

UDC 296.6

THE INFLUENCE OF THE HASIDIM ON THE TEACHINGS AND PUBLIC CIVIL OF ABRAHAM KOOK

I. Turov

DSc (History)

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

8, General Almazov Str., Kyiv, 01011

turov1966@ukr.net

ORCID ID: 0000-0002-7667-690X

Rabbinic authority and thinker R. Abraham Kook was an ardent supporter of the modernization of Jewish society. He strongly advocated the necessity of a return to political activity, the development of modern industry and agriculture, and, ultimately, the restoration of the national state in the land of Israel. The need for revolutionary changes was substantiated by our rabbi with the help of the Kabbalistic concepts. The same mystical ideas were widely used by the founders of Hasidism and their followers. This state of affairs allows us to substantiate a hypothesis of the significant influence of the Hasidim on the teaching of our author. It is confirmed by similar ways of interpretation of the above-mentioned mystical texts. Authoritative Kabbalists saw the universe as an arena of the permanent struggle between the forces of good and evil. Besht and his followers believed that every thing in our world is the embodiment of the Creator. Therefore it is good. R. Kook also denied the objectivity of evil. This, in turn, allowed him to believe in good principles hidden in the movement of Zionist Atheists.

Unlike most medieval mystics, the Hasidim saw in everyday things an instrument for nexus between world and Creator. The sacralization of modern production by r. Abraham is, of course, a more radical step. However, the mentioned interpretation of Besht's followers helped our author to substantiate that his revolutionary conceptions are based on tradition.

In the works of r. Kook great attention is paid to the concept of capability of an outstanding leader to correct people's souls in a supernatural way. This teaching has much in common with the Hasidic sermons about the role of tsaddik in the life of the community.

Proving of the influence of the Hasidim on the views of the famous thinker of religious Zionism reveals an interesting historical paradox. Although the leaders of this movement strongly opposed society modernization and the creation of the national Jewish state, their teaching significantly contributed to the development of these processes.

Keywords: Hasidism, R. Abraham Kook, kabbalah, mysticism, Zionism, politics, nation state, society renewal, modernization

ВПЛИВ ХАСИДІВ НА ВЧЕННЯ ТА ГРОМАДЯНСЬКУ ПОЗИЦІЮ Р. АВРААМА КУКА

I. В. Туров

Ребе Авраам Кук (1865–1935) належить до кола найбільш яскравих та цікавих постатей ортодоксального юдаїзму нового часу. Його батьки дотримувалися ворожих одна одній традицій: батько належав до литваків, головних супротивників спільноти послідовників Бешта, а мати – до хасидів-хабадників. Проте їхній син обрав свій власний шлях. Він фактично став одним з головних ідеологів руху релігійного

сіонізму. Варто зазначити, що як прибічники традиційного східноєвропейського рабинізму, так і хасиди до сьогодні нещадно критикують цей рух та відмежовуються від нього. Але серйозні розбіжності та конфлікти з відомими лідерами релігійного єврейства свого часу не завадили кар'єрі р. Авраама. З 1921-го по 1935 р. він обіймав посаду головного рабина ашкеназійської громади землі Ізраїлю. У цій людині яскраво поєдналися відданість традиції та прагнення до модернізації. Вона стала незаперечним духовним авторитетом для численних вірян та атеїстів. З огляду на це тим більш цікавою є розробка гіпотези про суттєвий вплив на його вчення концепцій, розроблених хасидами, які були та залишаються чи не головними ідейними ворогами р. Авраама. Таке дослідження допоможе з'ясувати роль послідовників Бешта у формуванні сучасної єврейської суспільної думки.

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

Р. Авраам Кук належав до тих релігійних діячів, що сприймали новий час не як руйнацію традиції та наругу над усім святим, а як омріяний період оновлення, запланований Господом з давніх-давен. Таке ставлення до дійсності ґрунтувалося на загальному уявленні цього видатного духовного лідера про прогрес як рушійну силу поступу історії людства загалом та обраного народу зокрема. Розмірковуючи в цьому контексті про долю єврейської спільноти, р. Кук зауважував: "Очищення світу внаслідок проходження поколінь і зростання ступеня реалізації божественної присутності в Ізраїлі в кожному столітті, разом з поступовим покращенням соціальних відносин та поширенням наук, великою мірою очищує людський дух. І хоча наразі він ще не є абсолютно чистим, значна частина його мислення та внутрішнього прагнення сконцентрована на божественному блазі. Та його частина, яка вже очищена, неминуче відкриває шлях до лібералізму та анархії" [Kook 1964a, 545]. Отже, на думку поважного ребе, лібералізм та анархія тлумачаться не як негативне явище, а, навпаки, як ознака збільшення присутності божественного духу в людському суспільстві [Ravitzky 1993, 103]. Варто зазначити, що в цьому разі погляди р. Кука не відповідають концепції, яку підтримували більшість авторитетів традиційного юдаїзму. Згідно з нею, духовний рівень людства протягом століть поступово погіршується. Він був високим під час синайського одкровення, але відтоді з кожним наступним поколінням людська добродетель стає дедалі меншою [Ravitzky 1993, 102–103]. Тобто відбувається процес деградації. Проте, з другого боку, у рабинській письменності зустрічаються й повчання, що все ж таки допускають наявність прогресу у світі. Наприклад, у Талмуді наводиться висловлювання, згідно з яким світ існує шість тисяч років: дві тисячі років хаосу, дві тисячі років Тори та дві тисячі років правління месії (Sangedrin, 97a). У цьому разі, безперечно, кожний наступний період кращий за попередній. Але наш ребе суттєво осучаснює цю релігійну доктрину. Цікаво зазначити, що у своєму визнанні всеосяжного поступового розвитку світу він доходить навіть до прийняття теорії еволюції. Остання тлумачиться як здійснення божественного плану вдосконалення [Ravitzky 1993, 104]. Така широта поглядів дає змогу Аврааму Куку доброзичливо ставитись до сучасних політичних рухів. У соціалізмі, націоналізмі та навіть антиклерикалізмі він бачить ознаки оновлення світу, викликані слабкістю старого ладу. Виникнення вказаних напрямків громадської активності є природним явищем, зумовленим об'єктивними змінами в людському суспільстві [Ravitzky 1993, 109]. Авраам Кук навіть висловлював припущення, що в поточних умовах припустима відмова від деяких релігійних законів. Отже, без будь-якого перебільшення, р. Кука, попри його відданість ортодоксальній релігії, слід визнати відвертим прибічником радикальних революційних перетворень. В останніх він бачить позитивний початок, покликаний побудувати омріяний новий світ біблійних пророцтв.

У часи, коли наш ребе почав викладати своє вчення, вся єврейська спільнота була збентежена рухом за відродження національної держави на Святій Землі. Сіоністи планували здійснити революцію суттєво радикальнішу, ніж будь-який інший лівий рух першої половини ХХ століття. Ішлося не лише про побудову справедливого суспільства внаслідок практичної реалізації тих чи інших ідей, а й про переселення мільйонів людей в іншу країну та їхній перехід в усіх царинах життя на мову, яку в ті часи використовували суто в богослов'ї та наукових працях, орієнтованих на традиційні еліти. Лідери нового революційного руху закликали людей змінити свій спосіб життя шляхом опановування нових фахів та використання святої мови в побуті, боротися за соціальну справедливість, відкинути старі забобони, сподіватись на власну працю і вміння воювати, а не на силу духовної практики, пропонованої релігійним ученням. Діяльність сіоністів була активною не лише на землі Ізраїлю, де власне планувалося створити державу, а й в усіх країнах діаспори, передусім у Європі. Скрізь активісти закликали всіх євреїв пройти певну програму навчань та емігрувати на історичну батьківщину. Такий стан справ, зрозуміло, не викликав задоволення у прибічників традиційного способу життя. Особливо активними його супротивниками були саме очільники релігійних громад [Salmon 1998, 30–39; Ravitzky 1993, 40–78; 1998, 67–93]. Отже, Аврааму Куку, як авторитетному рабину, доводилося досить фундаментально пояснювати, чому він не вбачає в новому русі загрозу святиням та як можна виправдати нехтування більшістю сіоністів законами та звичаями, освяченими віками. Ребе розв'язував ці проблеми в досить цікавий спосіб. Згідно з його вченням, своєрідність сучасного історичного періоду може бути належно зрозуміла лише завдяки застосуванню діалектики. «Ми є дивовижним, різочим поколінням, яке практично не має жодної паралелі в усій нашій попередній історії. Воно є поєднанням протилежностей, сумішшю світу та темряви, одночасно деградує і підносячись, абсолютно винне та абсолютно невинне... Ба більше, “Нахабство зростає. Син не знає сорому перед своїм батьком, молодий принижує старого” (Mishna. Sota 9:7.); але водночас доброта, чесність, справедливість та милосердя підіймаються і дух знання та ідеалізму підноситься» [Kook 1967, 108]. У цьому разі р. Кук відсилає нас до відомого твердження, що наводиться в трактаті Сангедрин: “Син Давидів прийде лише до покоління, яке або цілковито невинне, або цілковито винне” (Sanhedrin. 98a). Його безпосередній сенс полягає в тому, що визволення відбудеться або в разі, якщо всі євреї облишать свої грішні справи і здобудуть досконале благочестя, або в разі, коли внаслідок поступової деградації поколінь єврейська спільнота втратить усі свої чесноти і тоді вона буде врятована лише завдяки Божому милосердю. Проте наш автор тлумачить відомий талмудичний вислів діалектично. Він стверджує, що покоління, яке побачить месію, буде одночасно цілковито грішним і цілковито правильним. Обидві ці протилежні риси будуть співіснувати в ньому в постійній боротьбі між собою і водночас досить яскраво виявляти себе. До того ж певні явища, які духовно багата людина, віддана законам Тори, сприймає як суто негативні, можуть якийсь час домінувати, але вони є необхідними. Діяння прибічників революційних змін руйнує старий лад і в такий спосіб очищає шлях для оновлення. Завдяки цьому невдовзі релігійні чесноти знову розквітнуть і досягнуть небаченої раніше величі. “Задля того щоб новий виноградник був насаджений у домі Ізраїлю в такий спосіб, щоб стало можливо відродити сутність Ізраїлю у справжньому світлі пророцтва, визнані цінності мають бути стерті зухвалістю ходи месії. Зі старої шкаралупи вийде нове світло. Велич його саява буде стояти як небеса” [Kook 1963, vol. 1, 152].

