

UDC 296.67

INTERACTION OF THE COMMUNITY WITH TSADDIK IN THE TEACHINGS OF R. HAIM ELAZAR SHAPIRA

Ihor Turov

DSc (History)

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

8, General Almazov Str., Kyiv, 01011, Ukraine

turov1966@ukr.net

ORCID ID: 0000-0002-7667-690X

R. Chaim Elazar Shapira from Mukachevo was one of the most influential Hasidic leaders of the first half of the 20th century. During this turbulent historical period, marked by the destruction of traditional foundations, the question of the basic principles of interaction between the tsaddik and the community became especially acute. In his answer on it, the rebbe of Mukachevo combined two radically opposite tendencies. On the one hand, he calls for devotion to the ideals of the past. On the other hand, rebbe preaches the hastening of the Messiah coming, which was usually condemned by rabbinical authorities. According to r. Shapira, the liberation of the Jewish people can take place at any moment due to the righteous actions of the community of believers. The exile period determined from heaven has not any fundamental importance. The Forces of the darkness continue their domination in the world only because of the broad masses of believers' inconsistency. Moreover, immortal by their nature tsaddiks die solely as a result of the sins of their followers. The disasters of the period of the First World War and the postwar years were perceived by r. Shapira as events which should precede the establishment of the kingdom of the Messiah according to the prophecies. Based on this interpretation, he believed that in such circumstances tsaddiks should not pray for an end of these troubles because it will delay the time of the liberation of the Jewish people and humanity as a whole. The community must understand and support this position of its spiritual leader. This position is not typical for Hasidism. The rebbe of Mukachevo also believed that it was he who succeeded in overthrowing the regime of the Russian tsar and the Austrian and German empires by turning to God with the support of the community.

In general, the doctrine of r. Shapira is an interesting example of combining the traditional concept of messianism with the ideas of the revolutionary movements of modern times. That is why it pays considerable attention to the active participation of the popular masses in the liberation struggle.

Keywords: R. Chaim Elazar Shapira, Hasidism, tsaddik, religion, history, politics, First World war, messianism, revolution

ВЗАЄМОДІЯ ГРОМАДИ З ЦАДИКОМ У ВЧЕННІ Р. ХАЇМА ЕЛАЗАРА ШАПІРИ

I. B. Туров

Одна з головних відмінностей релігійно-містичного руху “хасидизм” від решти течій юдаїзму полягає у специфічній ролі лідера (цадика) у справі керівництва громадою та духовній практиці. По-перше, будь-які вказівки цадика в усіх царинах повсякденного життя є обов’язковими для виконання вірянами. По-друге, він є духовним наставником, довіра до якого не знає обмежень. Вказівок та порад ребе

© 2022 I. Turov; Published by the A. Yu. Krymskyi Institute of Oriental Studies, NAS of Ukraine on behalf of *The World of the Orient*. This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>).

послідовники неухильно дотримуються, незважаючи на те, якими дивними вони здаються на перший погляд. По-третє, згідно з віруваннями хасидів цадик є посередником між Господом та творінням. Він може впливати на світ горішній і радикально змінювати його присуди щодо людської долі. Такий стан справ, безперечно, суттєво принижує роль громади як суб'єкта богослужіння і, відповідно, надмірно підносить рівень важливості діянь очільника. Звичайно, ці загалом справедливі узагальнення в кожному конкретному випадку, залежно від нахилів лідера, стану спільноти послідовників та історичної ситуації, мають свою специфіку. Радикально вплинули на неї події кінця XIX – першої половини XX ст. Ревoluційні рухи, масовий відхід людей від релігії, світові війни, голокост та інші соціальні потрясіння піддали традиційну єврейську спільноту небаченим раніше випробуванням. Тим більш цікавим для дослідження є досвід реакції духовних авторитетів на вищезгадані виклики.

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

Р. Хаїм Елазар Шапіра (1871–1937) був третім цади́ком з династії мукачівських ребе. Цю династію започаткував його дід, який переїхав до Мукачева в 1882 р. До того він обіймав різні рабинські посади в Галичині. Саме там, у містечку Стжижуві, народився р. Хаїм Елазар. Згодом, у зрілі роки, цей цадик зазначав, що за своїм світоглядом та звичками він залишається галичанином, відмінним від мешканців Угорщини [Shapira 1996, 26a], до якої тоді належало Закарпаття. У 1913 р. після смерті батька, р. Хаїм Елазар очолив спільноту хасидських громад “Віддані мукачівській династії”. Під його орудою вона істотно зросла. Прибічниками цього цадика стали десятки тисяч євреїв Закарпаття та суміжних з ним регіонів. У 1922 р. він заснував ешиву, у якій навчалося 280 студентів. Того ж року мукачівський ребе створив та очолив об'єднання релігійних рухів, яке в той час стало одним з найвпливовіших у середовищі євреїв Східної Європи [Kahana 1998, 85; Ravitzky 1998, 70–74]. Саме завдяки вищевказаним досягненням їхнього лідера мукачівські хасиди перетворилися на одне з найчисленніших і найзначущіших хасидських угруповань, яким вони залишаються й до наших днів. Активна діяльність р. Хаїма Елазара не обмежувалася єврейським релігійним середовищем. Він також брав помітну участь у міжвоєнному політичному житті Чехословацької Республіки. У період між 1929 та 1935 роками мукачівський цадик забезпечував на виборах підтримку голосами вірян то аграрної, то соціал-демократичну партії в обмін на співпрацю з юдейськими громадами [Елинек 2010, 193]. Попри співпрацю з лівими політичними силами держави, у якій він проживав, у єврейському середовищі мукачівський ребе вирізнявся ультраконсервативними поглядами. Він суворо засуджував прибічників світського способу життя та будь-які спроби осучаснити релігію шляхом реформ. Р. Хаїм Елазар став також одним з найяскравіших та найрішучіших борців проти сіоністського руху. Згідно з його поглядами, євреї мають право повернутися в рідну землю та створити власну державу лише під орудою посланця Господа – месії. Все має відбутися завдяки небесному диву [Kahana 1998, 105; Inbary 2013, 307–308]. Будь-які активності сучасних політиків у цьому напрямку 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, 66]. Сіонізм він розписує як найтяжчий гріх та служіння самому Сатані [Ravitzky 1998, 74–76; Inbary 2013, 308].

Щоб оцінити повною мірою рівень консерватизму мукачівського ребе, треба згадати його боротьбу проти політичної партії релігійних євреїв *Агудат Ізраель* (Союз

Ізраїлю), яка була створена в 1912 р. Її фундаторами були авторитетні ортодоксальні рабини, і зокрема гурський цадик Авраам Мордехай Алтер, лідер найчисленнішої групи хасидів Польщі того часу. Однією з головних цілей діяльності цієї партії був захист єврейського суспільства від згубного впливу модернізації. Проте очільники нового політичного об'єднання підтримували деякі поступки сучасності з прагматичних міркувань. Найзначущішими серед них були: 1) запровадження в закладах, присвячених вивченню сакральних текстів юдаїзму, викладання деяких сучасних дисциплін задля полегшення працевлаштування студентів; 2) практика обробітку Святої землі мешканцями релігійних поселень, щоб розв'язати проблему їхнього забезпечення харчами. Р. Хаїм Елазар визнав ці інновації неприпустимим злочином. У 1922 р. він скликав з'їзд рабинів у Чопі, щоб рішуче засудити вищезгадані активності та створити організацію справжніх захисників традиції. У своїх палких промовах р. Хаїм Елазар підкреслював, що дозвіл у релігійних закладах світських студій перетворює ортодоксальні єшиви на реформістські рабинські семінарії, що абсолютно неприпустимо. На землю прабатьків обраного народу можна їхати лише задля того, щоб молитися та вивчати Тору. Інші заняття є злочинною поступкою сіонізму. Особливо обурювала мукачівського ребе та обставина, що в школах, створених прибічниками Агудат Ісраель, дітей привчають до пісень про поля та виноградники Святої землі. У цьому він вбачав насадження в чистих дитячих душах зародків злочинного сіонізму [Ravitzky 1993, 74–76].

