

УДК 296.1

І. В. Туров,
кандидат історичних наук, старший викладач кафедри історії Національного університету «Києво-Могилянська академія»

МИСТИКА И РЕАЛИИ МИРА СЕГО В ВЕРОУЧЕНИИ ХАСИДОВ: ИСТОРИЯ ИССЛЕДОВАНИЯ

Вопрос типологии мировоззрения, которое определяет характер вероучения Бешта и его последователей, принадлежит к кругу наиболее проблематичных в истории исследования хасидизма. Многие влиятельные ученые считают хасидизм одним из течений еврейской мистики. Зато их оппоненты, утверждают, что Бешт и его последователи ориентировались на реалии этого мира. Использование терминологии и образов средневековой мистики, играло в проповеди хасидов второстепенную, вспомогательную роль. Предлагаемая статья посвящена анализу ведущей концепции обоих направлений исследования, а также выяснению их значения, в деле исследования истории хасидизму.

Ключовые слова: хасидизм, мировоззрения хасидизма, Бешт.

Містика та реалії цього світу у віровченні хасидів: історія дослідження

Питання типології світогляду, що визначає характер віровчення Бешта і його послідовників, належить до кола найбільш проблематичних в історії дослідження хасидизма. Багато впливових вчених вважають хасидизм однією з течій єврейської містики. Натомість їхні опоненти, стверджують, що Бешт і його послідовники орієнтувалися на реалії цього світу. Використання термінології і образів середньовічної містики, відіграло у проповіді хасидів другорядну, допоміжну роль. Пропонована стаття присвячена аналізу провідних концепцій обох напрямків дослідження, а також з'ясуванню їхнього значення в справі дослідження історії хасидизму.

Ключові слова: хасидизм, світогляд хасидів, Бешт.

Mysticism and realities of this world in the teaching of Hassidism: History of research

The question of the type of Hasidic worldview belongs to the group of the most problematic in history of research Hassidism. According to opinion of many authoritative scholars Hasidism is the part of Jewish mystical movement. Their opponents suppose that Besht and his followers

were mainly interested in realities of this world. They involved some images and terminology of the Jewish medieval mysticism for the second range purposes. This article is devoted to the analysis of leading concepts of the above-mentioned directions of research of the Hassidism, and to clearing their role in research of history of the Hassidism

Keywords: *Hassidism, Hasidic worldview, Besht.*

Исследование хасидизма является одним из наиболее интенсивно развивающихся направлений современной иудаики. Вследствие этого возрастает актуальность обобщенного анализа проведенных исследований и выявление дальнейших перспектив развития. Научные труды, посвященные вышеуказанной теме, разделяются на две группы. Одна главным образом посвящена проблемам фактографической истории и социологии хасидизма. Другая уделяет основное внимание вероучению этого религиозно-мистического движения. Следует отметить, что исследования богословия и духовной практики хасидов породили конфликтующие, нередко совершенно взаимоисключающие интерпретации известных источников. Они являются предметом чрезвычайно острых разногласий в научных кругах. Содержательные обзоры публикаций, посвященных данной теме, приведены в диссертациях Р. Марголина и Ц. Койфман. Но они затрагивают лишь тот спектр вопросов, который актуален для их разработок специфических аспектов мировоззрения основоположников хасидизма, не касаясь при этом проблемы роли вероучения в деле становления и распространения этого религиозно-мистического движения. Ее особая актуальность подчеркивается в статьях Э. Эткиса и Й. Петровского-Штерна. Но в своей работе Эткес задействует только одну из многих пользующихся на сегодняшний день авторитетом концепцию вероучения хасидов, близкую той, которую в свое время сформулировал Г. Шодем. Петровский в своей работе более всего заинтересован в совершенствовании аппарата исследований социо-исторических проблем хасидизма. Он отмечает, что недостаточное знакомство ученых работающих в данном направлении с проблематикой вероучения хасидизма приведет к существенному снижению значимости их исследований в будущем [28, с. 167].

Все вышесказанное определяет актуальность предлагаемого исследования. Его целью является сочетание наиболее полного современного обзора исследований вероучения хасидизма, с выявлением в его тематическом разнообразии ранее не отмеченного направления, вскрывающего роль теологических инноваций в становлении и успешном распространении движения хасидов.

Первым исследователем, труды которого по истории хасидизма были признаны в научных кругах, и пользуются авторитетом по сей день, был Ш. Дубнов. Согласно его воззрениям, успех этого религиозно-мистического движения у евреев Восточной Европы объясняется, в первую очередь, спецификой вероучения хасидов. Традиционный раввинизм слишком много внимания уделял разработке религиозного закона, оставляя без надлежащего внимания духовные устремления верующих. Волнующие людей вопросы о смысле служения Создателю, посредством исполнения многочисленных заповедей, о путях обретения счастья, покоя и уверенности в завтрашнем дне, хранители священного предания игнорировали [5, с. 23–24]. Иной была позиция основоположников хасидизма. В их проповедях умело сочетались призывы к радикальному духовному обновлению и верности традиционным ценностям. Во главу угла они ставили не букву, а дух священных писаний, пребывающий в сердце человека. Не формальное исполнение предписаний, но искреннее чувство играет решающую роль в деле богослужения [5, с. 2–5]. Именно на него, в первую очередь, откликается Создатель, наделяя верующих изобилием своих благ. Господь пребывает всюду. Он близок чаяньям обитателей мира дольного [5, с. 52–55]. Верующим, знающим об этом, надлежит пребывать в непрестанной радости [5, с. 56]. Тем, кто осознают свою ущербность и неспособность удерживать долгое время правильное настроение, не следует отчаиваться. Совершенные праведники (цадики) являются посредниками между Богом и избранным Им народом. Они устраняют все недостойное, и обращают всякое устремление человека ему во благо. Это учение, чуждое традиционному иудаизму, низвело религию евреев с небесных сфер в мир дольный, «сделало ее доступной для среднего человека, и даже для простолюдина, что позволило хасидизму привлечь широкие массы, пробудить революцию в глубинах их душ, оживить дух новыми надеждами» [5, с. 3]. При этом, согласно Дубнову, хасидизм не стремился изменить основы еврейского закона [5, с. 3]. Преобразиться должен был только внутренний мир человека.

В главной монографии Дубнова, посвященной истории раннего хасидизма, приводятся поверхностные описания проповедей основоположников этого религиозного движения. обстоятельным анализом их вероучения Дубнов не занимался. Его боле интересовали проблемы фактографической истории.