Отже, прагнення прибічників революції зруйнувати старий лад не лякало ребе. Він вбачав у цьому складник таємного божественного задуму, який врешті-решт має привести обраний народ до нової щасливої ери. Майбутнє стане не лише доброю матеріального розквіту і життя в безпеці від ворогів, а й розквітом релігійних

цінностей. Буття людей буде цілковито присвяченим служінню Всевишньому. “Цеглини можуть тягати також і ті, хто немає богоугодних намірів. Вони можуть навіть здійснювати нагляд за будівництвом. Проте, коли прийде час, прихований задум відкриється. Існують люди, які не мають гадки про велику роль, яку їм належить відігравати в плані божественного провидіння. Вони є покликаними, але не знають, хто їх кличе... Але це жахливе втаємничення завершиться великим відкриттям остаточного задуму” [Kook 1961a, 201]. Отже, у парадоксальний спосіб зречення цінностей релігійного закону приведе до їхнього небаченого раніше ствердження. Такі міркування ребе Кука певною мірою подібні до вчення Гегеля, згідно з яким все-світній дух діє таємно і люди, що зовсім не збираються виконувати його мету, насправді служать йому.

Ця діалектична концепція дає змогу зрозуміти ставлення р. Кука до ходу історії. У певні періоди добром є суворе дотримання релігійних приписів і боротьба з будь-якими ухиляннями від них. Але в інші часи, навпаки, потрібно співпрацювати з людьми, які спростовують цінності божественного одкровення. Метою такої кооперації є остаточна перемога справжніх цінностей над хибними. В інший спосіб її досягнути неможливо. Саме протилежність породжує потрібну протилежність. Врешті-решт, завдяки божественному втручання процес зупиниться саме тоді, коли належні явища візьмуть гору. Таке осмислення історичного процесу скеровувало Авраама Кука вести громадсько-політичну діяльність, що йшла врозріз із позицією більшості ортодоксальних рабинів його часу. У зв'язку з цим варто відзначити, що р. Авраам, попри свій лібералізм щодо революційних рухів, залишався сумлінним захисником традиційних цінностей. Він ставився з розумінням і закликав підтримувати сіоністів, незважаючи на їхні антирелігійні гасла. Але водночас наш ребе наказував своїм безпосереднім прибічникам боронити святині від будь-якої наруги. Як громадський діяч, він підтримував рух за оновлення суспільства, принаймні на сучасному йому етапі історії. Проте зовсім інакше він поводив себе як рабин. Коли до нього зверталися з проханням виправдати певні порушення сакрального закону або принаймні морально підтримати тих, хто це робить задля створення і розбудови єврейських поселень на Святій Землі, він рішуче відмовлявся робити це. Отже ця стійкість у питаннях дотримання традиції не захищала Авраама Кука від нападів з боку ортодоксії. Яскравим прикладом такого стану справ став його конфлікт із лідером гурських хасидів Авраамом Мордехаєм Алтером. Цей ребе був одним із лідерів партії Агудат Ізраел. Це політичне угруповання хоча й не підтримувало сіоністський рух, утім, на відміну від переважної більшості спільнот послідовників Бешта, позитивно ставилося до ідеї поселення євреїв на Святій Землі та створення там успішних аграрних і промислових підприємств. Але це не особливо посприяло взаєморозумінню. У 1921 році гурський ребе відвідав Святу Землю, де зустрівся з Авраамом Куком. Вони мали тривалу бесіду. Ніякого взаєморозуміння досягнуто не було. Польський цадик суворо засудив позицію опонента. За словами р. Алтера, “Його любов до Сіону така надмірна, що він вважає чисте нечистим і ставиться до цього прихильно... Саме це є джерелом дивних речей, які він каже у своїх писаннях. Я мав з ним тривалу суперечку, і слід визнати, що його наміри є бажаними, але не його дії” [Ravitzky 1993, 110]. Ребе Алтер не сприйняв діалектику р. Кука. У свідомості голови гурських хасидів існував чіткий розподіл на праведних і грішних. Ідея, що порушники приписів Тори можуть як посприяти торжеству благочестя, не вкладалася в картину його світогляду. Такий стан справ викликав непорозуміння і став причиною особистого протистояння. Водночас цікаво зазначити, що в цьому разі вчення р. Кука є досить близьким до того, яке проповідували фундатори хасидизму. Згідно з поглядами останніх, у нашому світі численні іскри божественного світла поневолені силами темряви, тому завдання праведних полягає в тому, щоб їх

визволити. Але задля досягнення цієї мети подвижники мають спуститися до царства сил зла. Внаслідок цього деякі вчинки, які на перший погляд здаються грішними, насправду є засобом перемоги добра. Саме завдяки їм світ поступово звільняється і наближається до свого Творця [Dubnov 1960, 54–57; Liebes 1983, 564–569; Tishby 1984, 204–227; Scholem 1974, 105, 106, 119]. Отже, концепція р. Кука певною мірою ближча до позиції Бешта та його послідовників, ніж та, яку обстоював шанований польський цадик. Своєю чергою ребе Авраам Мордехай Алтер визнавався великим грішником з погляду очільника мукачівських хасидів р. Хаїма Елазара Шапіра [Ravitzky 1993, 42–43]. Для останнього не лише згадана діалектика, а й проста гнучкість щодо вимог нового часу була не чим іншим, як суцільною зрадою святинь. Отже, виклики нового часу суттєво вплинули на світогляд та громадсько-політичну активність хасидів. Вони вочевидь еволюціонували в бік войовничого традиціоналізму. А революційні ідеї доби виникнення їхнього руху підхопили ті, хто формально до нього не належав.

Дослідники відзначають вплив на вчення р. Кука ідей Ніцше, Гегеля та інших відомих європейських мислителів [Shilo 2008, 70, 71; Garb 2005, 77–79]. Проте значною мірою ті самі концепції нашого автора можуть бути пояснені саме впливом проповідей хасидів. Згодом ми повернемося до цього питання. Тепер хотілося б відзначити специфіку ставлення р. Авраама до сучасних йому політичних інститутів та процесів. Своє ставлення до цієї проблеми ребе обґрунтовує, спираючись на специфіку історичного досвіду єврейського народу. Тривалий час нащадки Якова перебували в діаспорі і не мали жодної можливості займатися реальною політичною діяльністю. Тепер, коли настав час відновлення державності з усіма її інституціями, треба з'ясувати питання, чому доля правовірних так різко відрізнялася від тої, яку довелося пережити решті народів світу. Наш автор дає на нього таку відповідь: “Ми залишили політичну арену [і пішли у вигнання] під тиском, але також із певною внутрішньою згодою, до теперішнього щасливого часу, коли політика може здійснюватися без злочинів або варварства. Відтермінування було необхідним. Нам стала огидною жадлива несправедливість влади, поки тривала ера зла. Тепер настав час, коли світ буде очищено і ми зможемо приготувати себе [до нашої політики]. Негоже Якову бути втягнутим до уряду, допоки останній сприяє кровопролиттю, допоки ця діяльність потребує майстерності злочину” [Kook 1963, vol. 1, 14]. Отже, тривале перебування євреїв у вигнанні було необхідним для того, щоб вони навчилися ненавидіти злочинну владу. У такий спосіб вони готувалися до побудови справедливого суспільства нового типу. Розмірковуючи над цією проблемою, р. Кук переймався не структурою побудови влади і не грою певних угруповань, а можливістю реалізувати діяльність політичних інститутів, керуючись нормами високої моралі. Коли р. Кук працював над створенням власного руху “*Прапор Єрусалиму*”, він писав своєму сину: “Щодо мене, то моєю головною турботою є духовний зміст, який коріниться у святості. Мені ясно, що неважливо, у який спосіб розвивається процес на урядовому рівні. Якщо дух сильний, це приведе до бажаних цілей. Маніфестація свободи в земному світі разом із сянням святості дадуть нам можливість наповнити світлом всі дії уряду” [Kook 1961b, 256, 257]. Визначаючи благочестя та мораль як головні засоби здійснення політичного порядку денного єврейського народу, Авраам Кук постійно наполягав, що задля успіху у справі побудови нової держави представники народу Божого мають наполегливо працювати над власним самовдосконаленням. Певні ознаки досягнень на цьому шляху він вбачав у тих стосунках, які склалися між людьми в нових поселеннях на Святій Землі. “Порівняймо моральний рівень [поселенців] з тим, який панує серед широких мас інших людей, що живуть на їхній власній землі... Серйозні злочини, звичайні для цих мас, як-от грабежі, злодійства, вбивства і тому подібне, відсутні [в поселенців]. У їхньому середовищі шанується єдність родини, двері можуть залишатися відчиненими

на ніч без побоювань... Біль вигнання пришвидшив досягнення лікування, і святість Ізраїлю була поновлена. Нині ми маємо право пишатися нашою можливістю стверджувати це, оскільки єврейська спільнота в цих краях стала краще захищеною, її соціальне життя та інституції стали краще розвинутими, її велич і краса, культура і якість лідерства прославляють велич Господа і людини” [Kook 1974, 105]. Отже, досягнення в зазначених царинах людей, які не вірять у Бога, на думку ребе Кука, все ж прославляють Творця. Окрім того, у наведеному уривку чітко висловлюється думка, що успіхи піонерів-поселенців на Святій Землі є початком визволення, бо внаслідок цього припиняється упосліджений стан вигнання і світу являється обличчя єврейської спільноти нової якості. Тут важливо також зазначити, що майбутнє спасіння обраного народу, про яке твердять релігійні тексти, наш ребе пов’язує з успіхами в царині соціальної організації, розвитку культури тощо, завдяки чому він вводить тлумачення біблійних пророцтв у сучасний контекст. Саме такий напрямок думки приводить р. Авраама до висновку, що важливим складником богоугодних діянь є досягнення соціальної справедливості. “Нам не слід нарікати на відсутність згадування божества [поселенцями], коли йдеться про досягнення соціальної справедливості. Бо ми знаємо, що прагнення справедливості, у якій би формі вона не здійснювалась, являє собою велике сйво божественного впливу. Відповідно тоді як [прибічники нового руху] вважають, що ті добрі справи, які вони роблять, суперечать Торі, насправді те, що вони роблять, є її суттю” [Schweid 1974, 178].