Отже, згідно з поглядами мукачівського цадика, навіть найчисленніша з сучасних йому організацій консерваторів вважалася розсадником безбожної модернізації. Відповідно, він, поза всяким сумнівом, заслуговує на честь називатися одним з головних фундаторів сучасної юдейської ультраортодоксії як у релігійній, так і в політичній царині. Проте, незважаючи на такий стан справ, існують вагомі підстави вважати його також проповідником радикальної революційної доктрини. Саме таким за своїм змістом було вчення р. Хаїма Елазара про віками очікуване єврейським народом месіанське визволення. Варто зазначити, що своєрідне ставлення майбутнього мукачівського ребе до вказаного питання сформувалося в нього ще в молодості. Про це красномовно свідчить збірка проповідей, виголошених у 1893 р., під час жалоби за його померлим дідом. Там він серед іншого зауважує таку річ. «Вчили наші мудреці: “До того як зайшло сонце Мойсея, вже засяяло сонце Ісуса (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 слід¹. [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 розширюється². І все це відбувається за допомогою дива. У цьому сенс сказаного: “Ніколи не казав один одному, ночуючи в Єрусалимі: у цьому місці мені затісно” (Avot 5:5), бо не мало над нею влади стискання (цімцум)... Не буде [в майбутньому] більше жодного стискання (цімцуму) і не буде потреби одного цадика виштовхувати [з нашого життя] задля іншого, коли настав час прийти іншому. Але всі будуть жити і співіснувати разом. І буде поглинена смерть. І буде обшир місця для кожного... Отже, внаслідок гріхів наших додається новий цадик [замість померлого]... Такий стан справ залежить лише від покути. Оскільки ми не каємося від усього серця і продовжуємо багато грішити, ми затримуємо завдяки цьому майбутній тікун. Унаслідок цього змушений цадик полишати [нас], щоб на його місце прийшов інший. Через це ми маємо дуже засмучуватись, бо заподіюють смерть його гріхи наші» [Shapira 1962, 248–249]. Як неважко побачити, у наведеному повчанні спростовується природний стан речей, згідно з яким будь-яка людина, навіть дуже праведна, має помирати в похилому віці. Ба більше, мукачівський ребе в цьому разі зазіхає на традиційну доктрину передачі Тори від

покоління до покоління, яка стверджує, що один великий учитель іде з життя для того, щоб поступитися місцем іншому. Проте, згідно з поглядами р. Хаїма Елазара, цади́ки 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 правівірних 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 йдеться саме про зусилля спільноти, а не її видатних очільників.

Месіанський контекст наведеної проповіді підкреслюється відступом про надприродні якості Святої землі. Вона розширюється, коли там мешкає богообраний народ. Відповідно, є місце усім цади́кам одночасно, й один не має померти задля звільнення місця іншому. У такий спосіб скасовується наявна історична умовність буття. Тема повернення в омріяний рідний край доповнює релігійно-повчальний аспект проповіді політичним, бо йдеться про перехід зі спотвореного, сповненого вад суспільного ладу до ідеального. Водночас у згаданому уривку наявний містичний зміст. Згідно зі вченням багатьох впливових кабалістів, Господь стискає сам себе (цімцум), задля того щоб міг існувати створений Всесвіт, бо він на початку свого існування не є досконалим. Але надалі завдяки зусиллям праведних світ перетворюється на помешкання для Творця і в ньому вже не потрібне жодне стискання [Idel 1992, 59–113; Avivi 2008, 1384–1396, 1429–1439; Sack 1995, 60; Sack 1997, 252; Jacobson 1985, 35]. Таке майстерне поєднання символіки, що відсилає одночасно і до загальних проблем людства, і до таємних аспектів буття божества, переконливо доводить нерозривність між собою справ духовної практики та благоустрою громадського життя обраного народу.

Тема колективної відповідальності спільноти вірян за своє визволення та життя власних лідерів набуває найбільшої гостроти в такому вислові: «“Дорівнює смерть цади́ків спаленню дому Господа Нашого” (Rosh ha-Shana 18b). Тобто це два явища одного штибу. Бо смерть цади́ків, попри те що вона є вимушеною, внаслідок появи цади́ка, який має прийти в майбутньому, відбувається через наші гріхи, коли ми перебуваємо у вигнанні. Вигнані ми із землі нашої. І це як спалення дому Господа Нашого. Іntenція полягає в тому, що ці два явища пов’язані одне з одним згідно з наведеним повчанням. Бо, якщо б відбулося виправлення (тікун), не мали б цади́ки 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, 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 суттєво 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 зустрічається 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 штибу. Але зазвичай мудреці Талмуда урівноважують таку риторику висловами про надмірну важкість об’єднати правівірних задля досягнення вказаної мети. Творці засадничих текстів юдаїзму намагалися в такий спосіб запобігти неконтрольованій радикальній діяльності, що може легко

привести до ересі. Перевага віддавалася спокійному очікуванню визначеного часу [Urbach 1986, 620–621]. Показовою в цьому разі є суперечка двох провідних мудреців ранньої талмудичної доби – р. Елазара та р. Єгошуа. Перший, відомий своїми жорсткими поглядами, наполягає на тому, що спасіння відбудеться лише тоді, коли євреї покаються. Згідно з позицією другого, термін появи месії заздалегідь визначений. Суперечка завершується компромісним твердженням, що, якщо євреї не покаються у визначений час, Господь пошле на них кари і в такий спосіб змусить народ виконати свій обов'язок. З контексту суперечки випливає, що загальне каяття розглядається як більш песимістичний сценарій порівняно з концепцією заздалегідь визначеного терміну. Натомість, як ми бачимо, для р. Хаїма Елазара зусилля громади, спрямовані на термінове виправлення своїх вад, є першочерговим загальнообов'язковим шляхом до вказаної мети. Звинувачення своїх сучасників у руйнації храму він у жодному разі не пом'якшує. Навпаки, мукачівський ребе його підсилює інвективою про відповідальність громад за смерть своїх 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 начала. У таких випадках він інтерпретується як цілком шкідлива сутність, абсолютно зайва в бутті вірян. Аналізуючи такі суперечності, р. Хаїм Елазар доходить висновку, що кожна зі згаданих думок відповідає дійсності в певну історичну добу. До руйнації храму князь темряви був певною мірою корисним і, відповідно, пов'язаним із силами світла. Але коли його спокуси привели народ Божий до гріхів, що спричинили руйнацію головного святилища, Сатана перетворився на суцільне зло [Shapira 1998, 96a–99a]. 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. Сходить сонце, і заходить сонце і йде до місця, де воно сходить” (Екл. 1:4-5)... Справді, дивна річ, що ці два приклади [які наводяться як однакові] несхожі один на одного. Бо покоління йде, а те покоління, що приходить, – то вже інше покоління. Не таке сонце – бо воно само повертається... Отже, “Покоління йде, і покоління приходить” означає, що те саме покоління приходить знову шляхом перевтілення (гілгуль), щоб виправити гріхи свої, які були раніше. Тому “Земля стоїть вічно”. Йдеться про землі вигнання, яким немає кінця та краю.

“І не прийде син Давидів, поки не 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, 261].