Важную роль в дальнейшем развитии исследований, касающихся вероучения хасидизма сыграли труды М.Бубера, невзирая на их

нестрогий научный характер. Он утверждал, что Бешт и его последователи преобразовали теоретические положения средневековой еврейской мистики в своеобразную философию жизни, протекающей в непрестанном диалоге с Создателем. Не тайные знания, но надлежащее настроение, мировосприятие и образ повседневного действия более всего занимают авторов хасидской литературы [3, с. 22–42]. Согласно их воззрениям, господь сошел в этот мир и воплотился во всех его явлениях. Читая священные книги, исполняя заповеди, занимаясь будничными заботами или общаясь с другими людьми мы всегда имеем дело с Ним [3, с. 97–107]. Но человеку, осознающему такое положение вещей, не следует предаваться аскетизму и самоотречению. Ему надлежит в равной мере почитать свое тело и дух, ощущать себя воплощением святого писания [3, с. 67], памятовать о безмерной любви Творца, и всякий раз заново переживать обещанное пророками избавление [3, с. 68]. Развивая свою мысль, Бубер отмечает существенное сходство учений хасидизма и дзен-буддизма. Лидеры обоих этих религиозных движений умели видеть глубочайший мистический смысл во всяком обыденном будничном деянии, почитая его превыше абстрактного умствования. В качестве характерного примера Бубер приводит притчу о некоем ученике, который не мог во время молитвы отвлечься от посторонних мыслей. Учитель посоветовал ему пожить у р. Авраама Хаима из Злочева, арендатора корчмы. Ученик долго наблюдал за тем, как рабби живет и не находил в его поступках ничего особенного. Он знал обо всем, кроме того, что делает хозяин вечером, после ухода гостей, и рано утром, до их прихода. Наконец он осмелился и спросил об этом. Авраам Хаим ответил ему, что вечером он тщательно вытирает всю посуду, а поскольку за ночь может накопиться пыль, утром он делает это снова. Когда ученик вернулся к своему наставнику и рассказал обо всем, тот ответил ему: «Теперь ты знаешь, что тебе должно делать». В преданиях дзен-буддистов также содержится рассказ об ученике, который обратился с вопросом к наставнику, как достичь просветления, и учитель спросил его, ел ли он сегодня. Получив положительный ответ, учитель сказал далее: «тогда почисть посуду». И в этот момент ученик обрел просветление [3, с. 137]. Бубер отмечает, что хотя в приведенных притчах мытье посуды символизирует духовное деяние, смысл сказанного этим не исчерпывается. Не менее важным является содержащееся в них предписание делать все с предельной концентрацией внимания, на пике душевных сил, не взирая на то, что происходящее представляется обыденным и несущественным. В подтверждение правоты своих

выводов Бубер упоминает рассказ о великом цадике из Коцка. Когда он умер и паломники стали спрашивать, что для него было важнее всего, ученик рабби ответил: «Во всякое время, всякое дело, которым он занимался в этот час». Похожие высказывания встречаются также и в буддийских текстах [3, с. 138–144].

Не взирая на многочисленные сходства, Бубер, тем не менее, отмечает существенные различия между двумя учениями. Наставники дзен-буддизма видят в простых вещах средство постичь нечто высшее, не выразимое абстрактными терминами. Для хасидов, напротив, всякая вещь сама по себе ценна, ибо является средоточием божественной сущности [3, с. 144]. Хасидизм не отрицает традиционные ценности иудаизма, включающие общинную организацию и грядущее историческое избавление. Он лишь по-новому переосмысливает их, одухотворяя каждое мгновение жизни верующего [3, с. 65–66].

Вышеизложенную интерпретацию основ вероучения хасидов подверг самой жесткой критике основоположник современных исследований еврейской мистики Г. Шолем. Он утверждал, что Бубер был неаккуратен в выборе источников. Основное внимание именитый философ уделял сборникам хасидских притч и легенд. Но эти тексты, согласно мнению Шолема, при всей их дидактической важности, не допустимо ставить в один ряд с собраниями проповедей цадиков и их приближенных. Именно этот корпус текстов, созданный правящей элитой, содержит изложение подлинных основ вероучения хасидов, опирающегося на еврейскую мистику прежних времен [36, с. 368–370]. Исследование произведений такого рода позволяет Шолему заключить, что теология Бешта и его последователей была во многом схожа с воззрениями известного каббалиста XVI ст. Исаака Лурии Ашкенази.

Согласно учению Лурии, в начале сотворения мира произошла великая катастрофа, вследствие которой искры предвечного божественного света пали в бездну, где их пленили силы материи. Глубинный смысл святого служения заключается в освобождении этих частиц божества, и вознесении их к первоисточнику всего сущего. Интерес хасидов к явлениям окружающего их мира объясняется не своеобразной, созданной ими философией жизни, а тайными знаниями, содержащимися в мистической традиции [36, с. 371–374]. Всякая материальная вещь была интересна для хасидов по стольку, поскольку она содержала в себе нечто божественное, потустороннее. Такое положение вещей побуждало их проповедовать отрешенность от мира сего. Р. Дов Бер Магид из Межирича учил, что всякая материальная мысль о любви, красоте и прочих совершенствах земных, пристокает из

мира высшего. Мудрый разумеет это, и потому стремится посредством такого помысла прилепиться к его высшему первоисточнику, освобождая себя таким образом от власти материального. Не следует довольствоваться малой частью, имея возможность обрести целое. Согласно Шолему, хасидские проповеди содержат легион подобных наставлений [36, с. 375].

Поскольку существование всего материального обеспечивается пребывающими в нем искрами предвечного света, их освобождение ведет к разрушению этого мира. Основоположники хасидизма осознают такую перспективу. Р. Зеев Вольф из Житомира передает рассказ р. Исраэля Баал Шем Това: «Однажды спросил я мудрейшего в нашем поколении относительно молитвы: «Как ты ведешь себя и куда направлена мысль твоя во время молитвы?». Ответил он: «Я связываю себя со всеми аспектами жизненной силы творений, ибо во всякой сущности приходящей во всякое творение должна быть жизненная сила божественного изобилия. Я связываю себя с ними, дабы произвести речь перед Господом и дабы возшло прошение мое в глубины высей высот». Сказал я ему: «Если так, то ты разрушаешь мир, ибо ты вытягиваешь из них жизненную силу, дабы вознести и поднять ее в высь. Творения же остаются без жизненной силы». Ответил он: «Возможно ли, что я, в силу той ступени, которой связан я с ними, могу вытянуть из них жизненную силу в высь?». Ответил я: «Если так, согласно словам твоим, то польза от твоей молитвы чрезвычайно мала, ибо не веруешь, что, когда ты произносишь молитву, то способен ты вознести их жизненную силу»». Далее Бешт поясняет в чем секрет этой, казалось бы неразрешимой дилеммы. «Только в тайне движения туда-сюда заключена глубинная суть происходящего». То есть, из творений следуют извлекать их жизненную силу, и сей же миг возвращать ее обратно [36, с. 376].

Шолем отмечает, что подобный образ мысли не совместим с концепцией Бубера о привязанности хасидов ко всему материальному. Они не допускают уничтожения мира сего, но душа их устремлена совсем в иные сферы. Их отрешенность от творения не исключительный случай, а дело, возобновляющееся каждое мгновение [36, с. 376].

Шолем соглашается с утверждениями Бубера о важности личностного аспекта богослужения в учении хасидов, но не видит в этом сколько ни будь существенного нововведения. Эта идея была заимствована из лурианской каббалы, где говорится о том, что всякий верующий возносит те искры, которые связаны с корнем его души, пребывающим в божественном мире [36, с. 380].

Оценивая вероучение хасидов в целом, Шодем отмечает, что Бешт и все его последователи, за исключением р. Шнеура Залмана из Ляд, не внесли ничего нового в каббалистическую мысль [1, с. 418]. Своеобразие нового религиозно-мистического движения заключалось в специфических отношениях между ученой элитой и простонародьем.

