

UDC 26-832

LEADING CONCEPTS OF THE AUTHORITY OF THE TZADDIK IN THE TEACHINGS OF R. ISRAEL HAGER

Ihor Turov

DSc (History)

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

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

turov1966@ukr.net

ORCID ID: 0000-0002-7667-690X

The third rebbe from Vizhnitsa, Israel Hager, is one of the most influential Hasidic leaders of the first half of the 20th century. He had tens of thousands of followers in Bukovyna, Transcarpathia, the northern regions of Romania and the eastern lands of Hungary. Even during his lifetime, he was recognized by his followers as a figure comparable to the founder of Hasidism, Israel Baal Shem Tov. At the same time, r. Israel is among the little-studied leaders of Hasidism, which highlights the relevance of the proposed study. One of the main topics in the teachings of R. Hager is the substantiation of the leading principles of the tzaddik's authority over the Jewish community. According to his views, the perfection of the soul and the ability to magically influence on the world are not sufficient conditions that oblige people to obey the will of a spiritual leader. Only caring for his followers gives the tzaddik the right to decide the fate of the believers. He resolutely rejects the right to be led by ascetics devoted exclusively to the personal service of the Lord or those who behave like kings who are difficult for the common people to reach. A true leader must be open to all people and concerned about their needs. This is what gives him power over the community and, in general, over the whole world. R. Hager shared the common opinion in Hasidic circles about the community's responsibility for the lifespan of a tzaddik. However, he did not support the idea of his contemporary and admirer, Chaim Elazar Shapira, that the community should seek immortality for its leader. According to the views of the Vyzhnytskyi Rebbe, the soul of a tzaddik, thanks to the care of ordinary believers, eventually reaches a high level incompatible with existence in the material world. But even in heaven, the tzaddik continues to take care of the fate of his Hasidim and to lead them. In this way, the concept of the tzaddik's comprehensive power over believers in the earthly and afterlife worlds is substantiated. In this context, R. Hager examines the doctrine of messianic liberation. It is mainly devoted to the possibility of tzaddiks to use the power of the Messiah to help people in the present life. Most modern researchers reject G. Scholem's concept of neutralization of the messianic idea in Hasidism, but in relation to R. Hager it turns out to be correct.

Keywords: r. Israel Hager; Bukovyna; ethics; Hasidism; history; mysticism; paternalism; politics; symbols; Transcarpathia; tzaddiks

ПРОВІДНІ КОНЦЕПЦІЇ ВЛАДИ ЦАДИКА У ВЧЕННІ Р. ІСРАЕЛЯ ХАГЕРА

I. B. Туров

Вступ

Буремні події історії Східної Європи першої половини ХХ ст. спричинили гостру кризу традиційного способу життя та світогляду хасидської спільноти. Прибійникам

© 2023 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/>).

згаданого релігійно-містичного руху довелося зіткнутися з масовим відходом євреїв від батьківської віри, небаченими раніше воєнними конфліктами та революціями, що мали на меті руйнацію наявного суспільного ладу. Такий стан справ змушував провідних учителів ортодоксального юдаїзму розробляти різноманітні стратегії поведінки та ідеологічні концепції задля збереження традиційних цінностей. Одним з найвизначніших лідерів хасидів тих часів був р. Ізраель Хагер (1860–1936). Він мав численних послідовників у західноукраїнських, румунських, словацьких та угорських землях. Географічним центром теренів його впливу фактично був регіон Закарпаття, що вирізнявся як осередок ультраортодоксального опору будь-яким інноваціям. Тим більш цікавим з наукового погляду є з'ясування питань: у який спосіб острівці прибічників сивої давнини вміли вдало опиратися наступу сучасності? Як богословські концепції та доктрини використовувалися задля обґрунтування потреби збереження старого устрою влади в єврейській релігійній громаді?

Р. Ізраель Хагер залишив по собі чималу кількість текстів, що тією чи іншою мірою дають змогу пролити світло на згадані вище питання. Також не викликає сумніву те, що впливовість цього віровчителя привела до поширення запропонованої ним ідеології в широких колах хасидської спільноти. Проте творчість р. Ізраеля залишається на сьогодні майже зовсім невивченою. Такий стан справ визначає актуальність пропонованого дослідження.

