяки проведеному дослідженню, ми доходимо висновку щодо специфіки співіснування у вченні р. Іссахара Тейхтала концепцій, характерних для рухів сіонізму та хасидизму, які за часів життя нашого автора були непримиренними ідеологічними супротивниками і лишаються такими дотепер. З одного боку, наш автор абсолютно відкидав сподівання на будь-які дива. Визволення єврейського народу з багатовікового вигнання загалом та порятунок від Голокосту зокрема мали, на його думку, здійснитися виключно природним шляхом, завдяки зусиллям самих людей. Задля реалізації цієї мети євреям необхідно, відкинувши зайві суперечності, разом узятися за справу благоустрою історичної прабатьківщини та переселення туди усіх нащадків Якова, розпорошених світом. Розраховувати потрібно виключно на власні людські сили та зібрані кошти. Лише коли згадане завдання буде виконаним, Господь втрутиться помітним для всіх способом і поверне строкате за своїми поглядами суспільство до законів Тори. Проте з іншого боку, уся вище описана діяльність витлумачується як духовна практика, що безпосередньо впливає на божество і приводить небесну плерому у стан ідеальної гармонії. Отже, озброєний знаннями таємних сенсів сакральних текстів, віруючий має переживати нові для традиційної людини форми активності як особливий містичний досвід. Певною мірою схожим способом, за два століття до того, засновники хасидського руху обґрунтовували необхідність богослужіння під час повсякденної побутово-господарської діяльності. Важливим у контексті нашого дослідження є факт наділення властивостями цадиків як окремих працівників, так і загалу розбудовувачів Землі Ізраїлю в цілому. Звичайно, всеможливе піднесення людей праці було характерним явищем для лівих та націоналістичних рухів майже усіх напрямів у часи життя р. Тейхтала. Проте з іншого боку, піднесення простих віруючих до рівня досконалих праведників розглядалося Бештом та його послідовниками в якості одної з найголовніших цілей їхньої діяльності. До того ж, в умовах, коли майже всі цадики засудили сіоністський рух, створення нового типу всемогутнього праведника для хасидів – прибічників визволення природним шляхом – було нагальною потребою.

Отже, р. Тейхтал у своєму вченні не просто поєднував погляди двох ворогуючих спільнот, але й створив з їхніх доктрин доволі переконливий синтез. При цьому сучасність у згаданій новій ідеології відіграла роль зовнішньої обгортки, а справжній внутрішній зміст та сенс надавала середньовічна єврейська містика, на яку спиралася ультраортодоксія. Отже, творчість нашого автора є яскравим прикладом того, як можна перетворитися на сучасного політичного мислителя, цілком зберігаючи майже усі провідні засади мислення прибічника традиції минулих віків. Проте у цьому разі не минуле визначає долю сучасного, як це часто буває у суспільно-політичних рухах консервативних спільнот, а навпаки, нове вказує старому, як треба жити та діяти.

Слід також згадати, що у другій половині ХХ ст. виникла низка угруповань неохасидизму, які тим чи іншим способом сполучали ідеї старого релігійного руху з реаліями сучасності [Garb, 2005, р. 40–41]. Сучасні послідовники громад такого штибу зазвичай не знайомі з творчістю нашого автора. Проте наведені факти красномовно свідчать на користь того, що р. Іссахар Тейхтал має визнаватися одним з фундаторів цього релігійного напрямку.

ВИСНОВКИ

Пропоноване дослідження доводить, що духовні лідери хасидів Закарпаття брали за основу своїх учень переважно одні й ті самі твори провідних авторитетів єврейської містики минулих століть попри наявність великої кількості таких текстів та їхньої різноманітності за змістом.

Проте, маючи спільну основу релігійного світогляду, вони, разом з тим, створювали відмінні між собою політичні концепції та по-різному осмислювали історичну долю власного народу. У деяких випадках розбіжності були, без перебільшення, радикальними.

Перша і найбільш очевидна з таких розбіжностей поглядів спостерігається у позиції р. Іссахара Тейхтала. На відміну від решти лідерів ортодоксальної спільноти закарпатських земель, чії твори були розглянуті у пропонованому дослідженні, він рішуче перейшов на бік прихильників визволення єврейського народу шляхом власних зусиль, а не божественного дива. Задля досягнення цієї мети р. Іссахар закликав об'єднати всі єврейські рухи, незалежно від їхньої політичної орієнтації та ставлення до юдаїзму. Він, безумовно, не був єдиним релігійним діячем досліджуваного регіону, який дотримувався такої позиції. Як ми вже згадували у вступі, деякі шановні рабини Закарпаття підтримали сіоністський рух з самого початку його існування. Пізніше, коли послідовники Герцля здобули в тих краях масову підтримку, на їхній бік перейшло чимало студентів закарпатських ешив [Shpigel, 1997, р. 128–129], які тією чи іншою мірою перебували під впливом хасидів [Shpigel, 1997, р. 164–174]. Р. Тейхтал, поза сумнівом, був найбільш талановитим виразником ідей згаданих кіл свого часу. Він розробив розлоге і яскраве релігійно-містичне обґрунтування необхідності реалізації сіоністського проекту, зухвале, з погляду переважної більшості цадиків.

Описане вище протистояння, безумовно, не дає всеосяжної уяви про ідеологічний простір хасидського Закарпаття розглянутого періоду. Пропоноване дослідження дозволяє виявляти більш

складну класифікацію політичних поглядів та діяльності впливових лідерів руху послідовників Бешта цього регіону.

З цієї точки зору р. Хаїм Елазар Шапіра, р. Йосель Тейтельбаум і р. Іссахар Тейхтал відрізняються від решти авторів, до доробку яких ми звертаємося. Їх можливо виділити в окрему групу модернізаторів суспільно-політичної думки та практики. Мукачівський Ребе у період Першої світової війни радикально переглянув власне вчення, визнавши за необхідне корегувати життя благочестивої людини відповідно до потреб поточної політичної ситуації. Згадані богословські ідеї невдовзі набули практичної реалізації. Р. Шапіра та його прибічники створили власні органи преси, які справляли потужний вплив на суспільну активність релігійної громадськості. Також Мукачівський Ребе вдало опанував жанр передвиборчої агітації. Р. Тейтельбаум присвятив значну частину своєї творчості боротьбі з сіоністським рухом та викриттю Держави Ізраїль. Він рішуче забороняв будь-які форми співпраці з урядовими структурами цієї країни. При цьому релігійна аргументація в цьому випадку доповнюється міркуваннями в дусі сучасного пацифізму та правозахисних концепцій. Сатмарський Ребе також був ініціатором створення окремого міста хасидів поблизу Нью-Йорка. Реалізація цього задуму змусила його прибічників розв'язувати численні політичні та юридичні проблеми муніципального рівня. Р. Тейхтал став теоретиком масового переселення євреїв на історичну прабатьківщину та її розбудови. Він розробив чіткий план, необхідний для втілення згаданого проекту у життя. Головними його пунктами є об'єднання всіх громадсько-політичних сил, створення потужного апарату пропаганди ідей розбудови землі праотців та опанування фахів, потрібних для реалізації вказаної цілі. Слід зазначити, що, з одного боку, р. Іссахар, безумовно, був найбільш сучасно мислячою людиною у згаданій групі, бо закликав до порятунку власного народу засобами, які використовують світські національно-визвольні рухи нового часу. Але, з іншого боку, він програє решті "однорупників" з погляду наближеності до респектабельних політичних течій сьогоденного західного світу. Мукачівський Ребе активно співпрацював з аграрною і соціал-демократичною партіями. Р. Тейтельбаум