Аналізуючи історичну роль сіоністського руху, р. Кук доходить парадоксального для релігійних мислителів свого часу висновку, що діяльність цієї, по суті, політичної організації є виявом месіанського визволення, про яке каже Біблія. Отже, пророцтва, на його думку, можливо, описували не появу якоїсь надлюдини, а колективні зусилля, спрямовані на здійснення слова Божого. Розвиваючи цю тему, наш ребе звертається до наявного в єврейській традиції переказу, згідно з яким визволення обраного народу має відбутися у два етапи. На першому з них з’являється месія син Йосипа. Він розпочне святу справу, але не зможе довести її до кінця. Потім настає час месії сина Давида. Саме він здобуде остаточну перемогу. Р. Авраам своєю чергою ототожнює сіоністський рух саме з месією сином Йосипа [Ravitzky 1993, 97–101]. Водночас він не просто звертається до традиції, а й дуже своєрідно витлумачує місію першого визволителя. “Питання фізичної сили і загальної належності до національного життя є підготовкою месії сина Йосипа, тоді як сили, що створюють духовність, є тими, що приготують шлях для месії сина Давида” [Kook 1986, 97]. Далі р. Кук зазначає: “Наш народ не може досягнути бажаної мети, підносячи в гору ім’я Господа, яким вона була проголошена, без завершення двох типів підготовки... Розділення, що відбулося у вигнанні, призвело до появи двох суттєвих розбіжностей. І той, хто взявся боротися за матеріальне покращення [в житті] народу, став унаслідок численності наших гріхів ворогом Тори, виконання заповідей і всіх святих шляхів, що визначають унікальність єврейського народу. З другого боку, той, хто прагнув єврейської духовної унікальності, завдяки цьому зробив себе ворогом матеріальних змін. Внаслідок цього з боку націоналістів відбувся розрив із традиційними нормами, тоді як з іншого [релігійного] боку з’явилися слабкість і розгубленість. Тепер, у наші часи, подібне до поступу сина Йосифа, прийшло сіоністське бачення, яке цілковито схиляється до матеріального боку речей” [Kook 1986, 97].

Отже, якщо підсумувати все сказане вище, слід зазначити, що р. Куку справді вдалося створити нову революційну ідеологію для ортодоксального єврейства. З одного боку, вона залишилася відданою традиційним цінностям і проголошувала, що всі зміни, які зараз спостерігаються в суспільстві, мають лише тимчасовий характер. Відступи від приписів святого закону невдовзі приведуть до його небаченого раніше посилення. З другого боку, завдяки такого роду діалектиці вдалося цілковито виправдати необхідність соціального, культурного, матеріального та політичного

розвитку суспільства. Прагнення людей до зростання добробуту та безпеки в писаннях нашого ребе вдалося примирити з позитивним ставленням до прогресу. Слід також зазначити, що діяльність р. Авраама не була суто теоретичною. Як ми вже згадували, йому вдалося створити власний політичний рух, а концепції нашого автора вдало поширювалися в середовищі релігійних сіоністів. Р. Куку та його послідовникам вдалося започаткувати плідну співпрацю з лідерами руху за створення єврейської держави. Надалі, вже після смерті ребе, його вчення стало помітною частиною ідеологічного простору Держави Ізраїль. Воно дотепер суттєво впливає на політичні процеси як у єврейській державі, так і в громадах діаспори. Аврааму Куку вдалося в дуже цікавий спосіб обґрунтувати свої революційні концепції, спираючись на юдейський переказ про двох месій. Його судження просякнуті діалектичною аргументацією. Вона певною мірою запозичена у відомих європейських філософів, але варто зауважити, що талмудичний корпус також являє собою зібрання карколомних суперечок, у яких широко використовується діалектика. Отже, методологія Авраама Кука, безперечно, має підґрунтя у відомій кожному релігійному єврею традиції. Безумовно, він задля доведення своєї правоти обмежився саме екзотеричною цариною рабинської письменності. Але насправду основою його концептуальних побудов була елітарна єврейська містика. Наявний спосіб мислення та викладення думки в кабалі є більш складним для розуміння сучасної людини, ніж Талмуд. У XIX ст. саме містика відіграла роль головної ідеологічної зброї в боротьбі проти модернізації єврейського суспільства. Тим більш цікавим є факт, що р. Куку вдалося створити революційну доктрину нового типу, спираючись саме на цей, на перший погляд, дуже невідповідний такому завданню матеріал. Такий стан справ свідчить про те, що містичні доктрини відкривають справжній світ переконань Авраама Кука, бо звернення до них аж ніяк не було викликано ідеологічною необхідністю.

Провідну роль у побудові концепцій р. Авраама відіграє тлумачення вчення школи видатного кабаліста XVI ст. р. Ісаака Лурії (Арі). Згідно з поглядами останнього, виникнення Всесвіту відбувалося в такий спосіб. Задля створення інших форм буття всеосяжне божество здійснило акт самообмеження, або стискання (цімцум). Так виникла порожнеча, де потім розпочався процес творіння. У цей простір із середовища божественної нескінченності (Ейн-Соф) було спрямовано промені предвічного світла. Обмежений світ не міг би існувати в безпосередній присутності первинної субстанції божества. Задля того щоб уможливити його виникнення, частина променів, що вийшли з першоджерела всього суцього, перетворилися на посудини. У них мала перебувати первинна сутність Ейн-Софу, прихована від усіх форм обмеженого буття. Але на початку розбудови вищеприписаної конструкції відбулася катастрофа. Посудини не витримали сили потоку світла і розбилися. Їхні уламки впали в безодню порожнечі, прихопивши з собою іскри вищої субстанції. Ці уламки перетворилися на шкаралупу (кліпот), що не дає рештками світла повернутися до свого першоджерела. Так власне створилося царство справжнього зла. У колах знавців таємної Тори виникли суттєві розбіжності щодо тлумачення вищезгаданих загадкових описів початку виникнення суцього. Передусім це стосувалося пояснень походження сил темряви. Запропоновані щодо цього концепції поділяються на дві групи. Згідно з однією, зло виникло під час стискання (цімцум), оскільки цей процес відділяє творіння від необмеженої досконалості божества. Інша, більш парадоксальна, стверджує, що в самому першоджерелі всього суцього існував початок сили суду. Її наявність порівнюється з однією піщинкою в океані, яка, проте, все ж таки забруднює сяйво чистого милосердя. Отже, однією з причин творіння є необхідність самоочищення божества. Надалі саме суд, що вийшов із середовища Ейн-Соф, породжує зло у Всесвіті [Tishby 1984, 52–61]. Остаточна перемога над ним буде досягнута завдяки зусиллям обраних праведників. Лише після неї остаточно

здійсниться вищий задум досконалого буття. Р. Кук у розробці свого вчення спирався саме на концепцію другого типу, але тлумачив її досить своєрідно. З погляду нашого автора, першопочаток зла, який був прихований у середовищі божества, є вищою досконалістю. Вона полягає у відданості ідеальному світлу і спротиві спробам його обмежувати. Відповідно вищезгадана сутність, яка за своєю природою безумовно є доброю, заважає милосердю божественної волі здійснити акт творіння. Внаслідок цимцуму цей добрий початок виводиться із середовища божества і потрапляє у Всесвіт. Потраплення у простір, вивільнений для творіння вищого божественного добра, призвело до розбиття на друзки посудин, які, за вищим задумом, мали його прийняти. Але цю подію на відміну від школи Ісаака Лурії, р. Кук не тлумачить як жахливу катастрофу, що породила зло у світі. Згідно з його поглядами, відбулося дещо інше. Всеблагий Господь бажав наділити Всесвіт якомога більшою кількістю власного добра, але творіння виявилися нездатними його прийняти. Задля наділення його цією можливістю первинні сутності світу було розбито на уламки, внаслідок чого розпочався процес їхньої відбудови, спрямований на самовдосконалення. “Чому відбулося розбиття посудин? Тому що божество дарує відповідно до сили своєї, а той, хто сприймає, є обмеженим. Унаслідок цього отримане благо має бути обмеженим. Тому Він [Господь] дає благо без меж згідно з мірою своєю, щоб було воно обожене без будь-яких обмежень, незважаючи на те що не може творіння, яке приймає, витримати це інакше, ніж цілковито зламавшись. Надалі воно буде відбудовуватися внаслідок палкого бажання повернутися до свого необмеженого першоджерела, досягти єдності з божеством. Завдяки цьому зробить себе творіння таким, яким має бути. І досягне воно ступеня повноти Творця, і підніметься вище меж створеного. Це було б неможливо без вищого потоку (шефа) благ, який перевершує можливості прийняти його. В іншому разі творіння завжди залишалося б на ступені творення і не могло б досягнути ступеня Творця” [Kook 1964a, 527].

Необхідність попередньої руйнації в умовах буття, де, по суті, зло не має об’єктивних засад і, відповідно, необхідність будь-яких насильницьких дій видається зайвою, Авраам Кук пояснює діалектикою існування всього суцього. Щоб досягти єдності, подібної до тієї, що притаманна Творцю, треба розщепити все суще на крихітні частки, кожна з яких, подібно до скляного уламка, має повною мірою відзеркалити суще і в такий спосіб наблизитися до Всевишнього [Ben-Shlomo 1992, 453–454]. “Внаслідок цього буття має спочатку поділитися на якомога менші частки. Великі злами мають відбутися, щоб остаточно відділити первинні точки одну від одної. Після очищення та полірування кожна точка буде включати в себе все, що існує цілковито, і все сповниться світлом Господа та слави Його” [Kook 1964a, 394].