Вчення про перевтілення душ усього покоління неодноразово зустрічається в кабалістів попередніх століть. Характерним прикладом цього є вислів, наведений у творі школи послідовників видатного вчителя таємної Тори р. Ісаака Лурії Ашкеназі: “Це покоління є перевтіленням душ покоління пустелі³ і жалюгідного наброду⁴ (ерев рав) [що входив тоді до складу єврейської спільноти] також. І Мойсей у середині кожного покоління”⁵. Праці згаданого гуртка містиків мали великий вплив у хасидському середовищі. У книзі р. Авраама Азулая (1570–1643), також добре відомого послідовникам Бешта, наводиться той самий вислів з невеликою, але в деяких контекстах значною зміною. Замість “це покоління” там написано “наше покоління” [Azulay 1999, 240]. Проте в таких і подібних їм висловах йдеться про те, що в душах того чи іншого покоління наявні первинні єврейські душі доби дарування Тори – як ниці, так і найвищої якості, як у пророка Мойсея. Але р. Хаїм Елазар, як ми бачимо, розглядає тему радикально по-іншому. Він проголошує, що покоління, яке не покається у своїх гріхах, перевтілюється знову. У такий спосіб 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 з погляду їхнього співвідношення з певними глобальними ідеями, а контекстуально. У цьому разі йдеться про те, що покоління, яке не покається, радикально затримує омріяне перетворення життя. Такий стан справ має конче залякати вірян та спонукати їх до належних дій. Додаткового остраху на них наганяє опис реальності, згідно з яким сучасний стан справ та події попередніх часів, імовірно, насправді є історією одного покоління, яке повертається знову та знову. Так воно й буде кружляти в зачарованому колі, допоки рішуче не зробить те, що треба для зміни такого становища. Після емоційної напруги перед лицем такої загрози хасиди як велике полегшення сприймають надалі вислови іншого штибу, де йдеться про можливість повного визволення в будь-яку мить. З другого боку, ніхто не може знати, як попередні покоління спокували 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, що вірять у створення неба та землі. У чому причина цього? Бо така людина не вірить у нагляд за кожним. Тому для нього, оскільки світ вже створено і людина перебуває в матерії, вона так чи інакше є злиденною та спотвореною і приречена померти” [Shapira 1962, 273]. Загалом наведений вислів має вигляд звичайного взірця полеміки хасидів проти просвітителів (маскілім). Таке угруповання з’являється в єврейському середовищі Східної Європи у другій половині XVIII ст., тобто в той самий час, коли народився хасидизм. Прибічники руху маскілів намагалися поєднати 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 найболючіших 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 кожну подію. Особливо це стосується долі кожного окремого вірянина. У хасидів учення про безпосередній контакт людини з Господом кожної миті його життя є одним з найрозвинутіших у єврейському ортодоксальному світі. Виходячи з такого стану речей, цілковито зрозуміло, чому мукачівський ребе називає великими грішниками тих хто вірить у створення світу, але водночас відкидає божественний нагляд. Проте в наведеному нами уривку варто звернути увагу на ту обставину, що злочинне невір’я пов’язується не з глобальними теологічними питаннями буття Вседержителя, а з вірою у воскресіння мертвих. Останнє є одним зі складників месіанської ери. Логіка повчання р. Хаїма Елазара така: хто не визнає того, що Творець кожної миті підтримує життя в людині і, відповідно, може його тимчасово забрати та повернути коли забажає, той не може прийняти вчення про воскресіння. Тому така людина не може бути щиро переконаною в приході визволителя так, як він описаний у провідних текстах рабинської письменності. З цієї причини вона не зможе приєднатися до боротьби громади вірян за термінове визволення. Бо вона не має з благочестивими єдиного прагнення, а відсутність спільності думок радикально знижує силу людського впливу на божество. Отже, у загальному контексті вчення мукачівського ребе про месію стає зрозуміло, чому модернізація заважає загальній справі визволення, тобто революції.

Взагалі, за логікою концепції визволення, створеної р. Хаїмом Елазаром у молоді роки, єдиною перешкодою на шляху майбутніх революційних змін є умонастрій юдейської спільноти. Жодні зовнішні чинники не мають для цієї справи принципового значення. У зв’язку з цим варто згадати, що в біблійних пророцтвах і їхніх тлумаченнях у рабинській письменності існує два типи описів обставин прийдешнього перетворення світу. Один малює суцільно мирну картину прийняття людством божественної влади і відмови від будь-яких війн. Інший, навпаки, зображує жахливу картину всіляких лих, катастроф та збройних конфліктів [Вейнберг 2003, 157–159, 212–213]. Саме погляди першого штибу більшою мірою відповідають вченню про появу месії 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, 257–258].

Надалі під впливом зовнішніх обставин мукачівський ребе суттєво змінив зміст своїх повчань щодо прийдешнього визволення. Головною причиною цього стала Перша світова війна. Слід розуміти, що на той час ця війна вважалася найжахливішою в історії людства. Ніхто й гадки не мав про суттєво трагічніший збройний конфлікт у недалекому майбутньому. Тому цілком природним було тлумачення вказаних подій у релігійних колах як початок здійснення пророцтв про кінець світу. У юдейських колах вже в середні віки набуло поширення вчення, що появі месії передуватиме війна Гога та Магога. Згідно з пророцтвами Єзекіїля, викладеними у 38-му та 39-му розділах його книги, князь Гог із землі Магог очолить силу-силенну народів і прийде заволодіти Святою землею. Але з Божою допомогою він зазнає нищівної поразки. Завдяки цьому вславиться Ім'я Господнє у власному народі й у світі. Після цього з'явиться Спаситель, син Давидів. У життєписі р. Хаїма Елазара так розповідається про його сприйняття початку великого воєнного конфлікту: “Очі вчителя нашого узріли спасіння Ізраїлю і що це війна Гога і Магога, яка має відбутися перед приходом визволителя. Як пророк, який наставляє народ за словом Господа, він [ребе] постав і попереджав і співав, як журавель, що прийшов час визволення. Тому маємо ми покаятися каяттям повним, перед тим як прийде великий та страшний день Господа” [Kahana 1998, 67]. Звернення до згаданої теми змушувало від проповідника перейти до тієї царини рабинських переказів, де йдеться про те, що, поперше, час визволення визначений заздалегідь, а по-друге, йому мають передувати великі лиха та страждання. Саме на такі позиції переходить і наш цадик. Але його осмислення релігійного контексту поточної військово-політичної ситуації у світі радикально відрізнялося від позиції більшості представників рабинських кіл тих часів. Типовими для вчених Тори тих часів були звернення до Бога з проханням припинити страждання людей і до вірян – із закликком 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 жахливої війни добропорядні віряни мають молитися суто за прискорення появи месії. У жодному разі не можна благати про мир та припинення страждань. “Треба молитися за визволення, яке відбудеться через війни, що подібно до породілля, 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, 15]. Вірянам треба чітко усвідомити, наскільки спасіння народу важливіше за власний матеріальний добробут і тілесні потреби, та довести своє розуміння відповідальними діями [Shapira 1991, 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, 21]. Тяжким гріхом вважає мукачівський цадик заяви на кшталт: ми бажаємо приходу визволителя, лише якщо можемо стерпітипологові муки передмесіанської ери, а якщо не маємо сил виносити все це, то краще не треба [Shapira 1991, 54]. Такими висловами рясніють повчання р. Хаїма Елазара, виголошені та записані ним під час війни.