рішуче обстоював ідеї неприпустимості кровопролиття заради досягнення політичних цілей, а його послідовники – принципи мирного співіснування євреїв та арабів. Вони також є активістами заходів з допомоги палестинській автономії. Хоча такого роду діяльність, як показують події останніх трьох років, призвела радше до трагічних наслідків, слід визнати, що ліберальні та ліві рухи Європи і США лишаються її прихильниками. Р. Хаїм Елазар Шапіра і Сатмарський Ребе активно підтримували доктрину мирного взаємовигідного співіснування своїх послідовників з якими завгодно суспільствами та урядами. Натомість Іссахар Тейхтал був цілковито відданий ідеям націоналізму. Він жодним чином не закликав до кровопролиття або насильства. Але при цьому повністю зосередився на ідеях національної єдності задля визволення від влади інших народів. Інтелектуальний та матеріальний внесок євреїв у розвиток європейських суспільств він вважав помилкою, яка має єдиний позитивний наслідок – здобуття навичок, необхідних для успіху справи побудови власної країни.

На відміну від вищезгаданих авторів, р. Аарон Рот хоча і згадує Першу світову війну як чинник, що визначає початок нової доби, однак осмислює усі наявні зміни в межах власної концепції злетів і падінь благочестя, створеної за взірцем історіософських роздумів талмудичних часів. Вижницький Ребе та р. Цві Гірш Шапіра іноді згадують сучасні події, але такі відступи не відіграють суттєвої ролі у вченні згаданих цадиків. Свої політичні погляди вони описують, використовуючи мову та ідеї класичної рабинської писемності.

Іншим важливим показником, який дозволяє поділити лідерів закарпатських хасидів на дві відмінні групи, є їхнє ставлення до теорії і практики революції. Палкими прибічниками необхідності радикальних змін, викликаних ситуацією у світі загалом та єврейській громаді зокрема, були р. Хаїм Елазар Шапіра, Аарон Рот та Іссахар Тейхтал. Мукачівський Ребе вважав, що Світова війна є ознакою приходу часів визволення Богообраного народу. Після її завершення усі матеріальні та духовні перешкоди, що раніше унеможлилювали здійснення вікової мрії євреїв, були усунені. Хоча самий акт повернення у Святу землю та створення там

Царства Божого має здійснитися лише зусиллями Месії, наближення миті його появи залежить від людських зусиль. Віряни, по суті, мають зробити революцію, яка переможе завдяки поєднанню належним чином скерованої духовної практики і політичної активності. Р. Хаїм Елазар вірив, що завдяки його молитвам, підтриманим громадою, спочатку було зруйновано Російську імперію, а потім скинуто монархів Німеччини та Австро-Угорщини [Каhana, 1998, р. 69–70; Inbary, 2013, р. 85]. Він також вважав, що правильне голосування благочестивих людей на виборах у Чехословаччині наближає час месіанського визволення [Каhana, 1998, р. 70].

Р. Аарон Рот бачив історію єврейського народу як низку послідовних періодів, у кожному з яких спочатку відбувається піднесення духовності, а потім її катастрофічний занепад. На відміну від Мукачівського Ребе цей провідник хасидів був байдужим до питань політичного ладу в інших народів. Він цілковито зосередився на внутрішньому вдосконаленні юдейської громади. Остання досягає розквіту завдяки ґрунтовному виправленню віровчення та духовної практики. Ці зміни досягаються шляхом заглиблення у таємниці Тори, досяжні лише для містиків-подвижників. Оскільки богослужіння євреїв впливає на стан всесвіту, воно, за умови досягнення належного рівня, здатне розв'язувати суспільні проблеми. Це передбачає, окрім усього іншого, гармонізацію стосунків між багатими та бідними і освіченими та малописьменними. Тож, по суті, мовиться про релігійну революцію, що докорінно перетворює суспільство. Серед провідників таких революцій у минулому р. Рот відзначав р. Шімона бар Йохая, якому традиція приписує створення шанованої містиками книги Зоґар, видатного кабаліста ХVІ ст. р. Ісаака Лурію та засновника хасидизму р. Ізраєля Баал Шемтова. Після Першої світової війни почався черговий період занепаду. Він вимагає нового лідера-рятівника, яким р. Аарон бачив себе.

Р. Іссахар Тейхтал взагалі вважав використання економічних та політтехнологічних засобів задля створення розвинутої єврейської спільноти в Землі Ізраїлю актом вищого благочестя. Його бачення необхідних змін було набагато радикальнішим, ніж революційні

програми значної частини європейських лівих партій. Останні передбачали лише часткове переформатування державного устрою та перерозподіл майна. Натомість р. Іссахар вимагав повної реорганізації соціуму, та ще й на новому місці проживання.

Попри очевидні розбіжності у позиціях трьох вищезгаданих духовних лідерів вони різночечно відрізняються від решти лідерів хасидів Закарпаття, що фігурували у нашому дослідженні. Цві Гірш Шапіра, Ізраель Хагер і Сатмарський Ребе рішуче виступали проти будь-яких змін у зовнішньому світі та внутрішньому ладі єврейської громади до появи божественного посланця-визволителя. До того часу нащадки Якова мають просто жити згідно з приписами святого закону і бути лояльними до влади інших народів.

Важливим щодо з'ясування політичних поглядів очільників хасидів Закарпаття є їхнє ставлення до взаємин між громадою і цадиком. Відносно цього слід зазначити близькість поглядів на це питання р. Цві Гірша Шапіри та р. Аарона Рота. Другий Мукачівський Ребе визнавав за простими хасидами не лише можливість збільшувати надприродні сили правлячого духовного наставника, але й впливати на тривалість його життя. З іншого боку, він проголошував здатність цадика, завдяки його наближеності до Царя Всесвіту, самостійно здійснювати богослужіння за всю громаду. Такий стан справ наділяв його необмеженою владою над власними послідовниками. Р. Рот, як у історичному минулому, так і у сучасному світі, головним джерелом здобутків обраного народу вважав його видатних релігійних лідерів. Доля пересічної людини цілковито залежить від них. Водночас він визнавав, що рівень благочестя і віри звичайного єврея впливає на успішність діянь цадиків. Згадані погляди загалом відповідають ідеології, поширеній у колах послідовників Бешта. Решта розглянутих нами авторів запровадила суттєві інновації стосовно цього. Так, р. Хаїм Елазар Шапіра обґрунтовував обов'язок громади наділити свого адмора вічним життям, що, безумовно, є доволі рідкісною вимогою в колах послідовників Бешта. Також, згідно з життєписом третього Мукачівського Ребе, він зміг силою своєї молитви, на яку громада одноставно відповіла "амен", повалити монархію в Росії, Німеччині

та Австро-Угорщині. Р. Хаїм Елазар хотів знищити також і Британську імперію. Але цього разу, через нерішучість присутніх хасидів, задум не вдалося реалізувати [Kahana, 1998, p. 70]. Звичайно, у хасидському переданні оповіді про боротьбу цадиків з могутніми правителями інших народів за допомогою містичних ритуалів були і раніше. Але подібний масштаб є винятковим. Фактично р. Шапіра в стислі терміни намагався зруйнувати майже всі наддержави свого часу. При цьому присутні пересічні віряни, як ніколи раніше, відчували власну відповідальність за подальшу долю світу. Це був, без сумніву, один з найзначущіших експериментів із задіяння сили громади в історії хасидизму, який мав, з погляду учасників ритуалу, небачені успіхи.