Скорочена біографія вижницького ребе

Р. Ізраель Хагер належав до родини цадиків, що мала велику кількість послідовників серед євреїв Буковини. Столицею цієї хасидської спільноти було місто Вижниця. Тому згаданий віровчитель увійшов в історію як третій вижницький ребе, коли він успадкував посаду цадика після смерті батька. Ще за життя останнього він обійняв посаду рабина в містечку Бедевлі, нині село Тячівського району Закарпатської області, бо в цьому регіоні вижницький хасидизм мав значущий вплив. Його перебування на цій посаді тривало з 1885-го до 1888 року. Попри молодий вік, він користувався великою повагою в єврейського, а також християнського населення [Ner Israel 2002, 20]. У 1888 р. внаслідок скарги владі, що рабин заважає поширенню світської освіти, насамперед вивченню угорської мови, якийсь час мусив переховуватися [Alfasi 1986, 227; Ner Israel 2002, 20]. У 1893 році після смерті батька очолив хасидський двір у Вижниці. Під його керівництвом згадана релігійна громада зазнала небувалого раніше розквіту. Тисячі євреїв з Буковини, Галичини, регіону Закарпаття та Угорщини стали його послідовниками [Ner Israel 2002, 20–22, 25]. На початку Першої світової війни якийсь час вижницький ребе перебував на теренах, окупованих військами Російської імперії. Поведінка нової влади справила на р. Ізраеля вкрай негативне враження, що знайшло відображення в його повчанні, що в Росії нема янгола на небесах¹ і вона є осередком сил темряви (кліпот) [Ner Israel 2002, 23]. Рятуючись від окупантів, ребе втік до Австро-Угорщини, де йому згодом довелося зіткнутися з переслідуваннями з боку представників влади Угорської Радянської Республіки [Ner Israel 2002, 63]. Врешті-решт р. Ізраелю вдалося знайти надійний прихисток у трансильванському місті Гросвардейні, нині Орадя в Румунії. Невдовзі після цього очолюваний ним хасидський рух зазнав нового розквіту. Журналіст Давид Гледі так писав про досягнення вижницького ребе в цей період: “Адмор² з Вижниці р. Ізраель Хагер був володарем найбільшого царства в хасидській імперії Румунії... його вплив дорівнював тому, який мали усі рабини Румунії взяті разом” [Alfasi I 2000, 539]. Він також продовжував підтримувати зв'язки зі своїми послідовниками в Галичині, Буковині та Закарпатті, попри всі суспільно-політичні зміни, що відбулися внаслідок Першої світової війни [Ner Israel 2002, 71]. Послідовники бачили в ньому видатну постать, яка була б впливовим учителем навіть у дні, коли жив засновник хасидизму р. Ізраель Баал Шем Тов (Бешт) [Ner Israel 2002, 35].

У стосунках зі своїми хасидами та загалом з будь-якими людьми, що зверталися з проханням до відомого праведника, вижницький ребе дотримувався принципу завжди бути до всіх відкритим, доброзичливим та готовим допомогти в міру сил [Ner Israel 2002, 25]. Він також славився тим, що не мстив ворогам, не конфліктував з іншими цадиками та не закликав до ворожнечі з єврейськими політичними рухами [Ner Israel 2002, 66, 70]. Безперечно, вказаний спосіб діяльності сприяв його популярності в різних колах єврейського суспільства. Варто також зазначити, що р. Ізраель Хагер визнавався видатною постаттю та винятковим чудотворцем у середовищі цадиків. До нього звертався з проханням помолитися про одужання своєї доньки мукачівський ребе Хаїм Елазар Шапіра, який вважається одним з найвпливовіших цадиків свого часу. Після її одужання р. Шапіра пішов подякувати за це до будинку вижницького ребе пішки, що було символічним актом визнання першості останнього [Ner Israel 2002, 81]. Відомий цадик р. Ісаак Вайс зі Спинки, який користувався великим авторитетом у хасидів Закарпаття, відвідував р. Ізраеля Хагера задля того, щоб послухати його повчання [Ner Israel 2002, 89]. Водночас цікаво зазначити, що р. Шапіра та р. Вайс запекло ворогували один з одним. З вижницьким ребе зустрічалися також лідери найчисленніших хасидських громад Польщі – гурський ребе та бобовський ребе [Ner Israel 2002, 84].

Наведені факти красномовно свідчать про високий рівень авторитету р. Ізраеля в хасидській спільноті. Безперечно, у досягненні цього рівня не останню роль відіграв зміст учення ребе.

Містичні та етичні положення концепції влади цадика в повчаннях вижницького ребе

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

У середньовічній містиці, яка всіляко розвивала концепцію потреби чистих душ постійно перебувати в єдності з Творцем, обов’язок сходження вищих субстанцій до долішнього світу став серйозним богословським питанням, що потребує глибоких переконливих відповідей. Найпоширенішими щодо цього були дві концепції. Відповідно до однієї з них, створений по волі Господа матеріальний світ має певний вплив на божество. Задля підтримання гармонії у вищих сферах праведні мають виконувати безліч належним чином скерованих діянь на Землі [Tishby 1971b, 431–432; Scholem 2004, 62–63]. Згідно з іншою концепцією, частки передвічного світла були захоплені силами зла, що мають великий вплив на долішній світ. Отже, є потреба

приходити туди задля визволення божественних іскор [Tishby 1984, 62–134; Liebes 1995, 262–266]. Попри чітку логічну переконливість цих концепцій, ідея, що досконалим душам краще не сходити до цього світу або завдяки власним зусиллям якомога швидше полишити його, і далі з'являлася час від часу в авторитетних містичних текстах. Проте, оскільки життя в земних реаліях належало до числа найбільш фундаментальних цінностей хасидизму, значна частина лідерів цього релігійного руху не торкалася вищезгаданої теми. Але вижницький ребе, як впливає з наведеного уривку, навпаки, особливо підкреслює її. Прихід цадика в матеріальний світ розглядається ним як складне питання, що потребує особливого пояснення. У цей світ мають приходити недосконалі душі задля виправлення власних вад шляхом виконання заповідей. Істинним праведникам цього робити непотрібно. У такий спосіб наш цадик, безперечно, піддає сумніву талмудичне положення про унікальну цінність досвіду виконання божественної волі в земних реаліях та доцільність участі в боротьбі проти сил темряви долішнього світу найбільш досконалих душ.