У цьому зв'язку варто нагадати, що юдаїзм – релігія дуже чутлива до людських страждань, а також сповнена застережень щодо закликів масового нехтування дорогоцінними дарами Господа – життям та добробутом. До того ж у хасидській спільноті такі настрої є навіть сильнішими, ніж в інших ортодоксальних громадах. Бо однією з головних функцій інституту цадиків вважався саме високий рівень турботи про життя та добробут вірян. Такий стан справ змушував р. Хаїма Елазара розлого обґрунтувати свою виняткову позицію. Задля досягнення цієї мети він вдається до кількох груп аргументів. Одну з них, відповідно до її змісту, слід визначати як історіософську. Послуговуючись доводами такого стибу, мукачівський ребе вирішує політичне за своєю суттю питання, як підняти народ на визвольну боротьбу, шляхом порівняння сучасної ситуації з подіями минулого та виявлення в такий спосіб сенсу розвитку юдейської спільноти. “Слід розрізнати визволення майбутнє і визволення минуле з Єгипту. Бо тоді був Ізраїль голотою⁶... 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 ступеню⁷. Але майбутнє визволення в будь-якому разі буде через заслуги Ізраїлю... буде це визволення чоловічого ступеня й існуватиме вічність” [Shapira 1991, 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, 14]. Згідно з поглядами р. Хаїма Елазара, під час першого звільнення обраного народу євреї не мали святого вчення Тори та не виконували заповідей. Відповідно, з погляду наявності богоугодного облачення, яке дає можливості впливати на вищі сфери, вони були голі. Тому Творець зробив їм милість та визволив свою громаду власноруч. Але такий стан справ не можна вважати ідеальним, бо врешті-решт євреї втратили свою свободу, а святий храм було зруйновано. Тепер, коли пройдено великий шлях розвитку, народ має необхідні засоби для звільнення власними силами. Прийдешня перемога потребуватиме великих зусиль та страждань, але внаслідок цього вона буде остаточною. Глибинний сенс вказаної події посилюється містичною аргументацією. Згідно із вченням кабали, всі події у світі грішному відбуваються внаслідок впливу або жіночого, або чоловічого начала божественної плероми. Жіноче начало є здатністю сприймати, а чоловіче – давати. Відповідно, останнє є способом дії більш високого рівня. Поява месії має бути актом чоловічого рівня, тобто заслугою, а не даром небес. Саме тому це звільнення не буде відібрано жодними ворогами.

Розробляючи тему необхідності страждань вірян у цей вирішальний час, мукачівський цадик пояснює, що такий стан справ, окрім усього іншого, є наслідком тяжкої історичної помилки в минулому, яку тепер треба виправити. Йдеться 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 і в такий спосіб очистили свої серця. Але віряни не зробили цього в належний спосіб. Відповідно, виникла необхідність у теперішні часи піддавати їх суворим випробуванням. Якщо люди зрозуміють справедливність 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 [Shapira 1991, 18].

Ще один вагомий аргумент історико-політичного змісту на користь необхідності перехідного періоду тяжких випробувань полягає у ставленні до подій прийдешнього визволення народів світу. Встановлення царства месії є не лише урочистістю обдарування всіма можливими благами громади правовірних, а й актом визнання Господа єдиним Повелителем Землі усім людством. Тому рішення Володаря Всесвіту мають визнаватися законними та справедливими в очах тих, хто не вивчав Тору і тому не знає усього обширу теологічних пояснень рішень небесного суду.

Отже, народи мають бачити на власні очі, що євреї тяжкими стражданнями та вірною службою заслужили свою винагороду. “І стане відомо всім мешканцям світу, що через великі занепокоєння та страждання згадає Він навечно 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” [Shapira 1991, 14].

Друга група аргументів, що пояснює необхідність під час воєнного лихоліття молитися суто за майбутнє визволення, має бути названа літургійною. У міркуваннях цього стибу наш автор звертається до традиційних хасидських повчань про сенс звернення людини до Бога та витлумачує їх у контексті поточної ситуації. Наприклад, він повчає: “Святий, нехай буде Він благословенний, проливає для нас потік блага та благословення, який вважається в Його очах дрібницею, з великою любов’ю Його до нас та бажанням Господа дарувати нам блага ще і ще. Але ми нездатні прийняти більшість тих благ. Для людини велике благо, якого він не в змозі витримати, обертається на зло... Внаслідок цього ми спричиняємо зло Батьку нашому на небесах, бо Він палко бажає надіслати нам рясноту благ... Тому коріння нашого служіння полягає у зміцненні сили одержання, щоб зміг Святий, нехай буде Він благословенний, пролити на нас потік благ великих” [Shapira 1991, 37]. Такого роду вислови характерні для засновників хасидизму. Згідно з їхніми проповідями, Господь жадає наділити Його вірних нескінченими благами більше, ніж останні бажають сприймати ці блага. Це подібно ситуації, коли корова прагне віддати своє молоко теляті сильніше, ніж воно намагається його висмокати. Такий стан справ спричиняється надмірною відданістю людей ілюзорному матеріальному буттю. Шляхом духовної практики, ядром якої є літургія, людина має приєднатися до духовного начала і перетворитися на посудину, здатну приймати небесні блага в необмеженій кількості [Dov Ber... 1976, 52]. Хоча р. Хаїм Елазар у наведеному прикладі просто переказує повчання згаданого стибу, контекст попереднього та подальшого матеріалів надає цим словам додаткового сенсу. А саме: під час жажливих випробувань воєнної доби людині належить подолати свою обмеженість, щоб приєднатися до першоджерела всього суцього. У такий спосіб вона стане причетна до необмежених божественних благ, до яких серед іншого належить обіцяне пророками визволення. Під час такої важливої духовної практики ганебно згадувати про особисті матеріальні потреби. У цьому зв’язку р. Хаїм Елазар звертається до ще однієї важливої концепції руху послідовників Бешта. Згідно з нею вірянам треба молитися не за власні потреби, а за визволення Шехіни – жіночого начала божества, яке виступає посередником між плеромою та творінням. Відповідно до рабинського вчення, ця божественна сутність терпить вигнання разом з єврейським народом. У містичних творах пояснюється, що коріння її страждань полягає у примусовому розлученні зі своїм нареченим, тобто чоловічою сутністю божества [Tishby 1971a, 228–231; 1971b, 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”⁸» [Dov Ber... 1976, 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, 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, 51]⁹. Р. Хаїм Елазар, так само як його видатні попередники, закликає молитися суто за потреби Шехіни. Але водночас особливу увагу він приділяє не задоволенню в такий спосіб своїх особистих бажань, а можливості визволити жіноче начало божества з неволі, у якій воно перебуває, і внаслідок цього прискорити прихід омріяного майбутнього [Shapira 1991, 34]. Якщо євреї страждають разом з Шехіною і сприяють її поєднанню з коханим, то вони будуть визволені без надмірних мук передмесіанської доби, а їхнє вигнання не затягнеться. В іншому разі все відбудеться навпаки [Shapira 1991, 51]. У такий спосіб тема досягнення рівня необмеженого сприйняття божественних благ у чергове майстерно використовується для пояснення важливості поточного завдання: звертатися до Бога суто з проханням завершити еру вигнання, нехтуючи при цьому будь-якими власними потребами.

Міркування на кшталт наведених вище у природний спосіб приводять мукачівського цадика до третьої групи аргументів на користь самозречення перед лицем епохальних завдань. Йдеться 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. Такий підхід добре розроблений в одному з найвпливовіших у хасидському середовищі середньовічних містичних творів Зогарі [Liebes 1993, 160]. Надалі він іноді зустрічається в юдейських теологічних працях. Але розробку вищевказаної теми р. Хаїмом Елазаром варто визнати однією з найяскравіших та наймайстерніше виконаних. Він досить вдало поєднує матеріали класичного мідрашу зі зверненнями до проблем сьогодення. Зокрема, звертаючись до теми посилення антисемітизму та утисків європейського єврейства у зв'язку з війною й усіма супутніми бідами, р. Хаїм Елазар зазначає: “Коли народи наводять на нас брехливі наклепи та засуджують нас до різноманітних страт і великих та гірких мук у великій жорстокості, то ми перебуваємо лише в матеріальних стражданнях, а Святий, нехай буде Він благословенний, Який усе це бачить, перебуває в дуже великих духовних стражданнях, які набагато перевершують наші страждання... Хто може знати велику силу страждань Його?!” [Shapira 1991, 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, 24]. Виходить, це ознака революційної ситуації, яка об'єктивно визначена згори. При цьому від неї страждають і Господь, і Його улюблений народ. До того ж страждає також сам цар-месія. Згідно з писаннями мукачівського ребе, Вседержитель має пояснювати визволителю, який тяжко переживає відтермінування його місії, що Він сам від цього потерпає ще більше. “Від того часу, як злочинець Навуходоносор зруйнував Мій дім, і спалив Моє святилище, і вигнав моїх синів у середовище народів світу, клянуся, не підіймався я на трон Свій” [Shapira 1991, 43]. Отже, вигнання євреїв є радикальним порушенням вселенської гармонії. У цей час навіть Цар царів не може сидіти на своєму престолі. Повернути належний лад усьому сущому можуть лише належні зусилля євреїв. Завдяки їм відбудеться революція на землі і відновиться законний лад на небесах. Перед лицем такої визначної місії будь-які згадки про власні потреби видаються беззастережно злочинними. Всі свої зусилля треба присвятити добрій справі.