Р. Ізраель Хагер у своїх повчаннях підкреслював, що цадика наділяє владою над цим матеріальним світом не досконалість його душі, наближена до першоджерела всього сущого, а турбота про потреби простих людей. Тож община пересічних віруючих, завдяки самому факту звернення до цадика про допомогу, забезпечує існування належного суспільного ладу. Іншим способом він ніяк не міг би реалізуватися. Напевне було б перебільшенням сказати, що Вижницький Ребе визнав народ єдиним джерелом легітимної влади, але, безумовно, він зробив важливий крок у цьому напрямі.

Сатмарський Ребе, на відміну від вищерозглянутих провідників хасидського руху, не пропонував якихось новаторських ідей у сфері стосунків цадика з громадою. Проте на згадане питання радикально вплинула його запекла боротьба проти сіонізму та Держави Ізраїль. Оскільки викриття р. Гейтельбаумом шкідливості створення Єврейської держави до появи Месії було адресовано широкому загалу релігійних євреїв, а не лише власним хасидам, зміст його проповідей радикально відрізнявся від праць решти адморів. Він звертався до кожного вірянина, переконуючи його в історичній та духовній необґрунтованості створення Ізраїлю. Заклики не служити в армії, не брати участі у виборах та відмовлятися від матеріальної допомоги урядових структур Єврейської держави вимагають особистої згоди на такі нелегкі й відповідальні вчинки. У текстах згаданого змісту і мови не могло бути про

сподівання на чудодійність цадика, який надприродним способом може змінити громадську думку. Взагалі, як вже відзначалося раніше, життю та творчості р. Йоеля притаманна глибока парадоксальність. Прагнучи бути відокремленим від сучасного світу релігійним подвижником, він поступово перетворився на потужного фахового політичного пропагандиста, зануреного в ідеологічні конфлікти сьогодення.

Що стосується р. Іссахара Тейхтала, то останній взагалі дійшов радикальної думки, що у сучасних умовах цадиком є не святий подвижник, а широкий загал трудящих, який відроджує і відбудовує історичну прабатьківщину. Окрім видимого матеріального внеску, працівники, не розуміючи цього самі, містичним способом впливають на божественну плерому, незалежно від власного рівня релігійності.

Однією з важливих інновацій, які внесли у політичне життя ортодоксальної єврейської спільноти послідовники Бешта, стали складні взаємини між великими дворами цадиків. Закарпатські хасиди у цьому сенсі винятком не були. Лідери, розглянуті у нашому дослідженні, можуть бути поділені на прибічників жорсткої та м'якої зовнішньої політики. Найбільш яскравим представником першої групи, поза сумнівом, є третій Мукачівський Ребе. Він жорстоко вичавлював з теренів, які вважав своїм володінням, інших цадиків та їхніх послідовників. Справа дійшла до того, що белзькі хасиди, щоб здолати супротив р. Хаїма Елазара, були змушені офіційно зареєструватися як громада реформістів. Це унікальний випадок, коли ультраортодокси, заради збереження регіонального впливу, прикинулися своїми найлютішими ідейними ворогами. Відомі конфлікти третього Мукачівського Ребе з сусідами, по суті, носили оборонний характер. Силового захоплення громад, як це робили наприклад чорнобильські хасиди у часи свого розквіту, він здійснювати не намагався. Проте ця оборонна політика була надмірно агресивною. Окрім того, намір р. Хаїма Елазара створити окреме закарпатське бюро по справах ортодоксальних євреїв був відвертою спробою підпорядкувати своїй владі усі громади регіону. Також проведення з'їзду ортодоксальних рабинів задля боротьби

проти руху Агудат Ісраель формально було важливою складовою ідеологічної боротьби проти викликів нового часу, необхідної для захисту вікової традиції. Але наслідком цього заходу було підпорядкування у певних питаннях общин Закарпаття владі Мукачівського Ребе, що суцільно відповідало традиційній "загарбницькій" політиці могутніх цадиків. Сатмарський Ребе був куди більше відданим ідеологічній меті, і суттєво менше зацікавленим у боротьбі за владу та культ особистості. Проте він не зміг уникнути цієї долі. Р. Йоелю Тейтельбауму довелося багато років боротися з різними релігійними угрупованнями за посаду рабина міста Сатумаре. Він також у союзі з іншими рабинами не дав р. Шапірі створити окреме бюро для ортодоксів Закарпаття і тож підпорядкувати собі хасидів р. Йоеля. Р. Аарон Рот, попри занурення у містичне самовдосконалення, виявився втягнутим у боротьбу з

р. Тейтельбаумом та альянс з р. Хаїмом Елазаром. Проте його теоретичні розробки становили набагато більш вагомий внесок у справу міжхасидського протистояння. Він проголосив, що старий рух, заснований Бештом, уже видихався і потребує суттєвих світоглядних і ритуальних оновлень. По суті, це означало неминучість протистояння нової спільноти послідовників Бешта з існуючими. Цей задум значною мірою реалізувався на практиці. Р. Роту, одному з дуже небагатьох, вдалося створити з нуля власний хасидський рух, який після його смерті розпався на три окремі гілки: Шомрей Емунім, Толдот Аарон і Толдот Авраам Іцхак. Вони перебувають у складних стосунках між собою та втягнуті у відносини різного характеру з іншими могутніми династіями цадиків.

Зовсім по-іншому вибудовував стосунки з сусідами р. Ісраель Хагер. Він скрізь добивався миру та злагоди. Його шанував навіть войовничий р. Хаїм Елазар, хоча традиційно династії Хагерів і Шапірі ворогували між собою. Суттєве збільшення кількості власних хасидів і впливу вижницького двору серед інших "держав" цадиків свідчить про успішність обраної р. Ісраелем політичної стратегії та її відповідності вимогам часу. До групи пацифістів слід віднести також і р. Іссахара Тейхтала. Цей рабин протягом життя товаришував з багатьма цадиками, незважаючи на ворожнечу між ними. Він високо шанував і р. Шапіру, і його заклятого супро-

тивника Іссахара Дова Рокеаха, і Йоеля Тейтельбаума, який заважав Мукачівському Ребе підкорити собі ортодоксів Закарпаття. Як впливовий очільник громади р. Тейхтал намагався конструктивно співпрацювати з усіма лідерами послідовників Бешта та впливовими ашкеназійськими рабинами, без огляду на те, що останні не симпатизували хасидизму. У своїй фундаментальній праці, присвяченій відродженню єврейського народу на історичній прабатьківщині, р. Тейхтал відчайдушно намагався виправдати боротьбу цадиків проти цього проекту. Хоча водночас він піддавав адморів суворій критиці за нерозуміння поточної ситуації, такого роду докори, безумовно, не можуть вважатися проявом традиційної хасидської боротьби за владу. Тут мовиться про спробу влаштувати революцію, необхідність якої пояснюється трагічними викликами часу. Наш автор доходить навіть до того, що проголошує перехід функцій цадика до тих, хто присвятив свої сили побудові нового суспільства на Землі Ізраїлю. Проте згідно з переконаннями р. Іссахара, невдовзі ці зусилля призведуть до відродження святої віри і виникне досконале суспільство, яким знову будуть керувати ті самі цадики. Тож, врешті-решт, мир у спільноті адморів переможе внутрішню ворожнечу.