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

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

У цьому повчанні автор наводить два тлумачення поширеного в сакральних текстах юдаїзму виразу “цадик – основа світу”. Згідно з одним, слово “світ” (“олам”) тлумачиться як “творіння”. У такому контексті воно сприймається як певна будівля, зведена за словом Господа. Відповідно, завдання праведної людини полягає в тому, щоб підтримувати цей будинок у порядку і не дати йому зруйнуватися. Другим значенням слова “олам” є “спільнота людей або людство взагалі”. При такому розумінні першочерговими завданнями цадика є турбота про матеріальний добробут та духовну досконалість своїх послідовників як посередника між ними та Творцем. Водночас вартим уваги є той факт, що задля пояснення якісної різниці між двома суттєво відмінними способами життя цадиків у цьому світі р. Ісраель Хагер використовує те саме талмудичне оповідання про видатного р. Шимона Бар Йохая (II ст. н. е.). Згідно з ним, згаданий мудрець унаслідок гострої критики дій римської влади мусив разом зі своїм сином дванадцять років переховуватися в печері від переслідувань ворогів. Вони ніколи не полишали свій прихисток і весь час займалися

вивченням Тори. А коли потім влада змінилася і мудреці вийшли на поверхню, то вони ледве не зруйнували весь світ, бо в них завдяки святому служінню накопичилося забагато надприродної сили. Отже, йдеться про людей, які усамітнилися від громади. Згідно з оповіданням, коли син сумнівається, що можливо здійснювати повноцінне служіння Творцю в умовах повної ізоляції, батько відповідає йому: “Достатньо буде мене і тебе”. Водночас у прямому сенсі йдеться про цадика – основу світу, бо згаданий праведник мав можливість як зберегти творіння, так і зруйнувати його.

У середні віки р. Шимон став сприйматися як найкращий знавець таємного, відомого лише небагатьом посвяченим змісту Тори. У книзі Зогар описується нечисленне братство досконалих містиків на чолі з р. Шимоном Бар Йохасем. Саме вони, знаючи приховані від інших небесні шляхи, здійснюють головне служіння божеству. Існує широко визнана в наукових колах гіпотеза, що ці оповідання є описом реального товариства кабалістів – творців тексту Зогара, голова якого ототожнював себе з р. Шимоном [Liebes 1993, 95]. Воно стало взірцем для містиків наступних поколінь. Схожі товариства містиків-відлюдників панували в XVI ст. в місті Цфат, що перетворилося на справжню столицю спільноти кабалістів того часу [Sack 1995, 34–54; Werblowskiy 1996, 50–89]. У період зародження хасидизму такі спільноти були поширені у Східній Європі [Etkes 2001, 164–168]. У середовищі прибічників традиційного юдаїзму вони й далі існували. Проте хасиди, за дуже рідкісними винятками³, рішуче відкидали шлях праведника, який служить Господу суто шляхом власних богоугодних справ.

Р. Ізраель Хагер також поділяв цю позицію. Відповідно, він вважав, що згадане оповідання про р. Шимона має також інше тлумачення. Його відлюдництво було вимушеним, а не добровільним. “Цадик – основа світу” означає людину, що піклується про спільноту вірян. А слова великого праведника “Достатньо буде мене і тебе” треба тлумачити в тому сенсі, що один цадик може піклуватися про велику кількість людей, а син буде наступником і продовжить його справу, як це було заведено в хасидів. Лідер, що молиться за спільноту та дає всім охочим поради щодо богоугодних вчинків, на думку вижницького ребе, виконує в суспільному житті ту саму роль, яку дух виконує в тілі. Водночас вартий уваги той факт, що вищезгадана аналогія робиться не на підставі чарівних можливостей молитви подвижника або пророчої сили його слова. Йдеться суто про специфіку особистих стосунків праведника із суспільством. Оскільки кожна людина може прийти до нього і просити про допомогу, він називається душею громади. Основою буття цадика, отже, є досконале благочестя в поєднанні з турботою про інших. Цей стан справ дає йому змогу, звичайно, поєднувати турботу про людей з піклуванням про лад у Всесвіті загалом, себто бути цадигом – основою світу в обох вищезгаданих сенсах. А оскільки і належний порядок в універсумі, і суспільна злагода підтримуються цадигом, то звідси випливає логічний висновок, що весь світ має виконувати його накази. У такий спосіб пояснюються обґрунтованість і потреба всеосяжної влади цадика над людьми його покоління. Ті, хто визнає авторитет певного благочестивого подвижника і постійно потребує його поради, своєю чергою мають сумлінно виконувати його вказівки. Проте тут виникає питання: а навіщо все це потрібно чистій душі, далекій від спокус цього світу та бажання керувати людьми? Р. Ізраель Хагер пояснює це так:

«Цадик, який служить Господу сам собою, має до останнього дня не вірити, що його служіння відбувалося як треба. Не таким є цадик, який очолює покоління і виконує святе служіння за весь Ізраїль. Він не палає бажанням жити в майбутньому світі, бо для нього дорожча одна година виконання заповідей і добрих справ, ніж вічне життя в майбутньому світі. І не боїться він гріха, бо “хто привів до праведності багатьох, той не впаде у гріх” (Avot 5:18). Він лише бажає бачити благо всього Ізраїлю.

Тому Мойсей, учитель наш, що був заступником Ізраїлю і віддав душу за них, не жадав бачити своєї долі в майбутньому світі, бо не хотів полишати своє служіння дбати про благо Ізраїлю» [Hager Yisroel 1938, 39].