Проте, вимагаючи від людей самозречення, р. Хаїм Елазар все ж таки певною мірою залишався вірним хасидській традиції, яка зобов'язує цадика турбуватися про своїх вірних за допомогою див та добрих порад. Він був певний, що коли євреї роблять те, чого від них хоче Господь, то навіть у часи, коли відбувається всесвітній воєнний конфлікт, вони не постраждають. Тому ребе повчав: “Якщо [євреї] приймають ярмо Тори, то руки Есава¹⁰ не панують над ними, навіть коли навколо у

світі війна” [Shapira 1991, 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 широко вірили в такі речі. Про це красномовно свідчить їхня поведінка в час великої небезпеки. Коли до Мукачева наближалися війська Російської імперії, які встигли прославитися численними єврейськими погромами, р. Хаїм Елазар запевнив своїх хасидів, що ворог сюди не прийде і тікати не треба. Люди сумлінно виконували вказівки свого лідера [Kahana 1998, 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 [сєнс сказаного в мідраші]. Коли запитав, чи далеко вода, тобто визволення, на яке натякає вода, той, що ненавидить його, сказав: далеко. Тобто є час, встановлений для днів месії, і він напевне далеко. А той, хто любить його, сказав: близько. Бо, незважаючи на те що час установлений, у будь-якому разі, якщо заслужить народ Ізраїлю, буде прискорений час визволення. Як казали мудреці: “Якщо заслужать, Я прискорю [час визволення], якщо не заслужать, [все відбудеться] у встановлений термін” (Sangedrin 98a). Оскільки все залежить від покути і добрих справ» [Shapira 1991, 56–57]. У цьому разі ребе демонструє цілковиту відданість своїм поглядам довоєнного періоду, які на перший погляд здаються абсолютно несумісними з поточними. Але знову треба згадати хасидську концепцію багаточаровості буття. З одного боку, ми перебуваємо в реальності встановленого часу визволення, сповненого бід, які віряни мають мужньо переживати, розуміючи, що все це потрібно для справи визволення. Але водночас нікуди не поділася інша реальність, у якій ми можемо досягнути омріяної мети кожної миті. Тоді все відбудеться без зайвих страждань, тому що відведений на них час буде скасовано. Віра в миттєвий перехід до кращого світу, безперечно, полегшує психологічну напругу готовності до тяжких випробувань, що своєю чергою збільшує мотивацію не полишати вказаного шляху боротьби за будь-яких умов.

Для р. Хаїма Елазара, як для будь-якого іншого хасидського автора, поряд з питаннями обов’язків громади завжди поставало питання про місію цадика у відповідній царині життя. Це, зрозуміло, не в останню чергу стосувалося теми ролі досконалого лідера у справі визволення. Ключ до її розуміння мукачівський ребе бачить у словах кабаліста першої половини XVIII ст. р. Хаїма бен Атара: «Визволення в руках у цадика, який наближений до Господа, як сказано: “У наближених до мене висвячусь” (Лев. 10:3). “Викупить продане брата його” (Лев. 25:25). Господь, хай буде благословен Він, називає кожного з цадиків братом» [Shapira 1991, 19]. У наведеному уривку йдеться 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-Пано¹¹, 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” [Shapira 1962, 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 святині. 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, 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 продовжують дбати про здоров’я та добробут людей. Зважаючи на такий стан справ, мукачівський ребе чітко визначає, чим відрізняється звичайний лідер хасидського руху від досконалого очільника, який належить до обраного кола вождів поколінь народу Божого. “Кожний цадик покоління в часи вигнання нашого, коли бачить, що прийшов час страждання, здійснює усі заходи з покладанням душі своєї, щоб той час став часом спасіння Іуди та Ізраїлю, спасінням вічним” [Shapira 1991, 21]. У наведеному вислові міститься наголос на кабалістичну традицію, згідно з якою в кожному поколінні є досконалий цадик, що є перевтіленням душі пророка Мойсея та може за сприятливих умов стати месією [Inbar 2013, 90]. На заваді актуалізації потенційної здатності обраного праведника стати визволителем стоїть не лише невір’я простолюду, а й хибний спосіб дії видатних подвижників. Пояснюючи цю тему, р. Хаїм Елазар вдається до специфічного тлумачення подій біблійного нарративу про історію народження єврейського свята Пурим. Згідно зі Святим Письмом, жорстокий головний міністр перського царства Аман замислив винищити юдеїв. Старійшина обраного народу Мордехай, дізнавшись про велику небезпеку, постив та палко молився за спасіння праведних. Його двоюрідна сестра Есфір, яка приховувала своє єврейське походження, була дружиною царя. Саме завдяки її зусиллям весь народ було врятовано, а його ворогів покарано. Звертаючись до цих подій, р. Хаїм Елазар пише: «Мордехай, цадик покоління, коли йому стали відомі думки ворога євреїв Амана знищити всіх євреїв, Боже збав, обміркувавши, розсудив він, що прийшов час страждань належний

та богоугодний, через який здобуде Ізраїль вічний порятунок. Тому треба триматися його і не треба лікувати його¹². Тому він убрався у веретище та почав постити і єднати зусилля з іншими цадиками покоління, щоб побачив Господь з небес, і змилювався над народом своїм, домом Ізраїлю, і наблизив кінець днів. Тоді прийшли служниці та євнухи до Есфірі і повідомили їй про справи Мордехая, про його веретище та пости, вона надіслала йому одяг, щоб убрати сутність того страждання у просте спасіння, таке, як у кожному поколінні, щоб зійшов дух малого заспокоєння. На це вказує Писання, коли каже: “надіслати одяг убрати Мордехая” (Есф. 4:4). Але цадик Мордехай не вживав заходів, щоб було мале заспокоєння та спасіння. Він доклав усіх зусиль та вживав усіх заходів лише задля того повного визволення. Щоб відкрилася світу повна слава царства небесного і світ сповнився розуміння Господа. Бо все прагнення цадиків полягає в тому, щоб виправити своє покоління, щоб звеличилася слава Його, нехай буде благословенне Його Ім’я» [Shapira 1991, 21]. Зміст наведеного уривка з погляду традиції є викличним. Цариця Есфір, що віками шанується як рятівниця власного народу, подається в повчанні як майже негативний персонаж. Хоча вона захистила євреїв від винищення, саме її дії завадили використати час великого випробування для здобуття остаточного визволення назавжди. Отже, два головних герої свята Пурим 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. У такий спосіб мукачівський ребе позбавляє своїх прибічників будь-якого шляху до відступу. Посилання на святий переказ не допоможе виправдатися. Хто не з нами, той проти нас. Лише остаточна зміна дійсності гідна людських зусиль. Як неважко помітити, подібний спосіб мислення характерний для всіляких радикальних революціонерів сучасної доби.

Проте, незважаючи на всі піднесення особливої ролі цадика-вождя, р. Хаїм Елазар чітко стояв на позиціях, що омріяне перетворення світу є абсолютно неможливим без належної підтримки лідера спільнотою послідовників. Ці погляди він не лише теоретично обґрунтовував, а й випробував на практиці. Згідно з життєписом мукачівського ребе, з початку 1917 р. він серйозно взявся за справу руйнації наявної системи влади у провідних державах світу задля наближення часу визволення правовірних. “Він звернувся з обґрунтованою вимогою до Царя світу, нехай буде благословенне Його Ім’я, щоб пробудилася сила грізна і ворогів та ненависників Господа і Його Тори було скинуто. Щоб була викоренена і викинута із Землі злочинна влада, якою є Російське Царство” [Kahana 1998, 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, 70]. До того ж автор історії життя нашого цадика підкреслює, що кожного разу громада підтримувала ці звернення до Всевишнього одностайним вигуком “амін” 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 “амін” [Kahana 1998, 70].