Подвижники, достигшие высокой ступени духовного развития, вместо того, чтобы, как это было принято, хранить свои тайны, приобщали к ним всех желающих. В общине последователей, созданной таким праведником, основополагающим стал принцип следования во всем его примеру. Этим людям уже не нужна была каббала. Целью их жизни стало подражание нравственно-этическим совершенствам наставника, что обязывало его переориентировать свою проповедь соответственно существующим запросам. «Вся энергия и вся утонченность чувства и мысли, которые у ортодоксального каббалиста уходят на исследование теософских тайн, были обращены на поиски истинной субстанции этико-религиозных концепций и на их мистическое преобразование. Истинная самобытность хасидской мысли сказывается в этом и только в этом... [1, с. 419–420] Самобытный вклад хасидизма в религиозную мысль связан с трактовкой им ценностей личного, индивидуального существования. Общие идеи становятся индивидуальными этическими ценностями» [1, с. 421].

Ученица Шолема Р. Шац-Уффенгеймер, внесла существенные коррективы в описанную выше концепцию вероучения хасидов. Согласно ее воззрениям, хасидская проповедь являет собою парадоксальное сочетание призывов к активным действиям – во имя исправления несовершенного мира, – и наставлений, требующих абсолютного отречения от собственной воли, – дабы стать послушным орудием в руках Создателя. Прояснение глубинного смысла этого противоречия является первостепенной задачей в деле исследования вероучения Бешта и его последователей [35, с. 18–20]. Лидеры хасидов говорят о необходимости освобождения плененных искр божественного света посредством богоугодных деяний, что, безусловно, требует от верующих определенной активности. Но, в то же время, они постоянно отмечают, что это побуждение проистекает от самих этих искр, находящихся в душе человека. Таким образом, пассивное повиновение предшествует всякой активности [35, с. 18–20]. Фундаментальным положением хасидской проповеди является призыв к самоотречению и слиянию с божественным ничто (айн). Речь здесь идет о той сокровенной сущности божества, которая, согласно учению каббалистов, чужда какой-либо предметности. Она порождает наделенные качествами

атрибути Создателя, но сама не может быть заключена ни в какую форму. Приближаясь к этому великому ничто, верующий утрачивает собственное Я [35, с. 23–31], и обретает блаженное состояние отрешенности от всего того, чье существование обусловлено. Одним из характерных примеров, подвергающих истинность такого положения вещей, является следующее высказывание: «Тот, кто желает достичь цели моей, тот перед молитвой должен совершенно отрешиться от материального, ибо в нем (материальном) он конечен и ограничен. Да приведет он себя к ступени небытия (буквально: «нет» эйн), которая суть бесконечность. Да обратит человек все устремления лица своего к одному лишь Создателю, а не к сущности какой-либо вещи или части ее. Этого не возможно достичь, если не приведет он себя к ступени эйн, чтобы его как бы вовсе не стало. И когда его совсем не станет (эйно клаль), он не сможет обращаться к какой-либо вещи из вещей мира сего. Да обратится человек к одному лишь создавшему его Господу. Наверное, об этом вели речь древние, предписывая перед молитвой произносить стих: «Господь отвори уста мои» (Пс. 51:17). Мы просим Его, Благословенного, чтобы «уста» (сфатаим), что означает границу Он «отворил». То есть, чтобы Он развязал путы и цепи материальности, дабы совлечь их и прилепиться к эйн» [35, с. 29].

Р. Шац-Уффенгеймер утверждала, что согласно воззрениям хасидов человек не может гармонично сочетать единение с Господом и с сотворенным им миром [35, с. 31]. Вследствие этого, все силы души и разума верующего надлежит устремлять к одному лишь Создателю, вплоть до полного отречения от своего собственного существования [35, с. 30–31].

Такое положение вещей свидетельствует о близости основных положений учения Бешта и его последователей идеям христианского квиетизма. Квиетисты проповедовали безмерную покорность божьей воле, способной проявиться в каждом человеке. Для достижения этой цели ему надлежит искоренить свои вожеления и удалиться от мирских соблазнов. Отрешенность от собственного «Я» позволяет верующему стать праведным орудием в руках Вседержителя и насладиться истинным созерцанием божества в себе [35, с. 21–22].

Последовательно рассматривая наставления основоположников хасидизма, касающиеся всех возможных аспектов богослужения, Шац-Уффенгеймер, находит в каждом из них подтверждение своей гипотезы [35, с. 54–168]. В заключении она отмечает, что: «Эта книга пришла не представить хасидизм как квиетизм, но указать квиетические основы, доминирующие в религиозной жизни хасидизма» [35, с.

178]. В отличие от Шолема, Уфенгеймер не сводит учение хасидов к попыткам социальной адаптации абстрактных идей средневековой каббалы. Она обнаруживает в проповедях Бешта и его последователей, невзирая на всю кажущуюся их противоречивость, связующую нить, которая позволяет выявить своеобразие религиозной мысли хасидов в мире еврейской мистики. Схожие задачи ставил перед собой ранее М. Бубер. Но, как нетрудно заметить, выводы обоих этих исследователей оказались диаметрально противоположными и непримиримыми между собой.

Известный ученик Г. Шолема Й. Вайс, в отличие от своих коллег и предшественников, полагал, что вероучение хасидов не может быть адекватно выражено какой-либо единой всеобъемлющей доктриной. Для прояснения этого вопроса следует рассматривать произведения лидеров данного религиозно-мистического движения по отдельности.

В наставлениях основоположника хасидизма р. Исраэля Баал Шем Това встречается немало высказываний, которые ошибочно можно понять как проповедь идей пантеизма или акосмизма. «Один мудрый великий царь создал иллюзию стен, башен и врат. Он повелел, чтобы приходили к нему через эти врата и башни. И повелел он рассыпать у тех врат царские сокровища. И были такие, что дошли до первых врат и возвратились, были такие, что дошли до вторых и т.д., пока сын, возлюбленный его, не утвердился в стремлении придти к отцу его, царю. Тогда узрел он, что нет никаких преград, отделяющих его от отца его. Ибо все это была иллюзия и суть сказанного ясна» [41]. В этом и прочих подобных ему примерах, приведенных Вайсом, речь идет не об иллюзорности творения, исчезающего перед просветленным взором, но о силе недостойных помыслов. Именно они, соблазняя земными благами, отгораживают верующего от его отца небесного.

Темой притчи является не бытие вселенной, но внутренняя духовная жизнь человека. Описанный ее пантеизм – явление психологического, а не метафизического порядка. Это пантеизм глубин души человека [41, с. 99]. Правильность такого понимания сказанного подтверждается тем, что в другом варианте этой притчи она завершается моралью: «перегородки – это посторонние мысли, а также пренебрежение Торой и молитвой» [41, с. 99].