Отже, як впливає з усього сказаного вище, наш автор зміг витлумачити суто в позитивному річищі містичне вчення про первісну катастрофу та породжену нею необхідність наполегливо працювати задля відновлення ідеального ладу у Всесвіті. На його думку, внаслідок самообмеження божества та руйнації вмістилища вищого світла у Всесвіт прийшло не зло, а неосяжне благо, яке творіння зможе опанувати лише шляхом тривалого самовдосконалення. Останнє передбачає діалектику розвитку, коли рух у протилежному напрямку, як-от, наприклад, примноження сутностей замість їхнього поєднання, приводить до бажаної мети. Такий стан справ пояснює панування оптимізму в суспільно-політичних та історичних поглядах р. Кука [Ben-Shlomo 1992, 451]. Оскільки світ, що оточує людину, за своєю природою не є злим, то, відповідно, процеси, які відбуваються в ньому, мають бути спрямовані на покращення суцього. Звідси впливає панівна в писаннях нашого автора концепція всеосяжного прогресу. Це також є одним із чинників, що пояснюють його бачення в революційно-атеїстичному русі паростків майбутнього торжества благочестя.

Містичні засади вчення ребе Авраама великою мірою збігаються з тими, що проповідували засновники хасидизму. У послідовників Бешта руйнація посудин, описана в текстах школи Ісаака Лурії, також тлумачилася не як вселенська катастрофа, а як блага діяння, що уможливило творіння. Його необхідність пояснюється небажанням вищих сутностей відриватися від власного першоджерела і здобувати самостійне існування. Згідно з поглядами фундаторів хасидизму, в оповіданні про руйнацію посудин мова насправді йде або про забуттям згаданими сутностями божественного світу, або про приховування від них Творця. Завдяки цьому створився Всесвіт, мешканці якого мають можливість давати Господу насолоду служінням Йому [Tishby, Dan 1966, 773; Margolin 1999, 37–41]. Згідно з повчаннями Дов Бера з Межиріча, навіть руйнація Єрусалимського храму була актом божественного милосердя, бо в часи, що передували приходу месії, неможливо було відкрити обраному народу передвічне сьйво, яке виходить з головного святилища [Dov Ber 1976, 61]. По суті, Магід з Межиріча описує руйнування храму як ще один цімцум, здійснений заради блага громади правовірних. Він не призвів до полишення Богом долішнього світу. Відбулося лише обмеження вияву Його присутності в такий спосіб, щоб він став максимально досяжним для людини в поточний період світової історії. Р. Дов Бер казав, що легше побачити царя, коли він мандрує, ніж коли він перебуває у своєму палаці. Тому в наші дні простіше уздріти Обличчя Господа у вигнанні, ніж на Святій Землі [Dov Ber 1976, 70]. Згідно з думкою Великого Магіда, стосунки між Господом та його народом і творінням взагалі залежать від здатності обмежених сутностей приймати блага з вищого нескінченного джерела. “Кожний зі світів виливає потік благ (шефа) для іншого світу. Той, хто одержує, приймає шефу. Той, хто надсилає шефу, дістає насолоду від того, хто приймає її, завдяки тому, що останній виконує його волю. Бо більше, ніж теля бажає смоктати, корова бажає годувати груддю. І це бажання неможливо виконати інакше, ніж завдяки тому, хто приймає шефу і в такий спосіб виконує бажання [того, хто її віддає]. Тому Ізраїль годує свого Батька на небесах” [Dov Ber 2004, 52].

Якщо узагальнити сказане вище, то слід визнати, що, згідно із вченням фундаторів хасидизму, Господь прагне двох речей: 1) щоб виникло окреме від Нього буття; 2) щоб воно пододало свою обмеженість і змогло прийняти досконалий потік Його сьйва, сповнений усіма можливими благами. Але сучасний світ поки що не готовий до виконання згаданого завдання повною мірою. Тому правовірні мають кожного дня працювати задля збільшення у творінні божественного світла і наближення в такий спосіб суцього до його першоджерела. Головною метою цих зусиль є перетворення світу на дім для Всевишнього. Тобто досягнення того стану нашого Всесвіту, коли, зберігаючи певною мірою специфіку свого буття, він, проте, здатний приймати всі дари Господа без обмежень. Як неважко побачити, ця концепція розвитку, спрямована на примноження добра, а не боротьбу зі злом, є характерною рисою також і вчення р. Авраама Кука. У засновників хасидизму, так само як і в нього, спростовується наявність об’єктивного зла. Останнє тлумачиться як царина сутностей, що містять у собі найменшу кількість добра. Проте Бог присутній в усіх явищах Всесвіту [Tishby, Dan, 1966, 772–773; Sack 1997, 252; Jacobson 1985, 35; Туров 2003, 75–76].

Ще одна важлива схожість між двома теологічними доктринами полягає у ставленні до матеріального складника світу долішнього. Обидві вони спираються на вчення р. Ісаака Лурії. Проте останній проповідував необхідність вдосконалення Всесвіту, але суто шляхом духовних практик, спрямованих на вищі сфери буття. Натомість Бешт та його послідовники обстоювали принцип святого служіння завдяки матеріальному (авода бе-гешміут). Відповідно до нього всі побутові справи та звичайні речі, що оточують людину, є знаряддям для наближення світу до Творця. Вірян має вбачати в явищах повсякденного життя вищі сутності, нерозривно

пов'язані з ними. Завдяки цьому будь-яка діяльність перетворюється на спілкування з божеством і сприяє вдосконаленню творіння [Buber 2001, 59–78; Koofman 2008, 226–394]. Р. Кук, звичайно, йде ще далі і сакралізує навіть діяльність революціонерів-атеїстів. Проте слід визнати, що хасидське тлумачення вчення Лурії суттєво полегшувало нашому автору ухвалення такого революційного рішення та переконання своїх поплічників у його відповідності основам Тори.

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

Згідно з повчаннями впливових середньовічних кабалістів, першою еманациєю, що вийшла з середовища божества, був Адам Кадмон. Це вища сутність, кожен зі складників якої відповідає певній частині тіла людини. Саме такий стан справ дає змогу Біблії казати, що земний Адам був створений за образом і подобою Божою. Тіло небесного Адама при цьому є осередком людських душ. Виходячи з цього, школа р. Ісаака Лурії стверджує, що іскри, які впали в темну безодню під час первісної катастрофи, були саме світлими душами. Праведники мають їх визволити та повернути до тіла Адама Кадмона. Внаслідок завершення згаданої справи у світі розпочнеться месіанська ера. Визволення полонених вищих сутностей відбувається відповідно до їхнього статусу в небесному тілі. Спочатку звільняються душі з голови небесної людини, потім – з його тулуба і так далі. Насамкінець настає черга п'яти. Напередодні доби царювання сина Давидового душі майже всіх часток тіла Адама Кадмона вже повернулися на своє місце стараннями подвижників попередніх поколінь. Залишилося звільнити тільки ті, які перебували в п'ятах. З погляду найвпливовішого учня Лурії р. Хаїма Віталя, якість цих душ є найгіршою серед усіх відповідно до їхнього положення в тілі небесного прообразу людини [Shilo 2008, 61]. «Душі, які виходять зі шкаралуп, походять з різних органів. Іноді з голови. А іноді з ніг... В останньому поколінні, поколінні царя-месії, вже завершилося відновлення тіла первісного Адама. Залишилося відновити тільки його п'яти. Коли завершиться їхнє відновлення, як відомо, прийде месія... Казали про це мудреці наші: “Напередодні появи месії¹ нахабство зросте” (Sota 49a). Тому що п'яти найбільш матеріальні та темні»².

Р. Кук вбачав у Першій світовій війні прикмети початку месіанської ери, категорично не сприймав своє покоління як занепадницьке та бездуховне. Задля обґрунтування його справжнього рівня наш автор звернувся до авторитетного містичного тексту XIV ст. Тікуней га-Зогар. Там сказано, що покоління месії “добре всередині, а убрання його зле” [Tikuney... 1948, 186].

Поєднуючи це твердження з наведеним раніше висловом р. Хаїма Віталя, Авраам Кук проголошує: «У добу п'яти месії душі є низькими із зовнішньої точки зору, відповідно до розташування в тілі. Але їхнє внутрішнє життя є сильним. Від дня, коли було зруйновано храм, Господь оплакує його руйнування “І хмари пил ніг його” (Наум 1:3). І душі, що з п'ят походять, не з убрання, а зі світла життя внутрішнього. Але покоління, передуючи добі п'яти месії, були душами з убрання. Внутрішня сутність не відкрилася в них. Вони є більш високими, ніж п'яти із зовнішньої точки зору відповідно до розташування в тілі. Але вони – подоба одягу, який лише слава людська» [Kook 1999, 447]. Отже, використовуючи діалектичне тлумачення кабалістичної символіки, наш автор доводить привілейований метафізичний статус душ

останніх поколінь порівняно з усіма попередніми. У тілі небесного Адама їхнє положення найнижче, але пов'язаність цих сутностей життєвою силою та першоджерелом усього суцього при цьому найбільша. Таке осмислення містичної спадщини дає змогу р. Куку високо оцінювати внесок у спасіння обраного народу піонерів-першопрохідців, які працювали задля відродження землі Ізраїлю [Shilo 2008, 61]. Незважаючи на їхнє вороже ставлення до традиції та атеїстичний світогляд, ребе вірив у здатність цих людей наблизити омріяну месіанську добу. Такий стан справ він вдало пояснював особливим статусом душ людей свого покоління, про який останні через власне невігластвл навіть і гадки не мають.