Попри велику кількість революцій та громадянських збройних конфліктів, що розпочалися в Європі наприкінці та невдовзі після закінчення Першої світової війни,

очікуваної загибелі старого світу не відбулося. У цьому однаково помилилися як світські, так і релігійні радикальні революціонери. Що стосується мукачівського цадика, то він та його послідовники анітрішечки не розчарувалися у своїх переконаннях і не припинили боротьби. Відтермінування омріяного визволення вони традиційно пояснювали недостатнім рівнем покаяння та прагнення до появи визволителя у вірян. Водночас підкреслювалося, що встановлений згори термін появи месії вже був у минулому. “Тільки після війни відкрилося істинне пророцтво нашого ребе, який передбачив, що ми вже пережили термін термінів і час часів добрих, і не були ми порятовані” [Kahana 1998, 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 відбуватися будь-якої миті, із вченням часів війни про зміну світу у визначений термін. Такий зміст проповідей історично та політично себе виправдав. Авторитет ребе лише зростає, так само як і кількість його послідовників. В останній період життя (1929–1937 рр.) активність мукачівського цадика в боротьбі за досягнення жаданого перетворення світу була надзвичайно високою. Він виголошував палкі проповіді, у яких регулярно посилувався твердженням РамБаМа¹³, 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, 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. відвідав видатного кабаліста р. Шломо Елазара Альфандарі, якого називали “святий старець” і який мешкав у Єрусалимі. Ця людина була впливовою серед євреїв Близького Сходу. До переїзду в колишню столицю стародавньої єврейської держави він був рабином у Константинополі та Дамаску, займався духовними практиками в головному осередку знавців таємної Тори місті Цфаті [Inbary 2013, 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, 168]. Опис подальшої бесіди дає змогу припускати, що святий старець був готовий прийняти на себе визвольну місію. Але невдовзі після історичної зустрічі він помер, внаслідок чого мукачівський цадик впав у тяжку депресію [Inbary 2013, 91]. Проте це не зламало р. Хаїма Елазара. Він продовжив свою боротьбу, залишаючись переконаним у близькості часу визволення. Особливі сподівання покладав на 1937 р. У цей рік мукачівський ребе очікував прихід визволителя на свята Судного дня або Кушів. Пізніше він припустив, що оновлення світу має відбуватися в 1940 або 1941 році. Але внаслідок хвороби цадику не судилося дожити до вказаного ним терміну.

В останні роки життя ребе багато уваги приділяв поясненню подій у світі та визначенню того, як має діяти гідна людина. Він жахався безбожної влади більшовиків. Злочини нацистів у Німеччині доводили його до розпачу. Р. Хаїму Елазару було зрозуміло, що над самим існуванням єврейського народу в Європі нависає велика небезпека. Проте він суворо засуджував тих, хто емігрує до США, країни безбожної, де вірянам не встояти перед спокусами. Ще більшим злом вважав від’їзд до Святої землі, у час, коли там посилюється вплив сіонізму [Inbary 2013, 98–99]. Згідно з поглядами ребе, які ґрунтувалися на кабалістичному вченні, святість притягує сили темряви, бо останні є паразитами, нездатними існувати самотійно. Тому напередодні визволення Сатана оселився у Святій землі, і дати йому відсіч зможуть лише досконалі душі. З цієї причини пересічним вірянам до приходу месії на землі прабабків можна бути лише задля молитви та виконання приписів святого закону [Shapira 1935, 151]. До того ж у 1936–39 рр. у британській Палестині відбувалися

арабські заворушення, що супроводжувалися єврейськими погромами. Ребе вбачав у цьому покарання за гріхи і вважав неприпустимим вирушати в небезпечний край на бійню [Kahana 1998, 105–106]. Бачачи біди, які насуваються з усіх боків, р. Хаїм Елазар залишався переконаним у єдиному можливому розв'язанні проблеми – переможній боротьбі за визволення шляхом належної духовної практики. У повчаннях останніх років він, між іншим, писав: «Сказав р. Хія Раба р. Шімону бен Халафті: “Визволення Ізраїлю буде відбуватися так: спочатку потроху, потроху і далі все більше та більше” (Р. Т. Brahot 1:1). Це все про визволення в добу Другого храму, що відбувалася завдяки Мордехаю, який став другою особою в царстві. І після цього було дано право і свободу будувати Другий храм. І після цього далі тривало визволення потроху, потроху. Не так буде під час третього повернення [єврейського народу у Святу землю] з приходом визволителя праведного невдовзі в наші дні. Тоді раптово прийде світоч твій» [Shapira 1936, 152–153]. «Визволення з Єгипту відбувалося не завдяки нашим діянням, 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, 149]. Отже, остаточна перемога можлива будь-якої миті. Треба лише не припиняти боротьби і не впадати у відчай.

Наведені вище факти красномовно свідчать про те, що вчення та суспільна активність р. Хаїма Елазара були присвячені визвольній боротьбі, яка мала на меті здійснення революційних змін у житті єврейського народу і людства загалом. Проте залишається питання, чи можливо визнати зазначену діяльність революційною в сучасному сенсі цього слова, чи лише умовно кваліфікувати її такою, зважаючи на своєрідність релігійного світогляду. Задля розв'язання цього питання варто звернутися до дослідження відомого теоретика революційних процесів Дж. Голдстоуна, який зазначає, що сучасна наука має відкинути старе визначення революції як стрімкого, докорінного перетворення державних та класових структур суспільства, яке було сформульовано на підставі подій XIX – початку XX ст. Революції в Ірані і Нікарагуа (1979 р.) та на Філіппінах (1986 р.) не були за своїм характером класовими. Там мультикласові коаліції долали диктатуру. Так само можна характеризувати й події в країнах соціалістичного табору [Голдстоун 2006, 59–60]. Ті самі аргументи, між іншим, доречні в дискусії навколо подій в Україні у 2004 та 2013–14 рр. Виходячи з такого стану справ, Дж. Голдстоун визначає такі основні риси революції: а) спроби змінити політичний режим, що спираються на альтернативну уяву (або уяви) про справедливий лад; б) помітний ступінь неформальної або формальної мобілізації мас; в) спроби форсувати зміни шляхом таких неінституційних кроків, як масові демонстрації, пікети, страйки або насильницькі дії [Голдстоун 2006, 61]. Перші два з трьох перелічених чинників у вченні та практичній діяльності мукачівського ребе беззастережно наявні. По-перше, йдеться про повалення узурпаторської влади у світі та перехід людства в досконале Царство Боже. По-друге, відбувалася широка мобілізація мас, як власних численних хасидів, так і інших релігійних громад, шляхом створення об'єднаного руху правовірних. Дещо проблематичною, на перший погляд, є наявність у нашому випадку останнього чинника. Але існують серйозні аргументи на користь такої наявності. Зокрема, Дж. Голдстоун підкреслює важливість зусиль, спрямованих на прискорення змін. Саме це ми бачимо в програмі та спробах її реалізації в р. Хаїма Елазара. Вони цілковито присвячені справі наближення визволення, що має відбутися якомога скоріше. Тут варто нагадати, що, згідно з поширеним у рабинській письменності вченням, євреї не мають права прискорювати появу месії. Їхній обов'язок – сумлінно чекати встановленого часу і бути лояльними до влади земних правителів [Рабкин 2009, 165–183]. Р. Хаїм Елазар порушує ці настанови. Він відверто бореться за форсування подій. Щоправда, головними засобами прискорення виступають проповіді, групові молитви та колективне каяття, а не мітинги і страйки. Проте і з цим аргументом не так все просто. Згідно з