Отже, політична складова вчень лідерів хасидів Закарпаття становить доволі складну систему теоретичних концепцій та керівництв до дії. Залежно від того, у яких аспектах вона розглядається, ті самі люди опиняються то на одному, то на різних боках барикади. Ситуації додає цікавості та обставина, що, як уже відзначалося раніше, наші автори тяжіють до тих самих теологічних засад. Насамперед ідеться про вчення кабалістів про падіння іскор божественного світла у безодню, де їх захопили сили темряви. Задля визволення часток вищої субстанції з полону людина має зануритися у царство темряви. Але треба бути обережним, бо є реальна небезпека забути зворотний шлях і втратити себе. Ця складність спонукає духовних наставників по-різному тлумачити ситуацію і закликати вірян до дій у напрямках, далеких один від одного.

Релігійна картина світу жодним чином не є для розглянутих нами очільників хасидизму зручною ідеологічною доктриною, потрібною для маніпуляцій свідомістю довірливих людей. Якщо

такі явища і присутні, то лише у другорядних випадках. Загалом же містика створює для ультраортодоксів ту реальність, у якій вони живуть і знаходять відповіді на всілякі виклики. Проте співвідношення згаданої реальності з дійсністю політико-історичної ситуації сучасного світу не є простим і лінійним. Це також підтверджує проведене нами дослідження. Дві Світові війни та буремні події, що відбулися між ними, яскраво відгукнулися у думці хасидів Закарпаття. Внаслідок цього були напрацьовані моделі ідеології, придатної для реакції на наступ модернізації та вплив військових і громадських конфліктів нового часу. Реакція очільників спільнот послідовників Бешта на навалу небачених раніше викликів підтверджує чималий творчий потенціал цього руху. Люди, максимально ізольовані вихованням, освітою та способом життя від навколишнього світу, змогли у надскладних умовах зберегти власні цінності і поглибити їхнє осмислення. Зовнішні подразники у розглянутий нами період, як ніколи раніше, глибоко вдиралися у внутрішній простір ортодоксальної юдейської громади. Але вони при цьому наражалися на дві продумані оборонні стратегії. Або їх поглинали символічні конструкції містичного вчення і модерні концепції та політичні практики перетворювалися на органічну складову останніх, або вибудовувалися захисні мури з релігійних знакових систем, що дозволяли ігнорувати зовнішні чинники. Поглинання, у свою чергу, приводило як до збагачення віровчення позитивними концепціями – наприклад, необхідності голосувати за певні партії або розбудовувати Святу землю, так і негативними – визнання Держави Ізраїль ворогом усього святого задля об'єднання благочестивих людей проти неї. В усіх випадках новостворені доктрини являли собою складні гібриди раціоналізму з містикою. Завдяки цьому ортодоксальні віряни здобували можливість брати участь у політичному житті, не полишаючи в той самий час звичного сакрального простору. До того ж, їм пропонувався вибір політичних ідей не менш широкий, ніж той, що був у розпорядженні світського громадянського суспільства. Цей вибір, зрозуміло, не стосувався найбільш наближеного до цадика кола хасидів. Останні мали беззастережно поділяти саме його доктрину. Але великий загал

вірян, котрі відвідували різних цадиків, або взагалі шанували адморів так само, як і поважних ашкеназійських рабинів, безумовно насолоджувалися плодами плюралізму. Згадана обставина, у свою чергу, позитивно впливала і надалі впливає на збереження та подальший розвиток хасидської спільноти. Слід зазначити, що у ХІХ та на початку ХХ ст. прибічники європейського стилю життя та західної системи освіти бачили у русі послідовників Бешта пережиток минулого, приречений на зникнення. Проте життя довело протилежне. Серед чинників, які допомогли хасидам вдало подолати купу викликів, пов'язаних як з переселенням у відмінні за звичаями та умовами життя регіони, так і взаємодією з руйнівним для традиційного суспільства модерним світом, безумовно, не останню роль відіграло створення власних, оповитих містиккою, вчень політичного змісту, що визначають шляхи розв'язання внутрішніх та зовнішніх проблем.

Насамкінець слід зазначити, що з погляду загально-типологічного розгляду, політичні процеси у громаді хасидів Закарпаття були аналогічні тим, що відбувалися у суспільстві українців цього регіону. В обох випадках домінували питання про необхідність або недоречність у наявних умовах створювати власну державу. Була участь у чехословацьких виборах задля реалізації своїх національних проектів. Тривала боротьба за збереження вікових традицій. Точилися протистояння та сутички всередині власної спільноти. Ці явища, кожне по-своєму, визначили свідомість і шляхи розвитку майбутньої української політичної нації.

Бібліографічні посилання

- Балагулин, В. (2022, Февраль 8). Йоси Бейлин представит в ООН план создания "Израильско-палестинской конфедерации". *STMGI*. <https://stmegi.com/posts/95990/yosi-beylin-predstavit-v-oon-plan-sozdaniya-izrailsko-palestinskoj-konfederatsii/>
- Белова, О., Петрухин, В. (2008). *Еврейский миф в славянской культуре*. Москва: Гешарим.
- Вейнберг, М. (2003). *Введение в Танах: Пророки*. Москва: Гешарим.
- Галант, І. (1929). До історії боротьби з цадикизмом (А.Кримський, Ред.). В *Збірка праць єврейської історико-археографічної комісії* (Т. 2, с. 313–344). Київ: Всеукраїнська Академія Наук.
- Голдстоун, Д. (2006). К теории революции четвертого поколения. *Логос*, 5 (56), 58–103.
- Елинек, Й. (2010). *Карпатская диаспора: Евреи Подкарпатской Руси и Мукачева (1848–1948)*. (М. Егорченко, С. Гурбич и Э. Гринберг, Пер.). Ужгород: Издательство В. Падяка.
- Єрмоленко, В. (2023) *Плинні ідеології: Ідеї та політика в Європі XIX–XX століть*. Київ: Дух і Літера.
- Израиль впервые подтвердил ликвидацию лидера ХАМАС Ханіи в Тегерані. (2024, 23 грудня). *РБК-Україна*. <https://www.rbc.ua/rus/news/izrayil-upershe-pidtvdiv-likvidatsiyu-lidera-1734987742.html>
- Мангайм, К. (2008). *Ідеологія та утопія*. Київ: Дух і Літера.
- Рабкин, Я. (2009). *Еврей против еврея: иудейское сопротивление сионизму*. Москва: Текст.
- Туров, І. (2007). Внешний и внутренний мир как пространство служения Создателю в вероучении раннего хасидизма. *Східний Світ*, 2, 117–122.
- Туров, І. (2019). *Учення основоположників хасидизма о власти цадика: Мистика и реалии мира сего*. Киев: Друкарский двор Олега Федорова.
- Туров, І. (2021). Вплив хасидів на вчення та громадську позицію р. Авраама Кука. *Східний світ*, 1, 65–84. DOI: <https://doi.org/10.15407/orientw2021.01.065>