Вищеописана інтерпретація вчення кабалістів є сміливою інновацією нашого автора. Але деякі певною мірою схожі думки зустрічаються і в попередників. Особливо це помітно саме в хасидських повчаннях. Зокрема, р. Хаїм Тіпер із Чернівців, учень учня Бешта Схіеля Міхеля із Золочева, також приписував особливу місію душам, що походять з п'ят першої еманациї. «Першопричина затримання (ікув) приходу месії в ці дні, що називаються п'ятою (іква) месії, бо вони належать до ступеня п'ят. Це тому, що треба виправити речі, які людина топче ногами. Це речі низинні, що робляться з матерії (бе-гешміут) земної. Треба ними прикрасити Шехіну завдяки вищим єднанням. Саме це називається у святому Зогарі “прикрасити прикрасами”, яких не було, як відомо. Тому іноді називається спільнота Ізраїлю ім'ям Йосипа, як сказано в Писанні: “Залишок Йосипа” (Амос 9:6). Бо для кожної людини основа її служіння до приходу месії цадика нашого [полягає в тому, щоб] піднятися до рівня прабатька Йосипа та єднати між собою небо та землю»³. Чернівецький ребе був прихильником практики єднань (схудім). Вона передбачає споглядання і сполучення імен Божих та пов'язаних з ними вищих сутностей світу горішнього [Waks 2006, 143–164]. Проте, дотримуючись традиції фундаторів хасидизму, Хаїм Тіпер намагається пов'язати теургію з діяннями, метою яких є примноження божественної присутності в земних реаліях. Відповідно він підкреслює виняткову важливість місії покоління п'яти месії. Саме на ньому лежить відповідальність за наближення світу долішнього до його першоджерела, на відміну від попередників, які мали справу суто з тонкими небесними матеріями. Без належного поєднання матеріального з духовним ера визволення ніколи не настане. Тому хоча чернівецький ребе не проголошує, подібно до р. Кука, останнє покоління найдосконалішим, але обґрунтовує його виняткову роль та незамінність. Також, як і в попередньо розглянутому випадку, важливим аспектом є переорієнтація містичної практики із захмарних висот на справи влаштування людського побуту.

У цьому контексті важливо також згадати такий вислів сучасника нашого автора мукачівського цадика Хаїма Елазара Шапіра: “Слід розрізняти визволення майбутнє і визволення минуле з Єгипту. Бо тоді був Ізраїль голотою⁴... 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 ступеню⁵. Але майбутнє визволення в усякому разі буде через заслуги Ізраїлю... буде це визволення чоловічого ступеня та існуватиме вічність” [Shapira 1991, 13–14]. Формально в наведеному повчанні хасидський ребе не торкається питання душ, що походять з п'ят Адама Кадмона⁶. Проте р. Шапіра відверто пише про перевагу свого покоління над попередніми у справі визволення. Водночас варто зазначити, що мукачівський цадик був видатним знавцем науки таємної Тори і, відповідно, добре знав вчення про низький рівень душ часів переддня появи месії. Проте лідер мукачівських хасидів переконаний у здатності своїх сучасників здійснити те, що попередникам було непосильно. Пояснити собі такий стан справ р. Шапіра міг лише на підставі певних міркувань містичного змісту, бо саме їх згаданий цадик вважав першоосновою розуміння суті речей. Отже, у цьому питанні, попри всі непримиренні ідеологічні розбіжності,

його погляди були близькими до позиції р. Кука. Враховуючи великий вплив р. Шапіра на хасидську спільноту того часу, Авраам Кук, найімовірніше, був знайомий з подібними поглядами.

У концепції оновлення світу р. Авраама Кука, поряд з поверненням часток передвічного світла до тіла Адама Кадмона, надзвичайно важливу роль відіграє вчення про приведення в наш світ нових чистих душ, які народилися в божественній плеромі. Основою для розробки нашим автором цієї поширеної у творах кабалістів теми також править версія, створена школою р. Ісаака Лурії [Shilo 2008, 64–65]. Згідно з повчаннями р. Хаїма Віталія, нові чисті душі народжуються внаслідок сполучення чоловічого (Зеїр Анпін) та жіночого (Шехіна) початків божества. Його успішне здійснення залежить від служіння благочестивих. У часи, коли існував храм, небесне кохання відбувалося регулярно завдяки повсякденним офірам. Після руйнації Дому Божого небесне кохання вищого рівня стало можливе суто в суботу та святкові дні, коли у світ долішній приходить святість майбутнього всеосяжного царства Господа [Shilo 2008, 67]. Наш автор натомість вважає, що народження і прихід до нас нових чистих душ можуть відбутися будь-коли. Такий стан справ стає можливим завдяки духовній практиці піднесення світів. Вона дає можливість потрапити у вищі шари буття, на які катастрофа руйнації храму не має жодного впливу. “Існують два способи [привести в наш світ] випромінювання передвічного світла: обрання обраного та піднесення світів. Перший з них досяжний для будь-якої людини. Йому присвячене служіння праведних у кожному поколінні. Другий досяжний лише для окремих обраних у цьому світі... Тих, у кому сяє світло та дихання месії... Суботне служіння удобрене насолодою, перебуває вище першого служіння. І світло миру сяє над Ізраїлем зі святості піднесення світів. Завдяки піднесенню світів можливо піднятися на вищу сходинку, де ніяке зло не може завдати жодної шкоди. Вона є подобою майбутнього світу. І сам майбутній світ відкривається на ній” [Kook 1983, 20]. Отже, місія забезпечення світу новими чистими душами, необхідна задля наближення месіанського визволення, покладається здебільшого на нечисленних видатних праведників. Решті вірян, якими б відданими справі святого служіння вони не були, виконати її власними зусиллями не вдається.

Пояснюючи згодом зміст вищезгаданої духовної практики, р. Кук пише, що головним її складником є піднесення Шехіни з метою поєднати її з чоловічим початком божества. Саме завдяки цьому сяйво Господа, сповнене всіляких благ, зможе відкритися людям повною мірою. “Сила більш нова, що відкривається у світі, щоб відновити життя внаслідок визволення, є найбільшим рівнем досягнення, який притаманний людській волі в усьому бутті... підіймається вище будь-якої праці і будь-якого практичного навичку, який є лише метушнею та душевною нудьгою порівняно з вищим ступенем піднесення волі до джерела її, та її практичної реалізації. Цей ідеал не припинив свого існування в Ізраїлі. Це постійне піднесення Шехіни, бо кожного дня ми присвячуємо їй всі свої наміри в нашому служінні, підносячи волю людини, аж поки вона (воля) не займе належне їй місце в загальній волі буття. Тоді загальна воля буття, світло волі явлення абсолютного божества, відкриється в ній [волі людини]. І все оновиться у великому світлі, у новому житті, новій пісні, в оновленій природі, в нових душах” [Kook 1964a, 565]. У наведеному повчанні автор відверто звертається до подробиць теми оновлення світу, які виходять за рамки традиційного релігійного контексту. Тобто вони йому, звичайно, не суперечать, проте виведення на перші позиції саме нового життя, пісні та природи відверто перегукується з гаслами та заходами сіоністського руху. Останній прагнув відновити велич Святої Землі, спираючись на працю, науку та політичну діяльність. Р. Авраам не заперечував користь зазначених активностей, але все ж чітко стверджував, що всіх згаданих цілей неможливо досягнути без залучення медитативних практик подвижників вищого рівня. Модернізація суспільства допомагає справі, але без

релігійного служіння, скерованого належним чином, решта зусиль залишаться безрезультатними. Варто також зазначити, що наведений уривок містить у собі чіткий і добре впізнаваний опис медитації під час молитви, характерної для містиків, знайомих із вченням Ісаака Лурії. Остання полягає в тому, що в належному місці літургії вірян спрямовує всі свої думки і почуття на зусилля піднести Шехіну та завдяки цьому здобути визволення обраного народу [Shilo 2008, 70]. Кабалісти широко вірять, що завдяки згаданій практиці реально можливо здійснити бажані перетворення в нашому світі.

Зазначена духовна практика має явні паралелі в хасидській традиції. Перше, що впадає в око, це, звичайно, проповідь виняткової ролі досконалих праведників у відносинах з Господом загалом та справі наближення месіанської ери зокрема. Проте задля доведення наявності впливу хасидів на нашого автора важливо, окрім згаданого факту, довести схожість практик подвижників в обох випадках. Насамперед у цьому контексті треба звернути увагу на хасидське вчення про піднесення світів. Досить переконливим тут є такий фрагмент проповіді р. Дов Бера з Межиріча: “Відомо, що в служінні Йому та в приліпленні до Творця Благословенного можливо піднести всі світи, бо після того, як кожна якість його [цадика]: і розмова його, і думка його – буде приліплена до кореня, з якого виходить [життєва сила] до усіх творінь, зрозуміло, що будуть усі творіння приліплені до нього [цадика], а він буде приліплений до Творця Благословенного. Тому сказано, що на одному стовпі стоїть світ і ім’я цього стовпа цадик” [Dov Ber 2004, 8]. Зі сказаного випливає, що, поперше, людина може здійснити піднесення світів будь-коли, а не лише в суботу та свята; по-друге, така справа до снаги тільки найкращим з людей, тобто цадикам. Загалом у наведеному уривку описується ідеальний стан справ, коли подвижник досягає найвищого ступеня єдності з Господом. При цьому він, з одного боку, підіймає усе суще до його першоджерела, а з другого боку, внаслідок цього сам здобуває найвище становище серед усіх створінь. Такий стан справ зазвичай називається в єврейській містиці виявом майбутнього Царства Божого в нашому світі. Як неважко побачити, саме такі ідеї наявні в писаннях р. Кука щодо піднесення світів.