Ученики и ученики учеников Бешта существенным образом переосмыслили его концепцию. Вайс разделяет бытующие в их кругах воззрения на две группы. Лидером одной из них является Дов Бер Магид из Межирича. Школа Магида придерживается пантеис-

тических воззрений. Божество мыслится как нечто имперсональное, пребывающее во всех сущностях и явлениях универсума [38, с. 44–48]. Во всем царит единоначалие. Добро и зло, святость и будничность суть уровни одного бытия. Зло есть лишь наименьшая степень добра [38, с. 48]. Приобщение к высшему источнику всего сущего требует от верующего самозабвения и отрешенности от какой бы то ни было предметности. Важно отметить, что пантеизм р. Дов Бера и его единомышленников онтологический [38, с. 46], а не психологический как у Бешта. Такой тип благочестия Вайс называет мистическим или созерцательным [38, с. 45].

Ярчайшим представителем другого направления в хасидизме является р. Нахман из Брацлава. К этой группе следует отнести также р. Менахема Мендела из Риманова, Менахема Мендела из Коцка, Александра Сускинда га-Когена и Цви-Элимелеха из Динова. Эти люди проповедовали путь веры. Согласно их воззрениям Господь трансцендентен. Он является личностью. Грядущее спасение творения предопределено Его абсолютной волей [38, с. 46]. Человеческая природа испорчена первородным грехом [38, с. 52], который может быть преодолен посредством искренней веры в Создателя. Эта вера реализуется как личностная связь человека с Богом. Она осуществляется в формате отношения «Я и Ты» [38, с. 51–52]. Вайс, таким образом, признает правомерность воззрений М. Бубера, применительно к школе р. Нахмана из Брацлава. Что же касается Магида из Межирича и его единомышленников, то, подобно Шац-Уффенгеймер, он полагал, что в их учении существенную роль играла проповедь пассивного созерцания [40, с. 137–155].

Эту концепцию большинство современных исследователей хасидизма не разделяет. Предложенная Вайсом классификация воззрений основоположников хасидизма также не получила всеобщего признания. Но обозначенная им проблема сосуществования в учении Бешта и его последователей противоречивых, трудно сочетаемых друг с другом концепций, привлекла внимание многих ученых, занимающихся богословием хасидов.

Интерпретации вероучения хасидов, предложенные Уффенгеймер и Вайсом, во многом близки воззрениям современной исследовательницы Р. Элиор. Существенное влияние на нее оказали также труды Г. Шолема. Элиор полагает, что трактовка Бештом и его последователями ключевых терминов и концепций каббалы, радикальным образом отличалось от той, которая господствовала в прежние времена. Все рассуждения средневековых мистиков о са-

кральной иерархии, и ее трансцендентности, были переосмыслены хасидами как речения о пребывании божества во всем сущем. Учение о Боге, имманентном миру, является краеугольным камнем хасидской проповеди [6, с. 107–114]. При этом существенное внимание в ней уделяется традиционной для еврейской средневековой мистики диалектике отношений между сокрытым, неопредмеченным божеством, описываемым как сакральное небытие (айн), и проявленным божественным началом, наделенным атрибутами, связанными с явлениями мира сего (еш). Творение и эманация обеспечивают проявление божества в сфере существования, обращающее айн в еш. Присутствующие в каббалистических текстах описания сжатия божества, напротив, символизируют обращение еш в айн¹. Человеку надлежит осуществлять в душе своей обе эти божественные тенденции. Характерным примером реализации подобного образа мысли является следующее высказывание ученика Магида из Межирича р. Менахема Мендела из Витебска: «Нет вещи, которая бы наличествовала (букв стояла), если бы Господь Благословенный ее не оживлял. Ибо во всякой вещи находится распространение благословенного Творца. Это суть: «Сжал (цимцем) шехину свою в нижних»... И материя всякой вещи – она только инструмент и ограничение, ибо ограничивает вид, вкус и запах (рейах). И духовность эта (руханиют) суть жизненная сила Творца, благословен Он, которая нисходит и ограничивается в материальном» [25, с. 44]. Понимаемые таким образом еш и айн обуславливают друг друга, и зависят друг от друга. Видимое глазом еш существует лишь в силу своей укорененности в божественном айн. Но божественное айн может проявиться в материальном только благодаря ограничению, которое на него налагает еш [25, с. 142–143]. Такое положение вещей обязывает человека, в свою очередь, видеть во всяком явлении, с которым он имеет дело, репрезентацию сокрытого священного небытия и по мере сил приобщаться к нему. Единение с айн является первоосновой и высшей ступенью святого служения [25, с. 143–149]. «Самое главное – чтобы взошел он (человек) на ступень айн, которая включена в Эйн-Соф², благословен Он, и упразднил для себя всякую реальность на самом деле» [37, с. 61]. «Целью Торы и мудрости является достижение айн и ничто в помыслах, речах и делах. И да полагает человек себя как айн. «И мудрость из айн произошла» (Иов. 28:12). И айн суть корень, из которого главным образом прости-

¹ Elijor R. Herut al ha-luhot. Jerusalem, 1999. – С. 142.

² Эйн-Соф (букв не предела, бесконечность) – название данное в каббале трансцендентному божеству в его чистой сущности

рается скромность и смирение... Ибо айн соединяет вещь с ее противоположностью» [25, с. 16].

Для описания отношений человека с трансцендентным сокрытым божеством характерны такие выражения как: «созерцание» (гитвенунут), «прилепление» (двекут), единение (ехуд), самопожертвование (мсират га-нефеш). Когда же речь заходит о сфере наличного бытия, ключевыми терминами становятся «безразличие» (гиштавевут), совлечение материального (гитпаштут га-гешмиут), отрешенность (гисталкут), упразднение сущего (битуль га-еш) и т.д. Таким образом, хотя оба способа проявления первоисточника всего сущего равно-необходимы для исполнения миссии богоизбранного народа, принципы коммуникации с ними оказываются диаметрально противоположными. В одном случае речь идет о пламенном энтузиазме, в то время как в другом, о пассивности и медитативной отрешенности [25, с. 152–153].

Подчеркивая равнодушие хасидов к сущностям принадлежащим миру дольнему, и событиям, происходящим в нем, Элиор тем самым существенным образом сближается с концепциями Уфенгеймер и Вайса, не взирая на то, что в своих публикациях она не затрагивает темы пассивного начала в вероучении Бешта и его последователей.

Э. Эткес, соглашается с мнением Элиор относительно преобладания в хасидской проповеди идеи имманентности божества миру, в котором мы пребываем. В тоже время он считает, что речения средневековых каббалистов о сакральной иерархии играют в учении Бешта важную дидактическую роль. Если все уверуют в безмерную близость Создателя, это может существенным образом повредить делу служения Ему. Представления о трансцендентном Боге, напротив, приучают человека к надлежащей дисциплине, не взирая на то, что они искажают истину [7, с. 146–147]. Поэтому сам Владыка вселенной поддерживает эту благотворную иллюзию. «Господь благословенный наполняет всю землю славой своей. Нет места, где бы Его не было. Во всяком месте, где пребывает человек, там пребывает и Его Слава. Если так, то зачем же Он принимает молитвы от ангелов, переходящих из одного небесного чертога в другой? Следует сказать: Святой, да будет Он благословен делает это, чтобы казалось человеку, что Он далек, тогда человек будет стараться, чтобы приблизиться» [2, с. 8].