- Туров, І. (2022). Взаємодія громади з цади́ком у вченні р. Хаїма Елазара Шапіри. *Східний Світ*, 1, 114–133. DOI: <https://doi.org/10.15407/orientw.2022.01.114>
- Туров, І. (2007). К вопросу об учении хасидов о миссии праведника (Проповеди р. Авраама Малаха из Фастова). *Східний Світ*, 1, 71–82.
- Ультрартодокс из "Нетурей карта" шпионил в пользу Ирана. (2014, Январь 28). *9 канал (Израиль)*. <https://archive.9tv.co.il/news/2014/01/28/167982.html>
- Умер основатель антисионистской иудейской общины "Нетурей карта". (2010, Май 4). *Islam News*. <https://islamnews.ru/Umer-osnovatel-antisionistskoj-iudejskoj-obshhiny-quot-Neturej-karta-quot>
- Чарный, С. (2006, Декабрь 22). Ортодоксы против Израиля: Кто отрицает Холокост? *Religare*. <https://religare.ru/3644210>
- Честертон, Г. (2003). *Ортодоксия*. Москва: Православный Свято-Тихоновский богословский Институт.
- Шодем, Г. (2004). *Основные течения в еврейской мистике*. (Н. Бартман, Н. Э. Заболотная, Пер.). Ерусалим и Москва: Гешарим.
- Albek, H. (Ed.). *Bereshit Raba*. (1996). Jerusalem: Shalem Books.
- Alfasi, I. (1986). *Tiferet she-be-Malhut*. Haifa: Ohel Moshe.
- Alfasi, I. (2000). *Entsiklopediya le-Hasidut: Ishim* (Vol. 2). Mosad ha-Rav Kook: Jerusalem.
- Altmann, A. (1983). *Panim shel Yahdut*. Tel-Aviv: Hotsaat Am Oved.
- Altshuler, M. (2002). *Ha-Sod ha-mashiah shel Hasidut*. Haifa: Hotsaat sfarim shel Universitat Haifa.
- Anti-Israel rabbis support Iran. (2006, March 12). *Aljazeera*. <https://www.aljazeera.com/news/2006/3/12/anti-israel-rabbis-support-iran>
- Arendt, H. (1978). To Save the Jewish Homeland. In Hanna Arendt (Ed.), *Jew as Pariah* (pp. 184–189). New York: Grove Press.
- Assaf, D., & Bartal, I. (1994). Shtadlanut ve-ortodoksiya: tsadikey polin bemifgash im ha-zmanim ha-hadashim (R. Elijor, I. Bartal, & H. Shmeruk, Ed.). *Betoh Tsadikim ve-nshey maase* (p. 65–90). Jerusalem: Mosad Bialik.
- Assaf, D. (2001). *Dereh ha-malhut: r. Israel mi-Rujin u-mkomo be-toldot ha-hasidut*. Jerusalem: Mirkaz Zalman Shazar.
- Avivi, J. (2008). *Qabalat ha-Ari* (Vol. 3). Jerusalem: Mahon ben-Tsvy.
- Azulay, A. (1999). *Hesed le-Avraham*. Jerusalem: Mahon "Saarey ha-Tora".
- Bartal, I. (Ed.). *Pinkas vaad arba artsot* (Vol. 1). (1990). Jerusalem: Mosad Bialik.

- Beilin, Y. Confederation Is the Key to Mideast Peace. (2015, June 14). <https://www.nytimes.com/2015/05/15/opinion/yossi-beilin-a-confederation-for-peace.html>
- Blau, A. (1974, January 17). A Call from Jerusalem. *The Guardian*, 2–3.
- Blau, R. (1978). *Les gardiens de la cite: histoire d'une guerre sainte*. Paris: Flammarion.
- Buber, Sh. (Ed.). *Psikta de-rabby Kagana*. (1983). Jerusalem: Hotsaat H. ve-Geshel.
- Buber, M. (2001). Be-Pardes ha- Hasidut. Jerusalem: Mosad Bialik.
- Cala, A. (1995). *The Image of the Jew in polish folk culture*. Jerusalem: Magnes.
- Dan, J. (1997). Hasidism: The Third Century (A. Rapoport-Albert, Ed.). In *Hasidism Reappraised* (p. 415–426). London: Littman Library of Jewish Civilization.
- De Michelis, C. (2004). *The non-existent manuscript: a study of the Protocols of the sages of Zion*. Lincoln: Univ. of Nebraska Press.
- Dinur, B. (1972). Ha-pergamentim ha-historiosofiyim be-sifrut ha-talmudit ubeayot ha-heker ba-hem. In *Divrey ha-congress ha olami ha-hamishi be-madeyyahdut* (p. 137–146). Jerusalem: The Hebrew University of Jerusalem.
- Dinur, B. (1977). Reshita shel ha-hasidut vi-yesodoteyha ha-sotsialiyim ve-hameshihiym (A. Rubinshteyn, Ed.). In *Prakim be-Torat ha-Hasidut u-ve-toldoteha* (p. 96–110). Jerusalem: Mirkaz Zalman Shazar.
- Dov Ber Magid mi-Mezhirech. (1976). *Magid dvarav le-Ykov*. Jerusalem: Dfus Mirkaz.
- Dov Ber mi-Mezhircz. (2004). *Magid dvarav le-Yaaqov*. Brooklin, New York: Otsar ha-Hasidim.
- Dresner, S. (1960). *The Zaddik: An Inspired Study of the Mystical Spiritual Leader of Eighteenth-Century Hasidism*. New York: Abelard-Schuman.
- Dubnov, S. (1960). *Toldot ha-hasidut*. Tel Aviv: Dvir.
- Elior, R. (1987). ḤaBad: The Contemplative Ascent to God (A. Green, Ed.). In *Jewish Spirituality* (Vol. 2). From the Sixteenth-Century Revival to the Present (p. 157–205). New York: Crossroad Publishing.
- Elior, R. (1993). *The paradoxical ascent to God: The Kabbalistic Theosophy of Habad Hasidism*. New York: State University of New-York Press.