Далі, розтлумачуючи сенс зазначеної духовної практики, спрямованої на наближення визволення, наш автор підкреслює, що головний її складник пов’язаний із Шехіною. Схожу картину ми споглядаємо і в спільноті послідовників Бешта. Згідно з хасидськими повчаннями, “Нехай не молиться людина про потреби свої. Нехай вона завжди підносить молитви про Шехіну, щоб була вона позбавлена мук вигнання” [Dov Ber 1976, 25]. З другого боку, підкреслюється, що турбота про жіночий початок божественної плероми допомагає людині здійснити будь-які її власні бажання. “Коли маєш просити будь-яку річ у Творця Благословенного, слід помислити про те, що душа є нібито органом Шехіни подібно краплі з моря. І проси ти про Шехіну, про ті речі, які не вистачає їй. І нехай буде в тебе впевненість, що воістину ти дієш знизу задля Шехіни. Тільки якщо будеш ти приліплений як слід до Шехіни, виллється шефа також і на тебе. Наприклад, коли людина весела, вона плескає в долоні, навіть якщо не має наміру цього робити. Так відбувається тому, що радість поширилася і на цей орган” [Dov Ber 1976, 51]. Отже, людина, готова цілковито віддатися служінню Творцю, не має зрікатися власної волі, яка виражається в бажаннях. Кожне з них здійснюється шляхом осмислення себе складником Шехіни. До того ж, оскільки остання страждає у вигнанні, виконання персональних потреб вірян виявляється цілковито залежним від його здатності піднести небесну наречену, позбавити її від страждань. У такий спосіб вияви персональної волі стають нерозривно пов’язаними зі справою духовного та водночас історичного визволення обраного народу. Саме таку позицію займає р. Кук, коли він у наведеній вище цитаті, між іншим, каже: “Це постійне піднесення Шехіни, бо кожного дня ми присвячуємо їй всі свої наміри у нашому служінні, підносячи волю людини, аж поки вона

(воля) не посяде належне їй місце в загальній волі буття”. Насамкінець розгляду вищеописаної духовної практики згадаємо, що р. Авраам тлумачив її як піднесення Шехіни в молитві. Аналогічний стан справ спостерігається і в спільноті хасидів. “Сутність сполучення визволення та молитви є, як відомо, піднесенням Шехіни в молитві” [Menahem Mendel 1989, 82].

Судження про видатну роль обраних праведників у справі визволення обраного народу в писаннях р. Кука доповнюються повчаннями про те, що досконалі душі можуть бути приведені у світ завдяки зусиллям звичайних вірян. “Ми можемо спустити в цей світ душі великі, такі, що мають бажання величезне і волю велику привести визволення в цей світ. Все залежить від нашої волі, від прагнення піднятися на святі висоти, в освяченні непорушному плоті та духу, в уподібненні Господу завдяки ходінню шляхами Його” [Kook 1964b, 69]. У такий спосіб підтримується баланс між видатними подвижниками та громадою. Ніхто не відчуває себе зайвим у загальній справі перетворення світу. Аналогічні концепції були поширені в проповідях послідовників Бешта з самого початку існування зазначеного руху. Згідно з хасидськими переказами, батько фундатора цього руху р. Еліезер був людиною добросерцевою та богобоязною. Після того як він пройшов низку випробувань та встояв перед спокусами, йому явився Ілля Пророк та сказав: “У нагороду за все народиться в тебе син, який просвітлить очі Ізраїлю, і на ньому здійсниться сказане: Ізраїль, яким прикрашаюсь Я” [Shivhey 1968, 41]. Народжений невдовзі після цього р. Ісраель Баал Шем Тов став не лише одним з найвидатніших праведників за всю історію існування єврейського народу, а й постаттю, що відіграла вирішальну роль у визначенні часу початку омріяної ери ідеального царства на землі.

У листі до свого шурина р. Гершома Кутовера Бешт розповідає про свою подорож на небеса та зустріч із царем-месією. Опис їхньої розмови має такий вигляд: «І спитав я месію: “Коли ти прийдеш, пане?” Він відповів: “Знай: коли поширяться твоє вчення і відкриється воно світу і коли джерела твої прорвуться назовні... і зможуть також і вони (решта вірян) здійснювати єднання [сутностей світу горішнього] подібно тобі і підносити душу подібно тобі... тоді настане час бажаний і спасіння”. І здивувався я цьому та сповнився стражданням від того, як багато часу мине, перш ніж це стане можливим. Але з того, що я вивчив, перебуваючи там, три засоби зцілення і три святих імені з легкістю можна вивчити і пояснити. І тоді заспокоїлася свідомість моя і я подумав, що завдяки цьому зможуть також і однолітки мої (бней гілі) досягти мого ступеня і рівня мого. Вони зможуть за допомогою їх (вивчених імен) підносити душу, подібно до мене вони зможуть вчитися і будуть такими, як я» [Shivhey 1961, 168].

Історія про дивовижне народження р. Ісраеля Баал Шемтова та про його роль у наближенні визволення стала не лише невід’ємною частиною священного переказу хасидів, а й взірцем для створення подібних оповідань для різних династій цадиків та засобом осмислення теології визволення взагалі. Розвиваючи зазначену тему, вищезгаданий сучасник р. Авраама Кука мукачівський ребе Хаїм Елазар Шапіра проголосив, що душі видатних праведників полишають наш світ лише через гріхи людей свого покоління. «“Дорівнює смерть цадиків спаленню дому Господа Нашого” (Rosh ha-Shana 18b). Тобто ці два явища одного стибу. Бо смерть цадиків, попри те що вона є вимушеною, внаслідок появи цадика, який має прийти в майбутньому, відбувається через наші гріхи, коли ми перебуваємо у вигнанні. Вигнані ми із землі нашої. І це як спалення дому Господа Нашого. Іntenція полягає в тому, що ці два явища пов’язані одне з одним згідно з наведеним повчанням. Бо якщо б відбулося виправлення (тікун), не мали б цадики полишати нас задля появи інших. Тому слід 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]. Отже, у такий спосіб концепція переходу до месіанської ери набуває своєї досконалості. Поява

визволителя забезпечується видатними праведниками, що народжуються завдяки зусиллям простих богобоязних людей. Тривалість життя цих великих подвижників та їхня здатність виконати свою місію привести у світ ідеального царя також залежать від зусиль покоління, у якому їм довелося жити. Саме таким за своїм змістом пафосом сповнені і твори р. Авраама Кука.

Насамкінець нашого дослідження варто зіставити вчення р. Авраама та лідерів хасидизму щодо питання взаємовпливу видатних праведників та громади у справі удосконалення духовного рівня єврейського народу. Р. Кук, як відомо, був палким прихильником національного відродження, що реалізується за рахунок створення політичних організацій, військових загонів, розвитку сучасної освіти, виховання та поновлення культури фізичного виховання. Вказані заходи, на його думку, сприяють зростанню сили єврейської спільноти та поверненню їй у сучасному світі давно втраченої суб'єктності. Але справа не обмежується лише цим. Мова йде також і про примноження духовних сил та активізацію завдяки цьому благодійного впливу на вищі царини буття [Garb 2005, 80]. Водночас наш автор не схильний надмірно демократизувати духовну практику. Згідно з його поглядами, провідну роль у комунікації зі світом горішнім відіграють обрані особистості, видатні праведники. Проте останні здобувають своє натхнення завдяки зусиллям молоді, яка будує модерне суспільство. “Фізичні вправи, якими молодь Ізраїлю займається на землі Ізраїлю задля зміцнення свого тіла, щоб бути сповненими сили синами нації, вдосконалюють духовну силу вищих праведників (цадиків), які займаються поєднанням святих імен [Божих]... І не може один із виявів цього світла вистояти без іншого... Тому нехай радіють молоді зміцненню їхніх сил та духу задля величчя нації” [Kook 1961, 80]. Стверджуючи такі речі, р. Авраам, звичайно, не передбачав для великих подвижників пасивної ролі у справі національного відродження. Навпаки, він вважав їхню місію вирішальною. Лише ті, хто присвятив своє життя святому служінню та знає таємниці Тори, зможуть виправити єврейські душі, піднести їх і в такий спосіб наблизити омріяне месіанське визволення. До того ж р. Кук вважав самого себе тим видатним праведником, який здатний у зазначений спосіб виправити власне покоління. Один з його послідовників р. Зусман так писав про свого духовного лідера: “Вчитель наш ребе, хай пам’ять праведного та благочестивого буде благословенна, займався виправленням душ. Багато разів був він месією для великих людей світу істинного, які спіткнулися в якомусь із засадничих принципів і потребували виправлення. І вчитель наш ребе, хай пам’ять праведного буде благословенна, згадував їх і стверджував, що вони перебувають зараз у кімнаті. Спосіб їхнього виправлення полягав у тому, що він [р. Кук] відкривав внутрішнє коріння святості того чи іншого порушення, і завдяки цьому виправляв його” [Zusman 2002, 18]. Отже, згідно з наведеним описом, наш ребе вдавався до практик кабалістів, що дають змогу впливати на людину, перебуваючи на відстані від неї, та виправляти наслідки неправедних вчинків шляхом впливу на джерела їхнього існування в божестві. Натяки на такі дії наводяться і в писаннях самого р. Кука [Garb 2005, 81].

Схожі явища містичної взаємодії духовного лідера зі своїми послідовниками є характерними також і для хасидизму. У колах послідовників Бешта, починаючи з раннього періоду існування цього руху, панувало вчення, згідно з яким цадик має виконувати роль посередника між простими вірянами та Господом, тому його буття часто описується як безперервний процес піднесення та сходження. Він то злітає у вищі сфери буття, де перебуває в єдності з Творцем, то, зваблений низинними помислами своїх хасидів про добробут, опускається на грішну землю, задля того щоб наступної миті знову піднятися. Отже, подвижник зводить у світ долішній потік всіляких благ, необхідних простолюду. Сам же він не потребує нічого. Всі його устремління звернені суто до небес. Сходження нерідко трактується в хасидських текстах як падіння праведного. На короткий час він заражається потягом до

матеріальних благ і нищих насолод, але саме завдяки цьому надалі досягає більших висот, ніж раніше. У момент падіння подвижник потрапляє під вплив далеких від благочестя прагнень людей свого покоління, які скидають його у світ сил зла. Потім завдяки власній святості він підніметься звідти, звільнивши при цьому полонені іскри божественного світла [Tishby, Dan 1966, 782–783; Piekarz 1978, 280–305; Etkes 1998, 75–77; Jacobson 1985, 140; Green 1987, 133–134]. Отже, зазначений перебіг подій є не тяжким випробуванням, а реалізацією божественного задуму вдосконалення нашого світу. Відповідно їхнім невід’ємним складникам є прагнення добробуту простолюдом. Воно є тією силою, яка допомагає цадику здійснювати поєднання духовного та матеріального і в такий спосіб досягати вищих сфер світу горішнього. Такий підхід до справи є нетиповим для традиційних кіл кабалістів, що вимагали від подвижників уникати згубного впливу пересічних людей задля концентрації на духовній практиці, цілковито зосередженій на високих матеріях. З другого боку, як ми бачимо, вона має досить відверті спільні риси з поглядами р. Кука. Останній також бачить у діяльності сіоністів-атеїстів велике джерело натхнення для знавців елітарної містики. Звичайно, у своїх висновках наш автор більш радикальний, ніж послідовники Бешта. Але сама ідея, що задля того, щоб зробити світ богоугодним, недостатньо лише занурюватися в таємниці Тори, а треба також наблизитися до земних реалій та людей, які живуть ними, беззастережно панує в обох розглянутих нами релігійних спільнотах.