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

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

У повчаннях впливового послідовника магіда з Межиріча р. Елімелеха з Лежайська стверджується, що істинного праведника з простими вірянами поєднують їхні життєві потреби. Люди просять цадика молитися за втілення їхніх

бажань. Милосердний подвижник внаслідок цього наближається до справ матеріального світу, йому особисто непотрібних. Отже, він сходить до рівня звичайних людей і стає для них гідним пастирем [Dubnov 1960, 378–388; Etkes 1998, 70–77; Piękarz 1999, 146–151]. Згідно з поглядами сучасника Бешта р. Менахема Менделя з Бара, душа праведника складається з душ синів Ізраїлю його покоління [Jacobson 1985, 138]. Видатний цадик р. Ізраель Ружинський, прадід р. Ізраеля Хагера, повчав, що, коли велика чиста душа має прийти в цей світ, Сатана відчайдушно намагається завадити цьому. Щоб його обдурити, сили добра частину цієї душі розпорошують у вигляді іскор по тілах різних людей. Завдяки цій хитрості небесна першооснова досконалого праведника зменшується в розмірах і втілюється без жодних проблем. Але потім ця душа має з'єднатися зі своїми відділеними частками і внаслідок цього досягти первинної власної сили та величі. “Тому потребує цадик, щоб зібралися до нього люди, які походять від коріння душі його. Вони є ті самі іскри, що відділилися від його душі перед сходженням у цей світ. Вони мають знову поєднатися з ним після цього” [Shohet 1979, 303–304].

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

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

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

“Якби Ізраїль у тому поколінні склався з праведників, не помер би Мойсей у пустелі. Оскільки Ізраїль згрішив, став Мойсей прив'язаний до їхньої провини, щоб привести Ізраїль до Святої Землі в майбутньому” [Hager Yisroel 1938, 49].

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

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

Тема порівняння смерті цадика із загибеллю головної святині єврейського народу була поширена в релігійних авторитетів Закарпаття [Shapira 1962, 268; Shapira 1999, 296], регіону, з яким була тісно пов’язана діяльність р. Ізраеля Хагера. Проте, на відміну від інших лідерів хасидів, він щодо цього зазначав не так втрату видатного осередку святості, як етичний зміст події. Справжній цадик знає про велику винагороду, яка чекає на нього в майбутньому житті. Але він прагне якомога довше затриматися в цьому світі, щоб служити людям. Саме з цієї причини його смерть – це більше горе, ніж руйнація храму, бо вона знищує праведне прагнення зректися особистих благ і служити суспільству.

Задля з’ясування своєрідності позиції р. Ізраеля в питанні впливу громади на тривалість життя цадика варто порівняти її з відповідними повчаннями мукачівського ребе Хаїма Елазара Шапіри, який був особисто знайомий з нашим автором і дуже впливовий у хасидському середовищі загалом та в згаданому регіоні зокрема. Згідно з поглядами останнього, насправді праведне життя громади приводить до того, що цадик, який її очолює, ніколи не помре. Така зміна у звичному природному стані справ не вважається мукачівським ребе чимось принципово неможливим. Навпаки, саме цього Господь чекає від добropорядних вірян. Ба більше, Р. Хаїм Елазар наполягає, що кожне покоління, яке не досягло вказаної мети, несе за це особисту відповідальність перед вищим судом [Shapira 1962, 249, 268]. Натомість р. Ізраель Хагер хоча й вважає, що послідовники мають дбати про тривалість життя свого лідера, проте бачить перехід до кращого світу обов’язковим складником шляху справжнього подвижника. Відповідно, вічне земне буття в умовах домесіанського світу для нього принципово небажана річ. Бо досконала душа неодмінно має повернутися до царства первинного світла.

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

У наведеному уривку стосунки між цадиком та його послідовниками, які раніше тлумачилися в дусі етичного реалізму, набувають містичного осмислення. Відповідно до поширеної в кабалі концепції, справжній подвижник має зійти до безодні сил темряви задля визволення полонених там часток світла [Tishby 1984, 113–134; Liebes 1995, 262–266]. Отже, у хасидському тлумаченні ситуації цадик має спускатися у

світ задля порятунку грішних та недосконалих людей. Внаслідок кожного доброго вчинку при виконанні згаданої місії він підіймається по сходах буття дедалі вище та вище, бо звільнене світло підвищує його статус у цьому світі. Врешті-решт, він підіймається до рівня, на якому залишатися в матеріальному середовищі далі вже неможливо, і душа у природний спосіб повертається до свого небесного першоджерела. Водночас вона позбувається усіх побоювань, що її засмокче трясовина недосконалості протягом земного життя. Відповідно, день смерті цадика – це час його звільнення, який має відзначатися як свято. Таке розуміння ситуації, характерне для середньовічної містики, звичайно, суттєвою мірою суперечить розглянутим раніше принципам стосунків цадика з громадою, описаним у душі талмудичного етичного реалізму.

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

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

Із сказаного випливає, що турбота цадика про своїх послідовників триває і після його смерті. Водночас вона розглядається як певний спосіб винагороди, недосяжної для тих, хто присвятив своє життя суто богослужінню задля власного спасіння. Отже, оспіваний у талмудичну добу ідеал практичної земної діяльності може суттєвою мірою реалізовуватися і в потойбічному бутті завдяки захисту інтересів людей світу долішнього на небесах. Цей ідеал стає поряд з омріяним містиками блаженством споглядання досконалого світла і дещо посуває його. Водночас підкреслюється, що влада цадика після смерті стає навіть більшою, ніж за життя. Відповідно, цадик, який взяв на себе тягар керівництва хасидами, є осередком влади в обох світах. Досягнення такого статусу було б неможливим без належної підтримки головного володаря, Царя Всесвіту. “Святий, благословен Він, робить цадика царем над усім світом, підтримує руку його та позбавляє його страху перед світом” [Hager Yisroel 1938, 91]. “У майбутньому Господь дасть у володіння кожному праведнику (цадику) 310 світів” [Hager Yisroel 1985a, 49].