- Elior, R. (1998). The Lubavitch messianic resurgence: the historical and mystical background 1939–1996. In M. Cohen (Ed.), *Toward the Millenium: Messianic expectations from the Bible to Waco* (pp. 383–408). Köln: Brill.
- Etkes, I. (1998). *Tnuat ha-Hasidut be-reshita*. Tel-Aviv: Misrad ha-betahon Hotsaa le-Or.
- Etkes, I. (1998). *Yahid be-Ddoro: Ha-Gaon mi-Vilno-dmut ve-dimuy*. Jerusalem: Mirkaz Zalman Shazar.
- Etkes, I. (2000). Ha-Zadik: zikat gomlin beyn dfus hevratu le-mishna reayonit (I.Etkes, Ed.). In *Be-Maagaley Hasidim* (p. 287–297). Jerusalem: Mosad Bialik.
- Etkes, I. (2001). *Baal Shem. Ha-Besht – Magiya, Mistika, Gangaga*. Jerusalem: Mirkaz Zalman Shazar le-toldot Israel.
- Etkes, I. (2001). Ha-Gra ve-reshit ha-maabak be-hasidut (D. Assaf, Ed.). *Betoh Tsadik ve-eda*. Hebetim historiyim ve-hevratiyim be-heqer ha-hasidut (p. 273–296). Jerusalem: Mirkaz Zalman Shazar.
- Ferberg, J. (2017, June 19). Alilat Dam be-tsaado shel neturey karta be-london. *Be-Hadarey Haredim*. <https://www.bhol.co.il/news/808329>
- Ferziger, A. (2008). Roth, Aharon. *The YIVO Encyclopedia of Jews in Eastern Europe*. <https://encyclopedia.yivo.org/article/1631>
- Fine, L. (1997). The Contemplative Practice of Yehudim in Lurianic Kabbalah. In A. Green (ed.), *Jewish Spirituality* (Vol. 2): From the Sixteenth-Century Revival to the Present (pp. 64–98). New-York: Crossroad Publishing.
- Gad, S. (2009). *Hasidut Chernobl: Toldot ve-Toroteha mi-reshita ve-ad erev milhemet olam ha-rishona*. (Hibur le-shem kabalat toar doctor le-filosofiya). Universitat Tel-Aviv.
- Gafni, I. (1996). Concepts of Periodisation and Causality in Talmudic Literature, *Jewish History*, 10, 1, 21–38.
- Garb, J. (2005). *Hufaotav ha-koah be-mistika ha-ehudit*. Jerusalem: Magnes.
- Green, A. (1977). The Zaddiq as Axis Mundi in Later Judaism, *JAAR*, XLV, 3, 327–347.
- Green, A. (1987). Typologies of Leadership and the Hasidic Zaddiq (A. Green, Ed.). In *Jewish Spirituality* (Vol. 2): From the Sixteenth-Century Revival to the Present (p. 127–156). New York: Crossroad Publishing.

- Green, A. (1989). *Devotion and Commandment: The faith of Abragam in the Hasidic Imagination*. Cincinnati: Hebrew Union College Press.
- Gruenwald, I. (1996). Maimonides' Quest beyond Philosophy and Prophecy (J. Kraemer, Ed.). In *Perspectives on Maimonides* (p. 141–157). Oxford Portland, Oregon: Littman Library of Jewish Civilization.
- Guzmen-Carmelis, S. , & Sharabi, A. (2014). The holy contract: The social contract of the Toldos Aharon Hasidic group. *Social Compass*, 61(3), p. 290–309.
- Hager, Y. (1938). *Or Israel*. Aradea: Dfus al yadey Fridmanen.
- Hager, Y. (1985a). *Ahavat Israel* (Vol. 1). Jerusalem: s.n.
- Hager, Y. (1985b). *Ahavat Israel* (Vol. 2). Jerusalem: s.n.
- Hallamish, M. (2000). *Ha-Qabbalah be-tfila be-hlakha u be-minhag*. Ramat Gan:Hotsaat Universita Bar-Ilan.
- Halamish, M. (2021). Tikun hatsot ve-gilgulav ad emtsa ha-mea ha-shva-esre (Avriel B., Oded I., Jonatan M., & A.Reiner, Ed.). In *Dereh Sefer* (p. 107–152). Jerusalem: Yad Itshak Ben-Tsvy.
- Halfon, E. (1998). *Milon Ivri-Kabali*. Nof Ilon: Amutat Or Tsah.
- Hershkovitz, I. (2009). *Hazon ha-geula shel ha-rav Yissachar Shlomo Teichtal: Tmurot be-tfisato ha-meshihit be-mahalalah ha-Shoa*. PhD dissertation. Ramat-Gan:Universitat Bar-Ilan.
- Hertzberg, A.(1997). *The Zionist Idea: A Historical Analysis and Reader*. Philadelphia: The Jewish Publication society.
- Idel, M. (1992). Al toldot musag ha-zimzum be-qabbalah u-ve-mehkar. *Mehkarey Erushalaim be- Mahshevet Israel*,10, 59–113.
- Idel, M. (1993). *Kabalah: Hebetim Hadashim*. Jerusalem & Tel-Aviv: Hatsaat Shoken.
- Idel, M. (1995). *Hasidism, Between Ecstasy and Magic*. New York: State University of New York Press.
- Idel, M. (1996). *Golem: Masorot magiyot u mistiot be-yahdut al yetsirat adam mlakhuty*. Jerusalem & Tel-Aviv: Schocken.
- Idel, M. (1998). *Messianic Mystics*. New Haven & London: Yale University Press.
- Idel, M. (1998). Some concepts of time and history in kabbalah (E. Carlebach, J. Efron, & D. Myers, Ed.). In *Jewish history and Jewish memory* (p. 153–188). Hanover and London: Brandeis University Press.
- Inbary, M. (2013). Aktivizm meshihy be-peulo u-ve-haguto shel ha-rav Haim Elazar Shapira mi-munkatch beyn shtey milhamot ha-olam. *Katedra*, 149, 77–104.

- Inbary, M. (2017). Mshihut, tsionut ve-hasidut. *Daat*, 84, 301–324.
- Jacobs, L. (1993). *Hasidic Prayer*. London: Littman Library of Jewish Civilization.
- Jacobson, Y. (1985). *Torata shel Hasidut*. Tel Aviv: Misrad Ha-Bitakhon.
- Kahana, D. (1998). *Toldot Rabeynu*. New York: Hotsaat Emet Or Torah Munkatsh.
- Katz, S. (1975). *Jewish Philosophers*. Jerusalem: Keter Publishing House.
- Katz, J. (1993). *Tradition and Crisis: Jewish Society at the End of the Middle Ages*. New York: Schocken Books.
- Kraus, I. (2000). Yahadut ve-tzionut – shnaim she-lo ilhu yahdav: mishnato ha-radikalit shel r. Yoel Teytelbaum ha-admor mi – Satmar. *Ha-Tzionut*, 22, 37–60.
- Kook, A. I. (1961). *Igerot ha-reiyah* (Vol. 3). Jerusalem: Mosad ha-rav Kook.
- Kook, A. I. (1963). *Orot ha-Kodesh* (Vol. 1). Jerusalem: Mosad ha-rav Kook.
- Kornbluh, J. (2025, November 2). Why some Satmar Hasidic leaders endorsed Zohran Mamdani as mayor, stunning many Jewish voters. *Forward*. <https://forward.com/fast-forward/779920/satmar-mamdani-nyc-mayor-election-endorsement/>
- Koymann, Ts. (2008). *Be Kol darkeha dahu: Tfisat ha-elohut ve-ha-avoda be-geshmiut be-reiya ha-hasidut*. Ramat Gan: Hotsaat Universita Bar Ilan.
- Leshem, Ts. (2007). *Beyn mshihut le-nevua: ha-hasidut al py ha-admor mi-Pyasechna*. (Hibur le-shem kabalat toar doctor le-filosofiya). Universitat Bar-Ilan.
- Levy Itshak mi-Berdichev. (1876). *Kdushat ha-Levy*. Warszawa:Dfus R. Itshak Goldman.
- Levy Itshak mi-Berdichev. (1978). *Kdushat ha-Levy*. New York, Brookline: n.s.
- Liebes, Y. (1993). *Studies in the Zohar*. Albany: State University of New York Press.
- Liebes, Y. (1994). Zohar va-Eros. *Alpaim*, 9, 67–117.
- Liebes, Y. (1995). *Sod ha-emuna ha-Shabta*. Jerusalem: Mosad Bialik.
- Loewenthal, N. (1990). *Communicating the Infinite: The Emergence of the Habad School*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Loewenthal, N. (1997). Habad Approaches to Contemplative Prayer, 1790–1920 (A. Rapoport-Albert, Ed.) . In *Hasidism Reappraised* (p. 288–301). London: Littman Library of Jewish Civilization.