Близость Творца для праведного, преодолевшего все испытания является не абстрактной идеей, а подлинным глубоким переживанием [7, с. 146].

Концепция вероучения Бешта и его последователей, разработанная М. Пьекажем, существенным образом отличается от всех рассмотренных нами ранее. Следует отметить, что этот ученый посвятил исследованию воззрений основоположников хасидизма, помимо многочисленных статей, четыре монографии¹. Его труды впечатляют обилием приведенного материала, и обстоятельностью знания автором раввинской письменности разных времен. Опираясь на многочисленные факты, Пьекаж утверждает, что наставления лидеров хасидов раннего периода схожи по своему содержанию и речевому оформлению с высказываниями на соответствующую тему, приведенными в дидактических раввинских произведениях. Таким образом, в плане содержания хасидская проповедь не содержит ничего принципиально нового. Встречающиеся в речениях Бешта и его последователей каббалистические мотивы, были характерны для нравоучительных писаний ученых Торы того времени. Они ни коим образом не указывают на существование специфической духовной практики хасидских общин. В этом вопросе Пьекаж отмежевывается от позиции Г. Шолема и его учеников [29, с. 102–103]. Он отвергает также гипотезу Вайса и Уффенгеймер о пассивном характере мистики хасидов [29, с. 29–30, 99–103].

Главным новшеством, привнесенным хасидами в еврейский мир, является институт цадиков [29, с. 178]. Безмерное доверие верующих к лидерам такого рода наделяло их огромными возможностями. Но труды известных лидеров-праведников свидетельствуют, что их волновали, главным образом, вопросы нравственного совершенствования прихожан [29, с. 320]. Краеугольным камнем их проповеди был призыв к благочестивой жизни, основанной на чистоте помыслов и глубоком искреннем чувстве [30, с. 242]. В данном отношении наблюдается некоторое сходство воззрений Пьекажа и Бубера. Правда, в отличие от известного философа, рассматриваемый нами исследователь не разделяет идеи особого отношения хасидов к миру вещей. Однако, подобно Буберу, он подчеркивает исключительную важность для них обстоятельного внутреннего переживания явлений, ставших в религиозной жизни современного им общества обыденными [24, с. 59].

¹ Piekarz, M. *Bi-yemey tsmihat ha-hasidut: Megamot raayoniut be-sifrey drush u-musar*. – Jerusalem, 1978; Piekarz, M. *Beyn ideologiya le-meziut: Anava, Ayn Bituli mi-Meziut ve-Devekut be-mahshavtam shel roshay ha-Hasidut*. – Jerusalem, 1994; Piekarz, M. *Hasidut Braslav*. – Jerusalem, 1995; Piekarz, M. *Hanhaga Hasidit. Samhut ve-emunat zadikim be-aspaklariyat sifruta shel ha-hasidut*. – Jerusalem, 1999.

Существенное внимание вопросу о влиянии на хасидскую письменность раввинской дидактической литературы уделил также и З. Грис. Его исследования свидетельствуют о том, что составленные последователями Бешта краткие сборники предписаний, касающихся различных аспектов повседневной жизни верующих, являются изводами произведений нравственно-этического содержания известных еврейских вероучителей прежних времен. Ничего специфически хасидского в них не содержится [14]. Касаясь вопроса о своеобразии мировоззрения хасидов, в ранний период их истории, Грис отмечает, что они отличались от своих единоверцев, главным образом, тем великим энтузиазмом, с которым они совместно совершали богоугодные дела. Первоосновой специфического мистического переживания хасидов была заповедь: «возлюби ближнего своего как себя самого» [12, с. 130–145; 13, с. 97–99]. Их религиозный экстаз находил свое выражение в духовном прилепении к собранию праведных и его лидеру – цадику. В этом отношении следует признать правоту концепции М. Бубера о преобразовании Бештом и его последователями каббалистического мифа в этос. Загадочные речения средневековой эзотерической литературы, истолковываются хасидами как простые практические предписания, касающиеся различных аспектов повседневной жизни каждого верующего [13, с. 99–102; 11, с. 47–55].

Наряду с основательным изучением опубликованных произведений хасидов, З. Грис уделяет существенное внимание также их старым рукописям. Из приведенных им материалов явствует, что выявление позиции каждого из отцов-основателей интересующего нас религиозно-мистического движения – дело чрезвычайно сложное, а в некоторых случаях – вообще невозможное. Сами лидеры-основоположники, как правило, не записывали свое учение, и не проверяли записи их проповедей последователями. Бытующие в хасидских кругах записи переходили из рук в руки с существенными дополнениями и изменениями [13, с. 47–50; 15, с. 141–159]. Те же самые речения приписывались разным людям или, напротив, одна проповедь передавалась в нескольких вариантах с существенными разночтениями [13, с. 50–53]. Вывода Гриса не охладил пыл многих современных исследователей, пытающихся выявить особенности воззрений каждого из основоположников интересующего нас религиозно-мистического движения. Но приведенные им факты обосновывают приоритетность обобщенного анализа собраний проповедей хасидов, относящихся к одному периоду и озвученных лидерами, пребывающими в контакте друг с другом, поскольку при таком положении вещей установление автор-

ства тех или иных высказываний, как видно из сказанного выше, нередко оказывается затруднительным.

Концепция вероучения хасидов, радикально отличная, от всех описанных нами ранее, была создана одним из наиболее авторитетных современных исследователей еврейской мистики М. Иделем. Идель утверждает, что хасидская проповедь обретает свое адекватное выражение в базовой доктрине, связующей воедино многие положения, кажущиеся на первый взгляд непреодолимо-противоречивыми. Она являет собою сочетание мистических и магических концепций, касающихся как умозрительных, так и практических аспектов бытия верующего. Мистико-магическая модель господствует в хасидской мысли и образе жизни. Речь при этом, разумеется, не идет о каком-то простом техническом сочетании вышеназванных составляющих. Основоположникам этого религиозного движения в равной мере были чужды взятые по отдельности эскапизм мистиков-отшельников, и характерная для магов-практиков увлеченность материальными благами, а также мастерством сверхъестественных решений бытовых проблем. Лидеры хасидов высоко ценили мистическую практику, позволяющую верующему приобщиться к первоисточнику всего сущего. Но такое положение вещей не рассматривалось как самоцель. Следующим этапом пути праведного служения было нисхождение в мир дольний во имя его исправления и заботы о благополучии ближних своих. Благочестие в данной модели неотделимо от альтруизма, а чудотворство является неотъемлемой составляющей религиозной жизни [18, с. 103–211]. Подобные идеи встречаются в произведениях каббалистов прежних времен, но никогда ранее они столь откровенно не превозносились, и столь решительно не воплощались на практике. «Понимаемый таким образом хасидизм, являет собою не популяризацию каббалы, психологическую интерпретацию лурианизма, или родовое наименование социальных групп, вращающихся вокруг харизматических фигур. Скорее, он является обладателем уникального формата духовной реализации, тем, что одновременно продолжает и существенным образом отклоняется от типов мышления, бытовавших прежде» [18, с. 211].