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

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

Наведене повчання потребує докладного розгляду в контексті проблематики нашого дослідження. Загальний його сенс є досить зрозумілим. Людина, яка вже в цьому світі стає причетною до Царства Небесного завдяки доведенню себе до стану душевного екстазу, може завдяки цьому зберегти здатність поєднання у своїй особі двох докорінно відмінних шарів буття і на небесах.

Стан глибинного піднесення та самозречення, що називався в середовищі містиків офіруванням душі, у лідерів хасидів, починаючи з перших днів існування цього

руху, зазвичай зумовлював емоційну некеровану поведінку під час святого служіння. Внаслідок цього вчинки подвижника зовні мають вигляд божевілля. Згідно з переказами, засновник хасидизму р. Ізраель Баал Шем Тов трясся під час молитви з кожною миттю дедалі сильніше та сильніше. Очі його палали, як смолоскипи, вилазили з орбіт і водночас були нерухомими, немов у людини, що перебуває в агонії [Sefer Shivhey ha-Besht 1991, 85–86]. Син р. Ізраеля, магіда з Козениць, одного з найвідоміших учнів Дов Бера з Межирича, повідомляє, що його батько під час молитви неодноразово непритомнів. У таких випадках привести його до тями коштувало великих зусиль [Jacobs 1993, 95]. Онук Бешта, р. Борух з Меджибожа, читав у суботу ввечері Пісню пісень із таким натхненням, що всім присутнім здавалося, ніби навколо них палає полум'я [Dubnov 1960, 208–209].

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

«Божественне милосердя посилає знаки (*сіманей*) тим, що бояться Бога та люблять Його. І один з найбільш яскраво виражених знаків проголошує: “Поглянь на їхнє обличчя, бо на нього сходить світло”. Коли [Господь] перевіряє серця, нехай углядить Він серця, скрушені перед ним, себто нехай углядить, що обличчя їхні червоні внаслідок устремління до Творця, що охопило їх... Це знак для істинної людини народу Ізраїлю» [Tsvi Elimeleh mi-Dinov 1975, 10b].

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

Оскільки ця тема є важливою для з'ясування концепції влади цадика у вижницького ребе, розглянемо її докладніше. У цьому контексті важливо навести приклад того, як р. Ізраель Хагер ухвалював рішення щодо керування справами своїх послідовників. Згідно з оповіданням, наведеним у життєписі, до р. Ізраеля якось надійшов лист від заможного єврея з міста Яс, що містив прохання помолитися за вирішення його проблем. За це, як заведено в хасидів, він надіслав велику суму грошей. Лише це послання було прочитано, як до ребе зайшов бідний єврей і почав бідкатися про нестачу грошей, внаслідок чого він не може забезпечити свою доньку посагом. Р. Хагер наказав віддати всі надіслані йому гроші цій бідній людині. Це викликало здивування в габая (керуючого справами цадика). Тоді вижницький ребе запитав:

«“Чи віриш ти в перевтілення душ?” Габай ствердно кивнув. Ребе продовжив: “Що нам відомо в цій справі. Ані єврей з Яс, ані оцей бідний єврей ніколи раніше не

бували в цьому місці. І чому вони звернулися тепер до мене одночасно? Чому один надіслав таку велику суму грошей? Отже, є підстави припускати, що обидва ці євреї вже жили в цьому світі у своїх попередніх втіленнях душі. І євреї з Яс залишилися винний бідному єврею оту кількість грошей. Тому вони знову повернулися в цей світ, щоб один зміг повернути іншому борг» [Ner Israel 2002, 167].

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

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

Вчення про месіанське визволення в контексті концепції влади цадика р. Ізраеля Хагера

Вищеописаного підходу наш автор дотримається й у викладенні вчення про месіанське визволення єврейського народу, важливого для розуміння його концепції влади цадика. Ця тема знову і знову оживала в єврейському середовищі протягом

багатьох віків життя у вигнанні та втрати власної держави з усіма її святинями. Проте перша половина ХХ ст., на яку припадають найбільш плідний період творчості нашого автора та його реалізація як лідера великого руху, позначилася одним з найбільших в історії сплесків очікувань близькості відновлення царства народу Божого, що буде супроводжуватися перетворенням світу загалом. Зрозуміло, що такий стан спричинили небачені раніше війни та революції, які потрясли Східну та Центральну Європу згаданого періоду. Месіанські очікування своєю чергою пробуджували в хасидському середовищі помітний інтерес до поточних політичних подій у небувалих масштабах.

Це не оминало стороною і впливових цадиків. Р. Хаїм Елазар Шапіра саме собі приписував повалення монархій у Російській імперії, Німеччині та Австро-Угорщині [Kahana 1998, 69–70]. Сатмарський ребе гостро викривав сіоністський рух та політику Держави Ізраїль, не гребуючи подробицями історії згаданих явищ [Ravitzky 1998, 76; Turov 2016, 71–82]. Аарон Рот визнавав, що з Першою світовою війною розпочалися нові часи, які потребують нових лідерів [Turov 2020, 198–204]. Проте р. Ізраель Хагер залишався байдужим до такого роду інновацій у хасидському дискурсі. Ба більше, він фактично зосередився на тлумаченні месіанської символіки в повсякденних та святкових ритуалах, ігноруючи популярні в середовищі містиків теми заходів щодо наближення визволення або пояснення його наслідків. Тексти вижницького ребе, що стосуються очікуваного визволення, дуже важко розбирати людям, незнайомим з кабалістичною термінологією та засобами містичної екзегетики.