Важливою у світлі розглянутих фактів щодо вчення р. Кука є впливова в хасидських колах концепція про те, що душі євреїв – це відгалуження душ цадиків [Shohet 1979, 303–304; Idel 1995, 206]. Технічний аспект цього зв’язку досить чітко пояснюється в такому повчанні: “Коли приходить час великої душі зійти в цей світ, Самаель (Сатана) намагається з усіх сил і вдається до всіх можливих хитрощів, щоб затримати це за допомогою звинувачень [євреїв перед Творцем]... Творець – нехай буде Він Благословенний! – у чудесний спосіб [справляється з цим]. У той момент, коли ця душа сходить у світ, її применшують за допомогою того, що забирають у неї багато іскор вихідного з неї світла і роздають їх малим душам. Тому в момент, коли вона сходить у світ, душа ця дуже мала. Але, увійшовши в цей світ, вона з’єднується з малими душами, які суть іскри, випромінені нею, і повертається вінець її до місця спокою свого, і є світло її таким, яким воно був спочатку. І засяє на землі світло слави її. Тому потребує цадик того, щоб зібралися в нього люди, що походять від кореня душі його, а вони ті самі іскри, які відокремилися від душі його перед сходженням у цей світ, і мають вони знову з’єднатися з ним після цього” [Israel mi-Ruzhin 1973, 326]. Такий стан справ дає змогу цадикам впливати на душі своїх хасидів та виправляти їх навіть у ситуаціях, коли лідер перебуває далеко від своїх послідовників, тобто діяти саме так, як р. Кук у наведеному вище уривку.

Отже, наведені вище факти красномовно свідчать про те, що на вчення р. Авраама Кука суттєвою мірою вплинули твори лідерів хасидизму. Назовні він був палким поборником модернізації єврейського суспільства, проте всі його провідні концепції коренилися в текстах кабалістів та послідовників Бешта. Схильність духовного лідера релігійного сіонізму до останніх визначається кількома чинниками. По-перше, він вважав, що вирішальна роль у справі визволення обраного народу має належати непересічним особистостям, здатним підтримувати безпосередню комунікацію зі світом горішнім. До кола останніх р. Кук беззастережно відносив і себе. З огляду на це зрозуміло, чому для нього розроблена хасидами концепція цадика, досконалого посередника між людьми та Господом, видавалася привабливою. По-друге, послідовниками Бешта було ґрунтовно розроблено вчення про містичну духовну практику, реалізовану в побутових справах звичайних людей, які опікуються переважно не високими матеріями, а власним добробутом. Певні його положення стали у пригоді для обґрунтування богоугодності діяльності сіоністів-атеїстів. Отже,

хоча лідери хасидів рішуче виступали проти модернізації загалом та сїонізму зокрема, їхнє вчення, як виявляється, суттєво посприяло розвитку цих напрямків єврейської суспільно-політичної релігійної думки.

¹ Буквально: п'ят місяці.

² Hayim Vital. *Sefer ha-gilgulim*. Perek 1. P. 1b–2a.

³ Hayim Tiren. *Sefer Beer maim hayim*. Perek 42.

⁴ Згідно з рабинськими коментарями, євреї в єгипетському рабстві ще не мали Тори та заповідей, тому вони в духовному плані були нібито голими.

⁵ Згідно із вченням кабали, рівні буття розподіляються на чоловічі (ті, що віддають) та жіночі (ті, що приймають). Чоловічий рівень є вищим. При цьому будь-яка сутність поперемінно перебуває то в чоловічому, то в жіночому стані залежно від характеру своєї діяльності.

⁶ Кадмон – арамейською мовою означає “перший”.

ЛІТЕРАТУРА

Туров Игорь. Ранний хасидизм: История. Вероучение. Контакты со славянским окружением. Київ, 2003.

Ben-Shlomo J. Qabbalat ha-Ary ve-Torat ha-rav Kuk // Mehkarey Erushalaim be-Mahshevet Israel. Vol. 10. 1992.

Buber M. Be-Pardes ha-hasidut. Jerusalem, 2001.

Dov Ber Magid mi-Mezhirech. Magid dvarav le-Yaaqov. Jerusalem, 1976.

Dov Ber mi-Mezhirecz. Magid dvarav le-Yaaqov ve-ha-Liqutey amoraim. Or Tora. Brookline, New York, 2004.

Dubnov S. Toldot ha-hasidut. Tel Aviv, 1960.

Etkes I. Tnuat ha-Hasidut be-reshita. Tel-Aviv, 1998.

Garb J. “Ehidey ha-segula ihyu la- adarim” iunim be-qabala ha-mea ha- esrim. Jerusalem, 2005.

Green A. The Zaddiq as Axis Mundi in Later Judaism // Jewish Spirituality. New York, 1987.

Idel M. Hasidism, Between Ecstasy and Magic. New York, 1995.

Israel mi-Ruzhin. Sefer Orot Israel, leket shalem. Jerusalem, 1973.

Jacobson Y. Torata shel Hasidut. Tel Aviv, 1985.

Kook Abraham Isaac. Igerot ha-reiyah. [in 3 vol.]. Vol. 3. Jerusalem, 1961a.

Kook Abraham Isaac. Orot. Jerusalem, 1961b.

Kook Abraham Isaac. Orot ha-Kodesh. [in 3 vol.] Vol. 1. Jerusalem, 1963.

Kook Abraham Isaac. Orot ha-Kodesh. [in 3 vol.] Vol. 2. Jerusalem, 1964a.

Kook Abraham Isaac. Orot ha-Kodesh. [in 3 vol.] Vol. 3. Jerusalem, 1964b.

Kook Abraham Isaac. Eder ha-yakar ve-ikvei ha-tson. Jerusalem, 1967.

Kook Abraham Isaac. Hazon ha-geulah. Jerusalem, 1974.

Kook Abraham Isaac. Arfeley tohar. Jerusalem, 1983.

Kook Abraham Isaac. Maamrey ha-reiyah. Jerusalem, 1986.

Kook Abraham Isaac. Shmone qovtsim. [in 3 vol.]. Vol. 1. Jerusalem, 1999.

Koymfman Ts. Be Kol darkeha da hu. Hotsaat Universita Bar Ilan, 2008.

Liebes Y. Hadashot le-inyan ha-Besht ve-Shabtay Tsvi // Mehqarey Erushalaim be-mahshevet Israel. Vol. 2. 1983.

Margolin R. Ha-pnimat hayey ha-dat ve-ha-makhshava be-doroteha ha-rishonim shel ha-hasidut: meqoroteyha u-basiseyha ha-epistemologiyim: Avoda le-shem qabalat tor Ph. D. Jerusalem, 1999.

Menahem Mendel mi-Vitebsk. Pri ha-arets. Jerusalem, 1989.

Piekarz M. Bi-yemey tsmihat ha-hasidut. Jerusalem, 1978.

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.

- Salmon Y. Zionism and Anti-Zionism in Traditional Judaism in Eastern Europe // **Zionism and Religion**. Brandeis University Press, 1998.
- Sack B. The Influence of Reshit hokhmah on the Teachings of the Maggid of Mezhiroch // **Hassidism reappraised**. London – Portland – Oregon, 1997.
- Scholem G. **Mehkarim u-mekorot le-toldot ha-shabtaut ve-gilguleha**. Jerusalem, 1974.
- Schweid E. **Ha-Yehudi ha-boded ve-ha-yahadut**. Tel Aviv, 1974.
- Shilo E. Parshanut ha-rav Kook le-qabalat ha-Ary: hofaat neshamot hadashot ve-tiqun ha-olam // **Le-Iyunim be-tqumat Israel**. Vol. 18. 2008.
- Shapira Hayim Elazar. **Maamar zikaron tsadiqim**. Jerusalem, 1962.
- Shapira Hayim Elazar. **Sefer mashmia eyeshua**. Hotsaat Emet Or Torah Munkatsh, 1991.
- Shivhey ha-Besht. **Magadurat B. Minz**. Tel-Aviv, 1961.
- Shivhey ha-Best. **Mahadurat A. Horodetskiy**. Tel-Aviv, 1968.
- Shohet A. Ha-zadik be-torat ha-hasidut // **Sefer Yaakov Gil**. Jerusalem, 1979.
- Tikuney ha-Zohar**. Tel-Aviv, 1948.
- Tishby I. **Netivey emuna u-minut**. Ramat Gan, 1965.
- Tishby I. **Torat ha-ra ve-ha-klipa be-qabalat ha-Ary**. Jerusalem, 1984.
- Tishby I., Dan J. Torat ha-hasidut ve-sifruta // **Hebrew Encyclopaedia**. Vol. 17. 1966.
- Waks R. Ehud be-dibur etsel ha-Besht u-mamshikhey darko // **Daat**, 2006, No. 57–59.
- Zusman J. Mihtavim le-toldot maran ha-RAY”A Kook z”tsl: ha-gaon ha-tsadik ha-erushalmy // **Me-avney ha-maqom: me-perot beyt midrasho [Eshivat Beyt-El]**. Vol. 14. 2002.