Проповеди основоположников хасидизма свидетельствуют о знакомстве их авторов со многими произведениями еврейских мистиков античности и средних веков [18, с. 9–13]. Среди учений прежних времен, оказавших решающее влияние на лидеров рассматриваемого религиозного движения, Идель особо выделяет испанскую школу экстатической каббалы, расцвет которой приходится на последнюю

четверть XIII ст.¹ Согласно воззрениям основоположника этого направления р. Авраама Абулафии, первостепенной задачей святого служения является единение с создателем посредством медитативных практик, основанных на созерцании букв языка писания и произнесении имен Создателя в идеальном режиме дыхания, соответствующем ритму биения сердца [17, с. 15–38; 19, с. 35–82].

В отличии от Шолема и его учеников, усматривающих в хасидских текстах главным образом развитие идей еврейской мистики XVI–XVII ст. – периода близкого ко времени возникновения хасидизма, – Идель считает, что более существенное влияние на него оказали произведения ранней каббалы. Он также допускает возможность знакомства р. Исраэля Баал Шем Това с практиками шаманизма, бытующего в то время у жителей карпатских гор [16, с. 148–150].

Признавая за магией роль неотъемлемой составляющей вероучения хасидов, Идель тем самым расходится во взглядах с Бубером, категорически утверждавшем, что всякого рода чародейство чуждо, по сути своей духовному наследию Бешта и его последователей [3, с. 70–73].

Не взирая на все выше сказанное, следует, тем не менее, отметить, что в исследованиях Иделя умело сочетаются многие положения двух его выдающихся предшественников. Шолем, как мы помним, усматривал в проповедях основоположников хасидизма стремление отрешиться от реалий мира сего, в то время как Бубер, напротив, воспевал их безмерную любовь и привязанность к повседневной жизни во всех ее проявлениях. Концепция Иделя в принципе признает истинность сказанного одним из них, в отношении мистической составляющей учения хасидов, а воззрения другого, в известной мере справедливыми, применительно к магическому аспекту их проповеди [24, с. 65–66].

Мистико-магическая модель Иделя на сегодняшний день пользуется большим авторитетом в научных кругах. При этом, в то время как магическая составляющая более не вызывает особых дискуссий, вопрос о том, чем по сути своей является мистика хасидов,

¹ Idel, M. Hasidism, Between Ecstasy and Magic. – С. 81–89, 149–189; Idel, M. Perceptions of the Kabbalah in the Second Half of the Eighteenth Century // *Journal of Jewish Thought and Philosophy*. – 1991. – № 1. – С. 56–114; Idel, M. Universalization and Integration: Two Conceptions of Mystical Union in Jewish Mysticism // *Mystical Union in Judaism, Christianity and Islam*. – New York, 1996. – С. 50–57; Idel, M. Messianic Mystics. – New Haven and London, 1998. – С. 216–220; M. Ascensions on high in Jewish mysticism: pillars, lines, ladders. – Budapest, 2005. – С. 148.

по-прежнему остается открытым. Так, например Б. Зак и М. Пахтер отмечают, что на теологию хасидов оказало существенное влияние учение каббалиста XVI ст. р. Моше Кордоверо¹. Соответственно, по форме и содержанию их мистика является естественным продолжением к концепций каббалы позднего периода.

Й. Дан, полагает, что в произведениях еврейских изотериков четко прослеживаются две тенденции. Одна являет собой толкование еврейской традиции в свете тайных знаний. Для другой характерен интерес к переживанию человеком опыта общения с высшими сущностями, как таковому. В числе наиболее ярких примеров подобного отношения к делу, Дан приводит слова известного хасидского автора раннего периода р. Мешулама Фейбуша Геллера: «Слышал я из уст святых учителя нашего р. Менахема Мендела (из Перемышлян), благословенна его память, что тайным называется то, что невозможно объяснить ближнему своему, подобно тому как вкус еды невозможно объяснить человеку, который ее никогда не пробовал. И невозможно объяснить это никакими словами, потому называется это тайным. Такова суть любви к Создателю и страха перед Ним, ибо невозможно объяснить ближнему какова она – любовь в сердце, – и это называется тайным. Но касательно того, что многие называют тайным мудрость каббалы, спросим себя, каким же образом она тайная? Всякий, кто желает изучать ее – книга перед ним. А если ему непонятно, – значит, он – невежа, и для такого человека гемара² и тосафот³ тоже будут называться тайными. Сущность тайн содержащихся в Зогаре и писаниях Ари⁴, благословенна его память, заключается в прилеплении (двекут) к Создателю. Они – для тех, кто удостоился прилепления и созерцания высшей колесницы, как например, Ари, да пребудет память о нем в жизни мира грядущего, для которого сияли тропы небесные, и он постоянно обходил их глазами разума его» [26, с. 122а]. Приобщение к высшим тайнам божественного мира, как видно

¹ Pechter, M. Iqvot hashpaato shel sefer «Reshit hokhma» le-R. Eliyahu de Vidas be-kitvey R. Yaaqov Yosef mi-Polonoye // Mehkarim be-Qabbalah, be filosofiya ehudit u-ve sifrut ha-musar ve ha-haut musagim le Ishayahu Tishby. – Jerusalem, 1986. – С. 569–59; Sack, B. Iyun be-hashpaat r. Moshe Qordovero al ha-hasidut // Eshel Beer Sheva. – 1986. – № 3. – С. 229–246; Sack, B. Iyun be-Torato shel Hoze mi-Lublin // Tsadiqim ve-anshey maase: Mehqarim ba-hasidut Polin. – Jerusalem, 1994. – С. 219–240.

² Комментарий и анализ текста Мишны мудрецами III–IV ст. В Средние века термин гемара стал употребляться в качестве наименования Талмуда.

³ Школа средневековых комментаторов Талмуда.

⁴ Наименование выдающегося каббалиста XVI ст. Р. Исаака Лурии.

из сказанного, осуществляется посредством искреннего переживания любви и страха. Переживание это не выразимо никакими речениями, даже теми, которые содержатся в текстах святой каббалы. Сами по себе знания многомудрой терминологии каббалистов не обеспечивают ожидаемого мистического опыта [4, с. 131–154].

Обращаясь к теме заимствования хасидами идей и терминов, принадлежащих еврейским мистикам средних веков, А. Грин обращает внимание на тот факт, что тексты проповедей лидеров этого религиозного движения, по сути своей являются литературой интерпретирующей. Исследователям следует обращать особое внимание на специфику таких интерпретаций и на ее привязанность к тем социальным изменениям в обществе, которые были осуществлены учителями хасидизма. «Когда мы признаем, что некая идея находится в трудах Бахии, Абулафии или в «Двух скрижалях завета»¹, нам следует продолжать работу с ней в специфическом феноменологическом контексте хасидизма, который инкорпорирует, а не отвергает эту самую идею. Часто сами идеи изменяются в процессе интеграции в новый контекст. Мы ничего не объясняем, указывая на давнее происхождение хасидских тем, и терминов, которыми они выражаются» [10, с. 444].

Так, например, во многих раввинских и каббалистических произведениях разрабатывается концепция цадика как праведного посредника между простым верующим и Создателем. Но у хасидов вера в «цадика-идею» идентифицировалась с ныне живой индивидуальностью в масштабах ранее невиданных [10, с. 445].