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

Наведений уривок починається з відомої фрази з благословення нащадків пра-батьком Яковом, де йдеться про збереження царської влади в домі Іудиному до прибуття загадкової постаті на ім'я Шіло. Разом із появою вчення про месіанське визволення народжується і традиція тлумачити цей вірш Тори як пророцтво про майбутню появу царя-визволителя. Але чому саме так називається ця видатна постать, існує безліч коментаторських версій. Наш автор спирається на той факт, що ім'я Шіло складається з тих самих літер, що й ім'я Мойсей (Моше). Це своєю чергою дає йому змогу використати метод рабинської герменевтики, який називається “гематрія”. Суть його полягає в тому, що кожна івритська літера має числове значення. Якщо в різних слів те саме числове значення, їх можна підставляти одне замість одного в тексті, виявляючи в такий спосіб його прихований сенс. Оскільки склад літер у двох вищезгаданих іменах той самий, гематрія їхня збігається, і відповідний вірш Тори треба читати: “допоки не прийде Мойсей”. Тут р. Ізраель апелює до думки, що майбутнім визволителем буде саме пророк Мойсей, який воскресне. Палким прибічником цієї ідеї був, серед інших, видатний кабаліст ХVI ст. р. Моше Кордоверо [Sack 1995, 272], вчення якого мало великий вплив на засновників хасидизму

[Idel 1995, 159–166, 198–203; Sack 1995, 196, 198; Sack 1997, 251–257]. Наш автор затверджує згаданий висновок словами “Те, що було, те і буде”, себто як Мойсей визволив народ у минулому, так він зробить і в майбутньому.

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

Далі в повчанні пояснюється зв’язок вищенаведеної символіки з літургією свята Пасхи. У часи, коли існував Єрусалимський храм, на другий день цього свята здійснювалася офіра встановленої законом міри (омера) ячменю нового врожаю. Вона відбувалася щодня протягом п’ятдесяти днів. Після руйнації храму очільники народу зобов’язали кожного під час святкової молитви згадувати, який сьогодні за порядком день жертви ячменю (відлік омера), бо літургія стала вважатися заміною храмового служіння. У тлумаченні зазначається, що числове значення слів “сьогодні другий день омера” дорівнює тому, яке має вислів “бажана молитва”. Отже, якщо вірянин подумки згадає цей факт, його слова будуть прийняті на небесах як найкраще.

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

Важливо зазначити, що у вченні багатьох хасидських лідерів скасування страждань вигнання досягається шляхом тимчасового містичного поєднання з божеством [Tishby, Dan 1965, 802–803; Jacobson 1985, 98–100; Piekarcz 1994, 150–178; Idel 1995,

189–209]. Поки воно триває, будь-які обставини матеріального буття втрачають свою актуальність. Натомість у нашого автора йдеться про позитивне внутрішнє переживання, здобуте завдяки належному витлумаченню символів святого служіння. Такого роду повчаннями рясніють твори вижницького ребе. Водночас радість, яку має відчувати хасид за допомогою знань прихованих сенсів сакральних текстів, згідно з поглядами р. Ізраеля, належить поєднувати з вірою у скорі визволення. Остання, очевидно, породжує той самий психологічний досвід, себто переживання стану свободи в умовах, коли поточні історико-політичні обставини нічого подібного не обіцяють. “Завдяки досконалій вірі, що з Божою допомогою скоро будемо врятовані внаслідок приходу Месії, сина Давида, і миттєвої відбудови Єрусалимського храму, сповнюються радістю серця наші та тішаться душі наші нашим спасінням, так ніби той порятунок уже відбувся” [Hager Yisroel 1985a, 153].

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

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

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

Слід зазначити, що стосовно природи цього впливу в колах єврейських містиків не існувало єдиної думки. Погляд, згідно з яким небесні світила є втіленням сил зла, співіснував із визнанням їх провідниками волі Сфірот божественної плероми [Shvarts 1999, 125–144]. Вже в талмудичну добу виникла традиція поділяти планети відповідно до їхнього впливу на людей на корисні та шкідливі. До останніх належали Сатурн, Марс та Місяць (Shabat 156a). Ці вірування були поширені серед євреїв західноукраїнських земель. Відомо, що в хасидській громаді Львова наприкінці XIX ст. існувала традиція під час зустрічі суботи не проголошувати благословення на вино, потрібне для початку святкової трапези, між шостою та сьомою годиною, бо це вважалося часом панування Сатурна – носія зла [Margoshes 1936, 84–85]. Саме цієї традиції дотримувався р. Ізраель Хагер. У наведеному тексті він спирається на повчання р. Цві Елімелеха з Динова, який писав:

“Три зірки навчають зла ненависників Ізраїлю. Перша – це Місяць... тому не одружуємося в час, коли він зменшується. І заповідь благословення нового місяця, передана Ізраїлю, скасовує все зло, якого навчає Місяць... Другий – Марс, бо навчає крові та меча... І заповідь обрізання, передана Ізраїлю, скасовує його повчання. Третій – це Сатурн, який вчить скасування [заповідей], відмови робити [добрі справи] та темряви.

Освячення суботи припиняє його владу і рятує від них [цих повчань]. І задум греків полягав у тому, щоб скасувати ці три заповіді і щоб оці три планети панували над Ізраїлем” [Tsvi Elimeleh mi-Dinov 1983, 42b].