- Lurie, I. (2006). *Eda u-Medina: Hasidut habad ba-imperiya ha-rusit 1828–1882*. Jerusalem: Magnes.
- Margoshes, Y. (1936). *Eraynerungen fun mayn leben*. New York: POSY-SHOULSON press.
- Mark, Ts. (2003). *Mistika ve-shigaon be-ezirat r. Nahman mi-Braslav*. Tel-Aviv: Am Oved Publishers Ltd.
- Melker, D. (1931). *Fun rabin's hoyf*. New York: The Jewish Book Publishing Company.
- Mendelsohn, E. (1983). *The Jews of East Central Europe Between the World Wars*. Bloomington: Indiana University Press.
- Meroz, R. (2018). *Ha-Biografiya ha-ruhanit shel Rasby, diyun be-yasodot tekstualim shel sefer ha-Zohar*. Jerusalem: Mosad Byalik.
- Meyer, M. (1988). *Response to Modernity: A History of the Reform Movement in Judaism*. Detroit: Wayne State University Press.
- Myers, D (2013). "Commanded War": Three Chapters in the "Military" History of Satmar Hasidism, *Journal of the American Academy of Religion*, 81, 2, 311–356.
- Ner Israel*. (2002). Bney-Brak: Irgun Tseirey Vyzhnyts.
- Menahem Nohum mi-Chernobyl. (1975). *Maor Eynaim*. Jerusalem: Eshivat "Maor Eynaim".
- Nigal, G. (1999). *Mehkarim be-hasidut* (Vol. 1). Jerusalem: Ha-Mahon le-mehkar ha-sifrut ha-hasidit.
- Ortner, N. (1972). *R.Tsvi Elimeleh mi-Dinov* (Vol. 1). Bney-Brak: Ha-Mahon le-ha-nitshat hasidut galitsiya.
- Orthodox Jews In New York City Defend Zohran Mamdani At Anti-Zionism Protest Outside City Hall. (2025, October 31). *Forbes Breaking News*. <https://www.youtube.com/watch?v=7NmGPStXWl0>
- Pachter, M. (1992). Le-Virur ha-musag "ktanut" ve-"gadlut" be-kabalat ha-Ari ke-reka le-havanatam be-mahshava ha-hasidit. *Mehkarey Erushalaim be-Mahshevet Israel*, 10, 171–211.
- Piekarcz, M. (1994). *Beyn ideologiya le-meziut: Anava, Ayn Bituli mi-Meziut ve-Devekut be-mahshavtam shel roshey ha-Hasidut*. Jerusalem: Mosad bialik.
- Piekarcz, M. (1999). *Hanhaga Hasidit. Samhut ve-emunat zadikim be-aspaklariyat sifruta shel ha-hasidut*. Jerusalem: Mosad Bialik.
- Powell, M. (2006, April 26). Succession Unclear After Grand Rebbe's Death. *Washington Post*. <https://www.washingtonpost.com/archive/>

[politics/2006/04/26/succession-unclear-after-grand-rebbes-death-span-classbankheadcourt-battle-over-control-of-hasidic-sect-continuesspan/b349e3a6-595b-4404-86f7-dc31c68022e3/](https://www.politics/2006/04/26/succession-unclear-after-grand-rebbes-death-span-classbankheadcourt-battle-over-control-of-hasidic-sect-continuesspan/b349e3a6-595b-4404-86f7-dc31c68022e3/)

- Rabinowitsch, Z. (1961). *Ha-Hasidut ha-litait*. Jerusalem: Mosad Bialik.
- Rapoport-Albert, A. (1979). God and the Zaddik as the Two Focal Points of Hasidic Worship. *History and religion*, 18(4), 296–325.
- Rapoport-Albert, A. (1991). God and the Zaddik as the Two Focal Points of Hasidic Worship (G. D. Hundert, Ed.). In *Essential Papers on Hasidism* (p. 296–325). New York: New York University Press.
- Rapoport-Albert, A. (1997). Hasidism after 1772: Structural Continuity and Change (A. Rapoport-Albert, Ed.). In *Hasidism Reappraised* (p. 76–140). London: Littman Library of Jewish Civilization.
- Ravitzky, A. (1996). *Messianism, Zionism, and Jewish religious Radicalism*. Chicago & London: The University of Chicago Press.
- Ravitzky, A. (1998). Munkacs and Jerusalem: Ultra-Orthodox opposition to Zionism and Agudaism (S. Almong, J. Reinharz, & A. Shapira, Ed.). In *Zionism and Religion* (p. 67–92). Hanover&London: Brandeis University Press.
- Reiser, D. (2016). Hebetim be-haguto shel ha-rav Yissachar Shlomo Teichtal ve-iunim ba-mismahim hadasim (D. Reiser, Ed.). Betoh *Yad Vashem-Kovets mehkarim* (p. 119–156). Jerusalem: Yad Vashem.
- Rehtman, A. (1958). *Yidishe etnografiya un folklor*. Buenos Ayres: Yivo.
- Rodensky, P. (2008). *Hasidism in the Age of Reform: A Biography of Rabbi David Ben Mordkhe Twersky of Tal'noye*. (Thesis for the Degree of Doctor of Philosophy in Jewish History). The Graduate School of The Jewish Theological Seminary of America.
- Rodensky, P. (2008). *Hasidism in the Age of Reform: A Biography of Rabbi David Ben Mordkhe Twersky of Tal'noye*. (Thesis for the Degree of Doctor of Philosophy in Jewish History). The Graduate School of The Jewish Theological Seminary of America.
- Ronan, I. (2003). Peilut neturey karta neged hakamat ha-medina. *Kivunim hadashim*, 9, 158–174.
- Roth, A. (1959a). *Shomer Emunim* (Vol. 1). Jerusalem: s.n.
- Roth, A. (1959b). *Shomer Emunim* (Vol. 2). Jerusalem: s.n.
- Rozman, S. (1991). *Shfar harery kedem: Gulat karpatorus be-tiferta u-ve-hurbana*. New York: Zichron Kedoshim.