єврейською містиккою, світ сповнений божественних сил, які визначають усі події, що відбуваються в ньому. Певні духовні практики впливають на ці сили, завдяки чому відбуваються істотні зміни у наявному стані справ [Garb 2005, 47–72]. Це, звичайно, стосується і політичних подій. Відповідно, мукачівський ребе та його послідовники щиро вважали, що їхня вищезгадана активність здатна привести до швидкої зміни влади, так само як інші громадські активісти вірять у силу мітингів та страйків. Чи можливо не визнавати певну спільність між людьми, які ведуть боротьбу за ті самі цілі, але вживають різні засоби досягнення мети? У будь-якому разі це питання дискусійне. Такий стан справ дає змогу, принаймні гіпотетично, відповісти, що ми маємо справу з явищами того самого штибу. Для підтвердження таких висновків треба врахувати ще одну річ. Чимало авторитетних містиків вважали, що істотний вплив на вищі сили з метою поліпшити поточний стан справ у світі спроможні зробити 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 їй підтримці він спромігся повалити європейські монархії. Отже, з врахуванням специфіки, притаманної світогляду ортодоксальних юдейських громад, слід визнати, що діяльність мукачівського ребе мала всі ознаки сучасної боротьби за здійснення революції. З другого боку, цей лідер беззастережно осмислював дійсність у рамках традиційної релігійної парадигми месіанського визволення. Вир війн та революцій він бачив крізь призму стародавніх пророцтв. Епохальне визволення обраного народу мукачівський ребе тлумачив у хасидському контексті розподілу обов'язків між цади́ком та громадою. Цей синтез мислення нового штибу та відданості глибокій давнині, типовий для багатьох східних суспільств, став одним з найцікавіших складників історії нового часу. Особливо це стосується подій останніх ста років. Тому подальше його дослідження, як фактографічне, так і концептуальне, є надзвичайно важливим.

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

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

³ Покоління, яке було виведене пророком Мойсеєм з єгипетського рабства.

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

⁵ Sefer Ikkutey Tora. Parashat Shmot.

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

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

⁸ Арамейською мовою наказовий спосіб дієслова “дай” звучить “гав”.

⁹ Щодо вчення хасидів про прохання в молитві благ у Всевишнього див.: [Jacobs 1993, 100–103; Loewenthal 1997, 291–294; Schatz-Uffenheimer 1980, 78–86; Weiss 1997, 126–129; Piekarz 1994, 61–65].

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

¹¹ У цьому зв'язку цікаво пригадати один переказ із життя р. Хаїма Елазара. У молоді роки з ребе трапився такий випадок. До нього зайшов жебрак і почав вимагати велику

милостиню. Коли він дав її незваному гостю, той напророчив, що ребе зустрине визволителя, тобто месію, у тому одязі, у який він зараз одягнений. Це повідомлення мукачівський цадик витлумачив у тому сенсі, що він зустрине омріяні нові часи у своєму теперішньому тілі, себто в цьому житті. Див.: [Kahana 1998, 39]. У світлі концепції про подібність тіла праведника Єрусалимському храму, згаданій нами вище, ребе мав підстави сподіватися, що в будь-якому разі він зустрине визволителя у власному тілі, бо останнє ніколи не помирає. Проте бесіда з посланцем небес у юності переконала ребе в його належності до останнього покоління, у часи якого з'явиться месія. Ця віра радикально вплинула на вчення р. Хаїма Елазара. Вона є яскравим взірцем того, як різні шари сакрального буття співіснують окремо в хасидській свідомості, але не заважають один одному.

¹² Тобто не треба вживати заходів, щоб життя повернулося до нормального стану.

¹³ РаМБаМ – аббревіатура імені видатного рабина XII ст. ребе Моше бен Маймона.

ЛІТЕРАТУРА

- Вейнберг М. **Введение в Танах: Пророки**. Москва, 2003.
- Голдстоун Д. К теории революции четвертого поколения // **Логос**, 2006, № 5 (56).
- Елинек Й. **Карпатская диаспора: Евреи Подкарпатской Руси и Мукачева (1848–1948)**. Ужгород, 2010.
- Рабкин Я. **Еврей против еврея: иудейское сопротивление сионизму**. Москва, 2009.
- Туров И. **Учение основоположников хасидизма о власти цадика: мистика и реалии мира сего**. Киев, 2019.
- Avivi J. **Qabalat ha-Ari**. [In 3 vol.]. Vol. 3. Jerusalem, 2008.
- Azulay Avraham b. Mordekhay. **Hesed le-Avraham**. Jerusalem, 1999.
- Dov Ber Magid mi-Mezhirech. **Magid dvarav le-Ykov**. Jerusalem, 1976.
- Garb J. **Hofaotav ha-koah be-mistika ha-ehudit**. Jerusalem, 2005.
- Idel M. Al toldot musag ha-zimzum be-qabbalah u-ve-mehkar // **Mehkarey Erushalaim be-Mahshevet Israel**, 1992, Vol. 10.
- Inbary M. Aktivizm meshihy be-peuli u-ve-haguto shel ha-rav Haim Elazar Shapira mi-munkatch beyn shtey milhamot ha-olam // **Katedra**, 2013, No. 149.
- Inbary M. Mshihut, tsionut ve-hasidut // **Daat**, 2017, No. 84.
- Jacobs L. **Hasidic Prayer**. London, 1993.
- Jacobson Y. **Torata shel Hasidut**. Tel Aviv, 1985.
- Kahana David. **Toldot Rabeynu**. New York, 1998.
- Liebes Y. **Studies in the Zohar**. Albany, 1993.
- Loewenthal N. Habad Approaches to Contemplative Prayer, 1790–1920 // **Hasidism Reappraised**. London, 1997.
- Piekarz M. **Beyn ideologiya le-meziut: Anava, Ayn Bituli mi-Meziut ve-Devekut be-mahshavtam shel roshey ha-Hasidut**. Jerusalem, 1994.
- Ravitzky A. **Messianism, Zionism, and Jewish religious Radicalism**. Chicago & London, 1993.
- Ravitzky A. Munkacs and Jerusalem: Ultra-Orthodox opposition to Zionism and Agudaism // **Zionism and Religion**. Brandeis University Press, 1998.
- Sack B. **Be-Shaarey ha-qabbalah shel r. Moshe Qordovero**. Jerusalem, 1995.
- Sack B. The Influence of Reshit hokhmah on the Teachings of the Maggid of Mezhirech // **Hassidism reappraised**. London, Portland, Oregon, 1997.
- Schatz-Uffenheimer R. **Ha-hasidut ke-mistika**. Jerusalem, 1980.
- Shapira Hayim Elazar. **Tikun olam**. Munkatsh, 1935.
- Shapira Hayim Elazar. **Adon kol**. Munkatsh, 1936.
- Shapira Hayim Elazar. **Maamar zikaron tsadiqim**. Jerusalem, 1962.
- Shapira Hayim Elazar. **Sefer mashmia yeshua**. Hotsaat Emet Or Torah Munkatsh, 1991.
- Shapira Hayim Elazar. **Minhat Elazar**. Jerusalem, 1996.
- Shapira Hayim Elazar. **Divrey Tora**. [In 9 vol.]. Vol. 1. Jerusalem, 1998.
- Shivhey ha-Besht. **Magadurat B. Minz**. Tel-Aviv, 1961.
- Tishby I. **Mishnat ha-zohar**. [In 2 vol.]. Vol. 1. Jerusalem, 1971a.
- Tishby I. **Mishnat ha-zohar**. [In 2 vol.]. Vol. 2. Jerusalem, 1971b.
- Urbach E. **Haza”l: Emunot ve-deot**. Jerusalem, 1986.
- Weiss J. **A Studies in Eastern European Jewish Mysticism**. Oxford, 1997.