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

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

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

На відміну від вищезгаданих дослідників, Б. Дінур вважав, що в період зародження хасидизму ідея скорого месіанського визволення відіграла провідну роль у цьому русі. Лише після того, як під час своєї прощі р. Ізраїлю Баал Шем Тову не вдалося досягти Святої Землі, це було витлумачено як знак згори, що час визволення ще не настав. Це своєю чергою спричинилося до перегляду первинного вчення.

У його оновленій версії головна увага приділялася служінню в діаспорі [Dinur 1977, 96–110]. Якщо погодитися з цією думкою, то треба визнати наявність у хасидів подвійного ставлення до питання. Воно своєю чергою створює умови для пробудження в кожному наступному поколінні очікування скорої появи Месії внаслідок наявності в доктрині засновників відповідних інтенцій. Такі висновки підтримують дослідження М. Альтшулера, згідно з якими послідовники учня Бешта р. Єхієля Міхеля із Золочева вірили у прихід визволителя за життя свого наставника [Altshuler 2002, 166–173]. На думку М. Іделя, засновники хасидизму не протиставляли вчення про містичну духовну практику, скеровану на досягнення особистої досконалості, концепції загального історичного звільнення. Навпаки, вони органічно поєднували ці обидва підходи. Послідовники Бешта вірили, що завдяки спеціальним медитаціям, які супроводжують святе служіння, можливо долучитися до духовної сутності очікуваного визволителя і наблизити час його втілення в долішньому світі. Одним з найбільш переконливих прикладів саме такої позиції хасидів є таке повчання:

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

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

Позиція Іделя здобула широке визнання в наукових колах. Проте гіпотези, що вдало пояснюють найбільшу кількість наявних фактів, зазвичай стикаються з яскравими винятками. Саме таким є вчення р. Ісраеля Хагера. Його погляди повною мірою відповідають концепціям Ш. Дубнова та Г. Шолема. Живучи в добу, коли світова війна та спричинені нею негаразди пробуджували в широких єврейських колах месіанські очікування, він, по суті, ігнорував, або, дотримуючись термінології Шолема, нейтралізував їх. Проповіді вижницького ребе ведуть мову не про наближення в той чи інший спосіб появи визволителя, а про гідне використання його сили в теперішньому житті. Не про містичне поєднання з душею помазанника Господнього, а про здобуття душевного піднесення шляхом належного тлумачення символів сакральних текстів та ритуалів. Зрозуміло, що найкращим майстром вищезгаданої справи наш автор вважав саме цадика. Водночас його місія в часи появи Месії залишається тією самою, що й у наші дні. Він казав: “Коли прийде Месія, цадик наш, безперечно, усі зажадають удостоїтися в нього прийому. Тоді прийдуть згори янголи і будуть перевіряти кожного: чи гідний він того, щоб наблизитися до Царя Месії. Тоді ті, хто відділявся від справжнього цадика, схопляться за його пасок і разом із ним підуть на зустріч із нашим цадиком Месією” [Ner Israel 2002, 89]. Отже, праведний очільник хасидів і далі відіграватиме роль посередника між простолюдом та божественним посланцем. Різниця полягає лише в тому, що зараз ця місія виконується опосередковано, а в час звільнення вона відбуватиметься безпосередньо.

Висновки

Проведене дослідження дало змогу з'ясувати провідні засади ідеології р. Ізраєля Хагера щодо принципів лідерства в єврейській спільноті. Вона передбачає всеосяжну владу цадика над своїми хасидами, яка зберігається і після його смерті. Фактично цадик виконує ту місію, яка зазвичай у сакральних текстах юдаїзму приписується біблійним праотцям єврейського народу. Цей високий статус первинно визначається досконалістю душі праведника. Проте він у жодному разі не досягається цадиками, що присвячують своє життя суто особистому служінню Творцю і не займаються справами громади. Успішне виконання духовним наставником своїх пастирських обов'язків забезпечується двома провідними чинниками: етичним та гносеологічним. Перший полягає у всеосяжній турботі цадика про потреби інших вірян та його готовності приймати будь-кого без обмежень. Саме завдяки цьому, а не за рахунок вміння творити дива він здобуває легітимне право стати володарем та вирішувати долю людей. На відміну від багатьох інших очільників хасидської спільноти, що наслідували приклад голів держав і всіляко ускладнювали доступ до своєї особи звичайним людям, наш автор послідовно дотримувався лінії демократичного патерналізму. У буремні часи, які випали і на роки життя вижницького ребе, саме така політика мала значний успіх у широких мас вірян. Цей успіх та впевненість у завтрашньому дні посилювала ідеологема, відповідно до якої гідне виконання місії лагідного наставника за життя забезпечує цадика владу над своїми послідовниками і після смерті. Окрім містичного переживання, цей аспект учення, зрозуміло, додавав особливої значущості хасидським звичаям відвідувати місця поховання духовного лідера, покладати на його могилу записки з проханнями тощо. Такий стан речей, звичайно, сприяв захисту традиційних устоїв спільноти.