- Sack, B. (1995). *Be-Shaarey ha-qabbalah shel r. Moshe Qordovero*. Jerusalem: Hotsaat ha-sfarim shel universita Ben Gurion be-Negev.
- Sack, B. (1997). The Influence of Reshit hokhmah on the Teachings of the Maggid of Mezhirech. In A. rapoport-Albert (Ed.), *Hassidism Reappraised* (pp. 251–257). London: Littman Library of Jewish Civilization.
- Salmon, Y. (2008). Zionism and Anti-Zionism in Traditional Judaism in Eastern Europ
(S. Almong, J. Reinharz, & A. Shapira, Eds.). In *Zionism and Religion Zionism and Religion* (p. 25–43). Hanover&London: Brandeis University Press.
- Schachter-Shalomi, Z, Goelman, Y. (2009). *AHRON'S HEART*. Teaneck, New Jersey: Ben Yehuda Press.
- Schatz-Uffenheimer, R. (1980). *Ha-hasidut ke-mistika*. Jerusalem: Magnes.
- Scholem, G. (1971). *The Messianic Idea in Judaism*. New York: SCHOCKEN BOOKS.
- Scholem, G. (1976). *Pirkey yasod be-havanat ha-qabalah ve-smaleha*. Jerusalem: Mosad Byalik.
- Shapira, H. (1935). *Tikun olam*. Munkatsh: Druc H. Guttmann.
- Shapira, H. (1936). *Adon kol*. Munkatsh: s.n.
- Shapira, H. (1962). *Maamar zikaron tsadiqim*. Jerusalem: Ch. Mashkovich.
- Shapira, H. (1991). *Sefer mashmia yeshua*. New York: Hotsaat Emet Or Torah Munkatsh.
- Shapira, H. (1996). *Minhat Elazar* (Vol. 1). Jerusalem: Hotsaat Emet Or Torah Munkatsh.
- Shapira, H. (1998). *Divrey Tora* (Vol. 1). Jerusalem: Hotsaat Emet Or Torah Munkatsh.
- Shapira, Ts. (1964). *Beer le-hay rei*. Jerusalem: s.n.
- Shapira, Ts. (1999a). *Tiferet banim* (Vol. 1). Jerusalem: Emes Publishing.
- Shapira, Ts. (1999b), *Tiferet banim* (Vol. 2). Jerusalem: Emes Publishing.
- Shpigel, Y. (1997). *Toldot ha-Ehudim be-Rusiyah ha-Karpatit*. Tel-Aviv: s.n.
- Shneur Zalman mi-Lyady. (2005). *Liqutey amarim: Tanya*. New York, Bruklin: Otsar ha Hasidim.
- Silber, M. (1992). The Emergence of Ultra-Orthodoxy: The Invention of a Tradition (J. Wertheimer, Ed.). In *The Uses of Tradition Jewish Continuity in the Modern Era*

- (p. 23–84). New York and Jerusalem: The Jewish Theological Seminary of America.
- Rubenshteyn, A. (Ed). *Sefer Shivhey ha-Besht*. (1991). Jerusalem: Reuven Mas.
- Minz, B. (Ed). *Sefer Shivhey ha-Besht*. (1961). Tel-Aviv: Dvir.
- Shapira, H. (1962). *Maamar zikaron tsadiqim*. Jerusalem: Ch. Mashkovich.
- Shapira, Ts. (1999). *Tiferet banim* (Vol. 1). Jerusalem: Emes Publishing.
- Shohet, A. (1979). Ha-zadik be-torat ha-hasidut. In *Sefer Yaakov Gil* (pp. 299–306). Jerusalem: R' MS.
- Shpigel, Y. (1997). *Toldot ha-Ehudim be-Rusiya ha-Karpatit*. Tel-Aviv: s.n.
- Shvarts, D. (1999). *Astrologiya u-Magiya be-hagut ha-ehudit bi-mey ha-beynaim*. Ramat – Gan: Hotsaat Universita Bar-Ilan.
- Teichtal, Y. Sh. (2013). *Em ha-Banim Simha*. Jerusalem: Mishpachat hamehaber be-siyua Keren Ram.
- Teitelbaum, J. (1967). *Al ha-Geulah ve-al ha-thmurah*. New-York: Jerusalem Publishing.
- Teitelbaum, J. (1983). *Sheelot ve tshuvot: Divrey Joel* (Vol. 2). Ashdod: OTZROT HATORAH.
- Teitelbaum, J. (2006). *Va-Yoel Moshe*. Bruklin: Hotsaat sfarim Erushalaim.
- Tishby, I. & Dan, J. (1965). Torat ha-hasidut ve-sifruta. in *Hebrew Encyclopaedia* (J. Klausner, ed). (Vol. 17). 770–822.
- Tishby, I. (1971a). *Mishnat ha-zohar* (Vol. 1). Jerusalem: Mosad Bialik.
- Tishby, I. (1971b). *Mishnat ha-zohar* (Vol. 2). Jerusalem: Mosad Bialik.
- Tishby, I. (1984). *Torat ha-ra ve-ha-klipa be-qabbalat ha-Ary*. Jerusalem: Magnes.
- Tsvi Elimeleh mi-Dinov. (1975). *Bney Issahar*. New York: s.n.
- Tsvi Elimeleh mi-Dinov. (1983). *Bney Issahar* (Vol. 1). Jerusalem: s.n.
- Urbach, E. (1976). Halakhah and History. In R. Hamerton-Kelly & R. Scroggs (Eds.). *Jews, Greeks and Christians: Essay in Honor of W. D. Davies* (pp. 112–128). Leiden: Brill.
- Urbach, E. (1986). *Haza"l: Emunot ve-deot*. Jerusalem: Magnes Press.
- Waks, R. (2006). Ehud be-dibur ezal ha-Besht u-mamshikhey darko, *Daat*, 57–59, 143–164.
- Weiss, J. (1974). *Mehkarim ha-hasidut Braslav*. Jerusalem: Mosad Bialik.
- Weiss, J. (1997). *A Studies in Eastern European Jewish Mysticism*. Oxford: Oxford University Press.
- Werblowsky, R. (1956). Some Psychological aspects of Kabbalah. *Harvest*, 3, 1–20.

- Werblovskiy, Ts. (1996). *R. Yosef Karo: Baal Galaha u-Mekubal*. Jerusalem: Magnes.
- We're not celebrating Israel's anniversary. (2008, April 30). *The Guardian*. <https://www.theguardian.com/world/2008/apr/30/israelandthepalestinians>
- Wilensky, M. (1970a). *Hasidim u-mitnagdim* (Vol. 1). Jerusalem: Mnocad Byalik.
- Wilensky, M. (1970b). *Hasidim u-mitnagdim* (Vol. 2). Jerusalem: Mnocad Byalik.
- Wodziński, M.(2018). *Historical Atlas of Hasidism*. Princeton University Press.
- Wolfson, E. (1997). Walking as a Sacred Duty: Theological Transformation of Social Reality. In *Early Hasidism* (A. Rapoport-Albert, Ed.). In *Hasidism Reappraised* (p. 187–191). London: Littman Library of Jewish Civilization.
- Wortheym, A. (1960). *Halakhot ve-halikhhot be-hasidut*. Jerusalem: Mosad ha-Rav Kuk.

Наукове видання

І. В. Туров

**Політичні аспекти вчення очільників хасидів
Закарпаття ХХ ст.: містицизм і модернізм**

Монографія

Комп'ютерна верстка та макетування – Н. Лисенко

Підписано до друку 29.01.2026 р. Формат 60x84/16.
Гарнітура Times. Ум. друк. арк. 15,22. Обл.-вид. арк. 13,6.
Папір офсетний. Наклад 120 прим. Зам. № 2357

Видавець Національна академія наук України
Інститут політичних і етнонаціональних досліджень
ім. І. Ф. Кураса
вул. Генерала Алмазова, 8, м. Київ, 01011. Тел. +38 (044) 285-65-61.
www.ipiend.gov.ua; e-mail: office@ipiend.gov.ua

Виготовлювач ПП Лисенко М. М.
вул. Шевченка, 20, м. Ніжин, Чернігівська область, 16600.
Тел. +38 (067) 441-21-24; e-mail: vidavec.lisenko@gmail.com

Свідоцтво про внесення до Державного реєстру
видавців, виготовлювачів і розповсюджувачів видавничої продукції
серія ДК № 2776 від 26.02.2007 р.