REFERENCES

- Veynberg M. (2003), *Vvedeniye v Tanakh: Proroki*, Gesharim, Moscow. (In Russian).
- Goldstoun D. (2006), “K teorii revolyutsii chetvertogo pokoleniya”, *Logos*, No. 5 (56), pp. 58–103. (In Russian).
- Elinek Y. (2010), *Karpatskaya diaspora: Evrei Podkarpatskoy Rusi i Mukacheva (1848–1948)*, Izdatel'stvo V. Podyaka, Uzhgorod. (In Russian).
- Rabkin Ya. (2009), *Evrey protiv evreya: iudeyskoye soprotivleniye sionizmu*, Fond Avi Khay, Moscow. (In Russian).
- Turov I. (2019), *Ucheniye osnovopolozhnikov khasidizma o vlasti tsadika: mistika i realii mira sego*, Drukarskiy dvor Olega Fedorova, Kyiv. (In Russian).
- Avivi J. (2008), *Qabalat ha-Ari, in 3 vols*, Vol. 3, Mahon ben-Tsvy, Jerusalem. (In Hebrew).
- Azulay Avraham b. Mordekhay (1999), *Hesed le-Avraham*, Mahon Saarey ha-Tora, Jerusalem. (In Hebrew).
- Dov Ber Magid mi-Mezhirech (1976), *Magid dvarav le-Ykov*, Magnes, Jerusalem. (In Hebrew).
- Garb J. (2005), *Hofaotav ha-koah be-mistika ha-ehudit*, Magnes, Jerusalem. (In Hebrew).
- Idel M. (1992), “Al toldot musag ha-zimzum be-qabbalah u-ve-mehkar”, in *Mehkarey Erushalaim be-Mahshevet Israel*, Vol. 10, pp. 59–113. (In Hebrew).
- Inbary M. (2013), “Aktivizm meshihy be-peulo u-ve-haguto shel ha-rav Haim Elazar Shapira mi-munkatch beyn shtey milhamot ha-olam”, in *Katedra*, No. 149, pp. 77–104. (In Hebrew).
- Inbary M. (2017), “Mshihut, tsionut ve-hasidut”, in *Daat*, No. 84, pp. 301–324. (In Hebrew).
- Jacobs L. (1993), *Hasidic Prayer*, Littman Library of Jewish Civilization, London.
- Jacobson Y. (1985), *Torata shel Hasidut*, Misrad Ha-Bitakhon, Tel Aviv. (In Hebrew).
- Liebes Y. (1993), *Studies in the Zohar*, State University of New York Press, Albany.
- Loewenthal N. (1997), “Habad Approaches to Contemplative Prayer, 1790–1920”, in *Hasidism Reappraised*, Littman Library of Jewish Civilization, London, pp. 288–301.
- Kahana David (1998), *Toldot Rabeynu*, Hotsaat Emet Or Torah Munkatsh, New York. (In Hebrew).
- Piekarz M. (1994), *Beyn ideologiya le-meziut: Anava, Ayn Bituli mi-Meziut ve-Devekut be-mahshavtam shel roshey ha-Hasidut*, Mosad Byalik, Jerusalem. (In Hebrew).
- Ravitzky A. (1993), *Messianism, Zionis, and Jewish religious Radicalism*, The University of Chicago Press, Chicago & London.
- Ravitzky A. (1998), “Munkacs and Jerusalem: Ultra-Orthodox opposition to Zionism and Agudaism”, in *Zionism and Religion*, Brandeis University Press, pp. 67–92.
- Sack B. (1995), *Be-Shaarey ha-qabbalah shel r. Moshe Qordovero*, Hotsaat sfarim shel universita Ben-Gurion ba-negev, Jerusalem. (In Hebrew).
- Sack B. (1997), “The Influence of Reshit hokhmah on the Teachings of the Maggid of Mezhirech”, in *Hassidism reappraised*, The Littman Library of Jewish civilization, London, pp. 251–257.
- Schatz-Uffenheimer R. (1980), *Ha-hasidut ke-mistika*, Magnes, Jerusalem. (In Hebrew).
- Shapira Hayim Elazar (1935), *Tikun olam*, Druc H. Guttmann, Munkatsh. (In Hebrew).
- Shapira Hayim Elazar (1936), *Adon kol*, Munkatsh. (In Hebrew).
- Shapira Hayim Elazar (1962), *Maamar zikaron tsadiqim*, Ch. Mashkovich, Jerusalem. (In Hebrew).
- Shapira Hayim Elazar (1991), *Sefer mashmia yeshua*, Hotsaat Emet Or Torah Munkatsh, New York. (In Hebrew).
- Shapira Hayim Elazar (1996), *Minhat Elazar, in 5 vols*, Vol. 1, Hotsaat Emet Or Torah Munkatsh, Jerusalem. (In Hebrew).
- Shapira Hayim Elazar (1998), *Divrey Tora, in 9 vols*, Vol. 1, Hotsaat Emet Or Torah Munkatsh, Jerusalem. (In Hebrew).
- Shivhey ha-Besht (1961), *Magadurat B. Minz*, Dvir, Tel-Aviv. (In Hebrew).
- Tishby I. (1971a), *Mishnat ha-zohar, in 2 vols*, Vol. 1, Mosad Bialik, Jerusalem. (In Hebrew).
- Tishby I. (1971b), *Mishnat ha-zohar, in 2 vols*, Vol. 2, Mosad Bialik, Jerusalem. (In Hebrew).
- Urbach E. (1986), *Haza"l: Emunot ve-deot*, Magnes Press, Jerusalem. (In Hebrew).
- Weiss J. (1997), *A Studies in Eastern European Jewish Mysticism*, Oxford University Press, Oxford.

І. В. Туров

Взаємодія громади з цадиком у вченні р. Хаїма Елазара Шапіри

Р. Хаїм Елазар Шапіра з Мукачева належав до числа найвпливовіших цадиків першої половини ХХ ст. У цей буремний історичний період, що позначився руйнацією традиційних підвалин, питання з'ясування засадничих принципів взаємодії цадика з громадою набуло особливої гостроти. У його розробці мукачівським ребе поєднувалися дві радикально протилежні тенденції: з одного боку – заклики до відданості ідеалам давнини, з другого – проповідь заходів, які мають прискорити прихід месії, що зазвичай засуджувалося рабинськими авторитетами. Згідно з поглядами р. Шапіри, визволення єврейського народу може відбутися будь-якої миті завдяки праведним діянням громади вірян. Жодні визначені згори терміни перебування у вигнанні не мають принципового значення. Панування сил темряви у світі триває лише з причини непослідовності широких мас вірян. Ба більше, безсмертні за своєю природою цадики помирають суто внаслідок гріхів їхніх послідовників. Період Першої світової війни та злидні повоєнних років р. Шапіра сприймав як часи злиднів, що згідно з пророцтвами, мають передувати встановленню царства месії. Виходячи з цього він вважав, що за таких обставин цадик не має молитися за припинення цих бід, бо це призведе до відтермінування омріяного часу визволення єврейського народу та взагалі всього людства. Громада має розуміти таку позицію свого духовного пастиря, загалом непритаманну хасидизму, та підтримувати її. Мукачівський ребе вважав також, що саме йому вдалося повалити режим російського царату та Австрійської і Німецької імперій завдяки зверненню до Бога, належно підтриманому громадою.

Загалом доктрина р. Шапіри являє собою цікавий приклад поєднання традиційної концепції месіанського визволення з ідеями революційних рухів сучасної доби. Відповідно, у ній поряд з піднесенням вождя належна роль відводиться також активності мас. Такий стан справ своєю чергою визначає специфіку взаємин цадика зі своєю громадою.

Ключові слова: р. Хаїм Елазар Шапіра, хасидизм, цадик, релігія, історія, політика, Перша світова війна, месіанізм, революція

Стаття надійшла до редакції 6.04.2021