Согласно мнению Р. Марголина, прояснение вопроса о своеобразии вероучения Бешта и его последователей требует обстоятельного исследования роли интериоризации в проповеди хасидов. Речь в данном случае идет о разнообразных формах перенесения явлений внешнего мира во внутреннее интеллектуально-психологическое пространство человека. Например, концептуальная интериоризация означает переформатирование мифов и теологических суждений, касающихся наличного внешнего миропорядка, в повествования о событиях индивидуальной внутренней жизни, а медитативная интериоризация означает обращенность сознания к первоосновам человеческой души, поддерживаемая посредством надлежащих медитативных техник. Разработанная Марголиным классификация содержит 7 типов интериоризации, касающихся всех аспектов духовной практики. Классический иудаизм талмудического периода

¹ Самое значительное произведение р. Ишайи Горовица (1565–1630).

существенным образом ограничивал возможность задействования опций такого рода. Он мало интересовался темой внутреннего переживания положений сакрального закона [24, с. 3]. Последователи Бешта, напротив, помещают интериоризацию во главу угла. Хасиды не рассматривают действия, предписанные галахой, исключительно в качестве средства, позволяющего воздействовать на высшие миры, во имя низведения благ для творений. Они едины с материальной жизнью как таковой, она – то пространство, в котором встречаются божественное и человеческое [24, с. 272–317, 358]. Все это осуществляется благодаря тому, что внутренний мир верующего объемлет собою божественное и земное начала. Совокупность надлежащим образом направленных интеллектуально-душевных переживаний позволяет ему поддерживать вселенскую гармонию. В свете такого положения вещей Марголин признает несостоятельной критику М. Бубера Шолемом и его ближайшими учениками. В первую очередь это касается положений о проповеди отрешенности от мира сего во имя приобщения к божественной плероме [24, с. 272–317, 358]. В интерпретации Марголина мир земной является неотъемлемой составляющей внутреннего духовного пространства человека.

Позиция Марголина во многом близка той, которую занимает Идель, но следует отметить и различия их взглядов. Идель, при всем признании важности мира сего для хасидов и направленности их служения на усовершенствование всего материального, все же уделяет особое внимание актам коммуникации с божеством, во время которых верующий отрешается от наличного мира и собственного я. Растворенность в высшем совершенстве – только один из этапов святого служения, но этап этот исключительно важен. Именно он обеспечивает нисхождение потока предвечной благодати. Марголин также описывает подобную медитативную практику и признает ее необходимой составляющей святого служения хасидов. Но везде, где это возможно, он подчеркивает вознесение творения вместе с подвижником к первоисточнику всего сущего. Как правило, речь идет о движении вместе, а не о временном уходе из мира сего.

Исследование Марголина являет собою один из наиболее ярких примеров возобновления интереса к концепции Бубера в кругах современных исследователей хасидизма.

Важной вехой в деле поиска концептуальной и практической связи противоречивых, не вяжущихся друг с другом положений хасидской проповеди стало исследование Ц. Койфман. Основным положением ее гипотезы является тезис о ситуативном характере теологии Бешта

и его последователей. Всеобъемлющая упорядоченная схема миропорядка отсутствует. Всякому богоугодному деянию верующего сопутствует то или иное переживание, содержание которого определяется состоянием его сознания. Если все помыслы хасида устремлены к высшей ступени плеромы, то все предметное само собой исчезает, и все происходящее далее определяется учением о бытии божества в его предвечной чистоте. Здесь свет и тьма, добро и зло едины. Поэтому человек, взошедший на такую ступень, не руководствуется в своих действиях запретами священного закона.

Если, напротив, сознание правоверного обращено к реалиям мира сего, то в силу вступают положения еврейской мистики о взаимодействии с проявляющимися в материи атрибутами божества. Такое положение вещей обязывает каждого строго следовать предуказанным нормам праведной жизни.

Путь верующего не определяется нерушимыми богословскими нормами. Деяние и его теологическое осмысление неразрывно связаны друг с другом. С изменением переживания меняется сама реальность бытия [23, с. 83–101]. «Существует ли мир на самом деле или, может быть, истинно утверждение об акосмизме? Существует ли все в единстве или во множественности? Рассеяны ли божественные в сущем? Говорит ли Господь через горло человека, лишая его, таким образом, собственной воли и выбора? Или может быть человеческие помыслы и желания имеют собственную основу? Является ли Бог личностным или нет? Является ли имманентность божества иерархичной или все иллюзия? В свете всего сказанного ранее ответ должен быть: все это так и есть» [23, с. 85]. «Судя по всему у Бешта и его учеников чрезвычайно сложно, если вообще возможно отделить теологическую концепцию от переживания, и, вследствие этого невозможно выявить какую-либо причинную связь между ними. В силу этой причины мы многократно возвращаемся к термину «сознание», значением которого в данном случае является то признание положения вещей, которое существует у человека в определенное время при определенных обстоятельствах» [23, с. 86].

Койфман, на основании анализа многих вариантов притчи о царе, сокрывшем себя от мира с помощью завес, отвергает концепцию Вайса о психологическом характере учения Бешта [23, с. 84]. В то же время, она признает все положения спорящих между собою ученых о проповеди хасидами привязанности к материальному миру, или – напротив – отрешенности от него, в известной мере истинными. Каждая из этих схем ситуативно реализуется [23, с. 98–101].

Рассмотренные нами материалы свидетельствуют о том, что общепризнанной единой теории основных положений вероучения раннего хасидизма на сегодняшний день не существует. Современные исследователи продолжают споры, во многом по своему содержанию близкие тем, которые вели классики и основоположники научного хасидоведения. Одним из важнейших вопросов, до сих пор не утратившим свою актуальность, является соотношение в ранне-хасидской проповеди положений, ориентированных на реалии мира сего, с укорененными в средневековой еврейской мистике концепциями, ведущими речь о божественной плероме и ее проявлениями во всех аспектах сущего. М. Бубер, З. Грис и М. Пьекаж во главу угла помещают ценности, основанные на опыте повседневной жизни. Г. Шолем, Й. Вайс, Р. Элиор. Э. Эткес и Й. Дан отдают решительное предпочтение мистическим, неземным основам вероучения хасидов. М. Идель, Р. Марголин и Ц. Койфман допускают возможность компромисса этих двух подходов, при сохранении определенного приоритета за концептами средневековой мистики.

Дальнейшей разработке вышеописанной проблемы посвящается наше исследование. Совершенствование концепций историографии хасидизма во многом зависит от ее более полного прояснения. На сегодняшний день общепризнанным является факт, что основоположники хасидизма были людьми сведущими в элитарных учениях школ каббалистов прежних времен. Вследствие того, что они стремились привлечь как можно большее количество сторонников и создать новый формат духовной практики, приемлемой для всего богоизбранного народа, им неизбежно приходилось решать вопрос о путях сочетания тайного учения мистиков, с традиционными представлениями, бытующими в еврейском обществе Восточной Европы, коренящимися как в широко известных положениях раввинского учения, так и в опыте повседневной жизни верующих. Все возможные способы решения вышеозначенной проблемы восходят к двум основополагающим. Один заключается в разработке системы уровней посвящения. При таком положении вещей основы учения для большинства последователей остаются тайной. Они становятся известными лишь тем достойным, которые, в результате долгого совершенствования, смогли достичь надлежащего духовного уровня. Другой, напротив, предполагает сближение воззрений элиты с идеалами, бытующими в обществе. Лидеры видят в них совершенное вместилище, которое следует до некоторой степени обогатить новым содержанием.