REFERENCES

- Turov I. (2003), *Ranniy khasidizm: Istoriya. Veroucheniye. Kontakty so slavyanskim okruzheniem*, Dukh i Litera, Kyiv. (In Russian).
- Ben-Shlomo J. (1992), “Qabalat ha-Ary ve-Torat ha-rav Kuk”, in *Mehkarey Erushalaim be-Mahshevet Israel*, Vol. 10, pp. 449–457. (In Hebrew).
- Buber M. (2001), *Be-Pardes ha-hasidut*, Mosad Bialik, Jerusalem. (In Hebrew).
- Dov Ber Magid mi-Mezhiroch (1976), *Magid dvarav le-Yaaqov*, Magnes, Jerusalem. (In Hebrew).
- Dov Ber mi-Mezhiroch (2004), *Magid dvarav le-Yaaqov ve-ha-Liqutey amoraim. Or Tora, ot-sar ha-Hasidim*, Brookline, New York. (In Hebrew).
- Dubnov S. (1960), *Toldot ha-hasidut*, Dvir, Tel Aviv. (In Hebrew).
- Etkes I. (1998), *Tnuat ha-Hasidut be-reshita*, Misrad Ha-Bitakhon, Tel-Aviv. (In Hebrew).
- Garb J. (2005), “Ehidey ha-segula ihyu la-adarim” iunim be-qabala ha-mea ha-esrim, Shalom Hartman Institute, Jerusalem. (In Hebrew).
- Green A. (1987), “The Zaddiq as Axis Mundi in Later Judaism”, in *Jewish Spirituality, Crossroad*, New York, pp. 127–157.
- Idel M. (1995), *Hasidism, Between Ecstasy and Magic*, State University of New York Press, New York.
- Israel mi-Ruzhin (1973), *Sefer Orot Israel, leket shalem*, Mosad ha-Rim Levin, Jerusalem. (In Hebrew).
- Jacobson Y. (1985), *Torata shel Hasidut*, Misrad Ha-Bitakhon, Tel Aviv. (In Hebrew).
- Kook Abraham Isaac (1961a), *Igerot ha-reiyah: in 3 vols*, Vol. 3, Mosad ha-rav Kook, Jerusalem. (In Hebrew).
- Kook Abraham Isaac (1961b), *Orot*, Mosad ha-rav Kook, Jerusalem. (In Hebrew).
- Kook Abraham Isaac (1963), *Orot ha-Kodesh: in 3 vols*, Vol. 1, Mosad ha-rav Kook, Jerusalem. (In Hebrew).
- Kook Abraham Isaac (1964a), *Orot ha-Kodesh: in 3 vols*, Vol. 2, Mosad ha-rav Kook, Jerusalem. (In Hebrew).
- Kook Abraham Isaac (1964b), *Orot ha-Kodesh: in 3 vols*, Vol. 3, Mosad ha-rav Kook, Jerusalem. (In Hebrew).
- Kook Abraham Isaac (1967), *Eder ha-yakar ve-ikvei ha-tson*, Mosad ha-rav Kook, Jerusalem. (In Hebrew).
- Kook Abraham Isaac (1974), *Hazon ha-geulah*, Ha-Aguda le-hotsaat sifrey ha-Ray”a Kook, Jerusalem. (In Hebrew).
- Kook Abraham Isaac (1983), *Arfeley tohar*, Mahon ha-Ray”a, Jerusalem. (In Hebrew).

- Kook Abraham Isaac (1986), *Maamrey ha-reiyah*, Ha-Qeren al shem Golda katz, Jerusalem. (In Hebrew).
- Kook Abraham Isaac (1999), *Shmone qovtsim: in 3 vols*, Vol. 1, Jerusalem. (In Hebrew).
- Koyfman Ts. (2008), *Be Kol darkeha da hu*, Hotsaat Universita Bar Ilan, Ramat Gan. (In Hebrew).
- Liebes Y. (1983), “Hadashot le-inyan ha-Besht ve-Shabtay Tsvi”, in *Mehkarey Erushalaim be-Mahshevet Israel*, Vol. 2, pp. 564–569. (In Hebrew).
- Margolin R. (1999), *Ha-pnimat hayey ha-dat ve-ha-makhshava be-doroteha ha-rishonim shel ha-hasidut: meqoroteyha u-basiseyha ha-epistemologiyim*, Avoda le-shem qabalat tor PhD, Hebrew University, Jerusalem. (In Hebrew).
- Menahem Mendel mi-Vitebsk (1989), *Pry ha-arets*, “Ha-Mesora”, Jerusalem. (In Hebrew).
- Piekarz M. (1978), *Bi-yemey tsmihat ha-hasidut*, Mosad Byalik, Jerusalem. (In Hebrew).
- Ravitzky A. (1993), *Messianism, Zionism, 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.
- Salmon Y. (1998), “Zionism and Anti-Zionism in Traditional Judaism in Eastern Europe”, in *Zionism and Religion*, Brandeis University Press, pp. 25–43.
- Sack B. (1997), “The Influence of Reshit hokhmah on the Teachings of the Maggid of Mezhrich”, in *Hassidism reappraised*, The Littman Library of Jewish civilization, London and Portland, Oregon, pp. 251–257.
- Scholem G. (1974), *Mehkarim u-mekorot le-toldot ha-shabtaut ve-gilguleha*, Mosad Byalik, Jerusalem. (In Hebrew).
- Schweid E. (1974), *Ha-Yehudi ha-boded ve-ha-yahadut*, Am Oved, Tel Aviv. (In Hebrew).
- Shilo E. (2008), “Parshanut ha-rav Kook le-qabalat ha-Ary: hofaat neshamot hadashot ve-tiqun ha-olam”, in *Le-Iyunim be-tqumat Israel*, Vol. 18, pp. 55–77. (In Hebrew).
- Shapira Hayim Elazar (1962), *Maamar zikaron tsadiqim*, Ch. Mashkovich, Jerusalem. (In Hebrew).
- Shapira Hayim Elazar (1991), *Sefer mashmia eyeshua*, Hotsaat Emet Or Torah Munkatsh, New York. (In Hebrew).
- Shivhey ha-Besht (1961), *Magadurat B. Minz*, Dvir, Tel-Aviv. (In Hebrew).
- Shivhey ha-Besht (1968), *Mahadurat A. Horodetskiy*, Dvir, Tel-Aviv. (In Hebrew).
- Shohet A. (1979), “Ha-zadik be-torat ha-hasidut”, *Sefer Yaakov Gil*, R’ MS, Jerusalem, pp. 299–306. (In Hebrew).
- Tikuney ha-Zohar* (1948), Mosad ha-rav, Kook Tel-Aviv. (In Hebrew).
- Tishby I. (1965), *Netivey emuna u-minut*, Berman, Ramat Gan. (In Hebrew).
- Tishby I. (1984), *Torat ha-ra ve-ha-klipa be-qabbalat ha-Ary*, Magnes, Jerusalem. (In Hebrew).
- Tishby I. and Dan J. (1966), “Torat ha-hasidut ve-sifruta”, in *Hebrew Encyclopaedia*, Vol. 17, pp. 769–822. (In Hebrew).
- Waks R. (2006), “Ehud be-dibur etsel ha-Besht u-mamshikhey darko”, in *Daat*, No. 57–59, pp. 143–164. (In Hebrew).
- Zusman J. (2002), “Mihtavim le-toldot maran ha-RAY” A Kook z”tsl: ha-gaon ha-tsadik ha-erushalmy”, in *Me-avney ha-maqom: me-perot beyt midrasho [Eshivat Beyt-El]*, Vol. 14, pp. 14–35. (In Hebrew).

I. B. Туров

**Вплив хасидів на вчення та громадянську позицію
р. Авраама Кука**

Рабинський авторитет і мислитель р. Авраам Кук був палким прибічником модернізації єврейського суспільства. Він рішуче обстоював необхідність активної політичної діяльності, розвитку сучасної промисловості та сільського господарства і, врешті-решт, відновлення національної держави на землі Ізраїлю. Задля досягнення цієї мети ребе закликав до співпраці з сіоністами-атеїстами, незважаючи на негативне ставлення активістів цього руху до релігії. Завдяки застосуванню діалектичної аргументації р. Авраам доводив, що тимчасова відмова від традиційних цінностей приведе їх до небаченого раніше розквіту в недалекому майбутньому. Ці парадоксальні висновки обґрунтовувалися за допомогою концепцій класиків

кабалістичної думки. Ті самі теологічні напрацювання широко використовувалися фундаторами хасидизму та їхніми послідовниками. Такий стан речей дає змогу висунути гіпотезу про суттєвий вплив хасидів на вчення нашого автора. Її підтверджує не лише наявність спільних джерел, а й схожі шляхи витлумачення згаданих містичних текстів. Авторитетні кабалісти бачили творіння як арену, де відбувається боротьба сил добра та зла. Бешт і його послідовники вважали, що кожна річ нашого світу є втіленням Творця і тому є доброю за своєю суттю. Р. Кук також спростовував об'єктивність зла. Це своєю чергою давало йому змогу вірити в добрий початок, прихований у русі атеїстів.

Духовна практика середньовічних містиків зазвичай була спрямована на вищі сфери буття. Натомість хасиди вбачали в побутових речах знаряддя наближення світу до Творця. Сакралізація р. Авраамом сучасного виробництва, звичайно, більш радикальна, проте саме тлумачення послідовників Бешта допомагало нашому автору обґрунтувати свої революційні висновки, спираючись на традицію.

У творах р. Кука значна увага приділяється концепції видатного лідера, здатного в надприродний спосіб виправляти душі людей. Згадане вчення має багато спільних рис із проповідями послідовників Бешта про роль видатних праведників (цадиків) у житті громад.

Доведення впливу хасидів на погляди нашого автора виявляє цікавий історичний парадокс. Хоча лідери згаданого руху рішуче виступали проти модернізації та створення національної єврейської держави, їхнє вчення суттєво посприяло цим процесам.

Ключові слова: хасидизм, р. Авраам Кук, кабала, містика, сіонізм, політика, національна держава, оновлення суспільства, модернізація

Стаття надійшла до редакції 23.01.2021