На практиці не один із цих підходів в чистому виді реалізованим бути, розуміється, не мог. Ми всякий раз маємо справу з їх синтезом, або навіть складною системою поєднання таких синтезів. Але виявлення переважаючої стратегії, вираженого устремління направленості зусиль наставників, грає суттєву роль в дослідженні всякого масового релігійно-мистического руху взагалі і хасидизму в частині.

Список використаних джерел та літератури:

1. Шолем, Г. Основные течения в еврейской мистике. – Ерусалим ; Москва, 2004.
2. Aharon mi-Opatov. Keter shem tov. – Jerusalem, 1975.
3. Buber, M. Be-Pardes ha-hasidut. – Jerusalem, 2001.
4. Dan, J. Al ha-qdusha: dat, musar ve-mestika be-yahdut uve datot akherot. – Jerusalem, 1997.
5. Dubnov, S. Toldot ha-hasidut. – Tel Aviv, 1960.
6. Elior, R. Haziqa she-beyn qabala la-hasidut: Retsifut u-tmura // The Proceedings of the Ninth World Congress of Jewish Studies. – Jerusalem, 1986.
7. Etkes, I. Baal Shem. Ha-Besht–Magiya, Mistika, Hanhaga. – Jerusalem, 2001.
8. Etkes, I. Hasidut breshita. – Tel-Aviv, 1991.
9. Etkes, I. The Study of Hasidism: Past Trends and New Directions // Hasidism reappraised. – London ; Portland ; Oregon, 1997.
10. Green, A. Early Hasidism: Some Old/New Questions // Hasidism reappraised. London ; Portland ; Oregon, 1997.
11. Gries, Z. Kavim le-hitpathuta shel hasidut ad leyameynu // Yad le-ori. – Efrat, 1997.
12. Gries, Z. Mi-mitos le-etos: Kavim li-dmuto shel R. Avraham mi-Kalisk // Uma ve-toldoteyha. – Jerusalem, 1984. – Т. 2. – С. 130–145.
13. Gries, Z. Sefer, sofer, ve-sipur be-reshit ha-hasidut. – Tel Aviv, 1992.
14. Gries, Z. Sifrut ha-hanhagot. – Jerusalem, 1989.
15. Gries, Z. The Hasidic Managing Editor as an Agent of Culture // Hasidism reappraised. – London ; Portland ; Oregon, 1997.
16. Idel, M. Ascensions on high in Jewish mysticism: pillars, lines, ladders. – Budapest, 2005.
17. Idel, M. Ha-khavaya ha-mistit ezel Avraham Abulafiya. – Jerusalem, 2002.
18. Idel, M. Hasidism, Between Ecstasy and Magic. – New York, 1995.
19. Idel, M. Hitbonenut krikuz be-Kabala ekstatit ve-gilgulega // Daat. – 1985. – № 14.
20. Idel, M. Messianic Mystics. – New Haven ; London, 1998.
21. Idel, M. Perceptions of the Kabbalah in the Second Half of the Eighteenth Century // Journal of Jewish Thought and Philosophy. – 1991. – № 1.

22. Idel, M. *Universalization and Integration: Two Conceptions of Mystical Union in Jewish Mysticism // Mystical Union in Judaism, Christianity and Islam.* – New York, 1996.
23. Koyfman, Z. *Beyn emanaziya le hitnahagut datit: avoda be geshmiut bereshit ha-hasidut / Avoda le-shem qabalat tor* Ph.D. Hebrew University of Jerusalem. – 2004.
24. Margolin, R. *Ha-pnimat hayey ha-dat ve-ha-makhshava be-doroteha harishonim shel ha-hasidut: meqoroteyha u-basiseyha ha-epistemologiyim / Avoda le-shem qabalat tor* Ph.D. Hebrew University of Jerusalem. – 1999.
25. Menahem Mendel mi-Vitebsk. *Pri ha-arets* [Kopys, 1814]. – Jerusalem, 1989.
26. Meshulam Pheybush Heller mi-Zbarazh. *Yosher divrey emet. Siman 22. Liqutum yekarim* /ed. A. I. Kaplan. – Jerusalem, 1974.
27. Pechter, M. *Iqvot hashpaato shel sefer «Reshit hokhma» le-R. Eliyahu de Vidas be-kitvey R. Yaaqov Yosef mi-Polonoye // Mehkarim be-Qabbalah, be filosofiya ehudit u-ve sifrut ha-musar ve ha-haut musagim le Ishayahu Tishby.* – Jerusalem, 1986.
28. Petrovsky-Shtern, Y. *Hasidei De'ar'a and hasidey dekokhavaya': Two trends in modern jewish historiography // AJS Review.* – 32:1. – 2008.
29. Piekarz, M. *Beyn ideologiya le-meziut: Anava, Ayn Bituli mi-Meziut ve-Devekut be-mahshavtam shel roshey ha-Hasidut.* – Jerusalem, 1994.
30. Piekarz, M. *Bi-yemey tsmihat ha-hasidut: Megamot raayoniut be-sifrey drush u-musar.* – Jerusalem, 1978.
31. Piekarz, M. *Hanhaga Hasidit. Samhut ve-emunat zadikim be-aspaklariyat sifruta shel ha-hasidut.* – Jerusalem, 1999.
32. Piekarz, M. *Hasidut Braslav.* – Jerusalem, 1995.
33. Sack, B. *Iyun be-hashpaat r. Moshe Qordovero al ha-hasidut // Eshel Beer Sheva.* – 1986. – № 3.
34. Sack, B. *Iyun be-Torato shel Hoze mi-Lublin // Tsadiqim ve-anshey maase: Mehqarim ba-hasidut Polin.* – Jerusalem, 1994.
35. Schatz-Uffenheimer, R. *Ha-hasidut ke-mistika.* – Jerusalem, 1980.
36. Scholem, G. *Perusho shel Martin Buber la-hasidut // Dvarim be-go.* – Tel Aviv, 1975.
37. Shneur Zalman mi-Lyady. *Maamrey Admor ha-Zaqen: Ethalekh Liozno.* – Brooklyn ; NY, 1957.
38. Weiss J. *Contemplative Mysticism and «Faith» in Hasidic Piety // Studies in Eastern European Jewish Mysticism.* – Oxford, 1997.
39. Weiss, J. *Reshit tsmihata shel ha-derekh ha-hasidit // Tsion.* – 1951. – № 16.
40. Weiss, J. *Via Passiva in Early Hasidism // Journal of Jewish Studies.* – 1960. – T. 11. – № 3–4.
41. Yaaqov Yosef mi-Polonoye. *Ben porat Yosef* [Korets, 1781 ; Piotrkow, 1884]. – New York, 1976.