Гносеологічний аспект передбачав обґрунтування вказівок лідера його обізнаністю у прихованих сенсах символів сакральних текстів і встановленого Мойсеевим законом ритуалу. Водночас варто зазначити, що символічний зв'язок з вищими світами сприяв більшій відданості традиційному ладу в суспільстві, ніж практикований багатьма іншими хасидськими громадами досвід безпосереднього поєднання з сутностями божественної плероми. Останній певною мірою спокушав порушувати встановлені норми життя, бо людина почувається піднесеною над пересічною реальністю. У річищі вказаного підходу вчення про месію також тлумачилося як усталений повсякденний символічний зв'язок із майбутнім визволителем, що дарує вірянам блага, потрібні в теперішні часи. Відповідно, очікування появи помазанника Божого, які зазвичай збуджували єврейське суспільство та актуалізували гострі питання щодо радикальних змін у наявних нормах життя, у такий спосіб ефективно нейтралізувалися. Поширення повчань про містичну силу месії, здатну захищати добробут вірян у реаліях сьогодення, та провідну роль цадика в можливостях її використання, звичайно, навпаки, сприяли заспокоєнню суспільства.

Суттєве збільшення чисельності вижницьких хасидів у період, коли їх очолював р. Ізраєль Хагер, безперечно, свідчить про те, що цьому лідеру вдалося знайти ефективну форму поєднання містики з реаліями світу цього, привабливу для широкого загалу вірян. Відповідно, пропонована ним ідеологія відіграла суттєву роль у подальшій історичній долі руху хасидизму, ставши взірцем для багатьох інших лідерів. Вона суттєво відрізнялася від тієї, яку пропагували його видатні сучасники – мукачівський ребе Хаїм Елазар Шапіра та сатмарський ребе Йоель Тойтельбойм, що також були впливовими лідерами хасидів Закарпаття та суміжних з ним регіонів Східної Європи. Проповіді останніх містили в собі досить докладну реакцію на сучасну їм політичну ситуацію в єврейському суспільстві та у світі загалом. Вона чітко осмислюється як особлива, радикально відмінна від того, що було раніше. У згаданих очільників громад ортодоксальних юдеїв вплив на послідовників суттєвою мірою підтримувався шляхом розпалення ворожнечі з іншими єврейськими спільнотами. Насамперед з тими, хто прагнув створення незалежної єврейської

держави на Святій Землі. Діставалося від них і політичним елітам держав сучасного світу. Повчання мукачівського та сатмарського ребе значною мірою будуються на протиставленні злочинної та праведної людських спільнот.

Натомість твори р. Ізраеля Хагера позбавлені духу агресії. У його проповідях перед нами постає усталений світ, де боротьба проти сил зла відбувається в містичному, а не реальному історичному просторі. Наш автор закликає громаду благочестивих жити власними цінностями та ігнорувати бурі, що вирують навколо. Вижицький ребе вмів притягувати до себе людей, уникаючи агресії проти інакодумців у своєму вченні та повсякденному житті. Свою паству він перевиховував у дусі миролюбності до всіх, лагідності і вдумливого накопичення знань, прихованих у сакральних символах. Такий підхід виявився, по суті, вдалою політичною стратегією, що давала змогу гідно зустріти виклики часу, не змінюючи власного шляху.

¹ Згідно із вченням юдаїзму, у кожного з народів світу є на небесах свій янгол, який піклується про нього.

² Адмор – поширена назва цадиків. Аббревіатура слів “адонейну” (гоподар наш), “морейну” (вчитель наш) і “рабейну” (рабин наш).

³ Яскравим прикладом відлюдництва серед лідерів хасидів був син одного з фундаторів цього руху магіда з Межиріча р. Авраам Малах. Див.: [Dubnov 1960, 214; Turov 2007, 71–82].

REFERENCES

- Alfasi I (1986), *Tiferet she-be-Malhut*, Ohel Moshe, Haifa. (In Hebrew).
- Alfasi I (2000), *Entsiklopediya le-Hasidut Ishim*, In 3 vol., Vol. 2, Mosad ha-Rav Kook, Jerusalem. (In Hebrew).
- Altshuler M. (2002), *Ha-Sod ha-mashiahy shel Hasidut*, Hotsaat sfarim shel Universitat Haifa, Haifa. (In Hebrew).
- Dinur B. (1977), “Reshita shel ha-hasidut vi-yesodoteyha ha-sotsialiyim ve-hameshihiyim”, in *Prakim be-Torat ha-Hasidut u-ve-toldoteha*, Mirkaz Zalman Shazar, Jerusalem, pp. 96–110. (In Hebrew).
- Dubnov S. (1960), *Toldot ha-hasidut*, Dvir, Tel Aviv. (In Hebrew).
- Dresner S. (1960), *The Zaddik: An Inspired Study of the Mystical Spiritual Leader of Eighteenth-Century Hasidism*, Abelard-Schuman, New York.
- Etkes I. (1998), *Tnuat ha-Hasidut be-reshita, Misrad ha-betahon Hotsaa le-Or*, Tel-Aviv. (In Hebrew).
- Etkes I. (2000), “Ha-Zadik: zikat gomlin beyn dfus hevrati le-meshna reayonit”, in *Be-Maagaley Hasidim*, Mosad Bialik, Jerusalem, pp. 287–297. (In Hebrew).
- Etkes I. (2001), *Baal Shem. Ha-Besht – Magiya, Mistika, Gangaga*, Mosad Bialik, Jerusalem. (In Hebrew).
- Hager Yisroel (1938), *Or Israel*, Dfus al yadey Fridmanen, Aradea. (In Hebrew).
- Hager Yisroel (1985a), *Ahavat Israel*, In 2 vols, Vol. 1, s.n., Jerusalem. (In Hebrew).
- Hager Yisroel (1985b), *Ahavat Israel*, In 2 vols, Vol. 2, s.n., Jerusalem. (In Hebrew).
- Halfon E. (1998), *Milon Ivri-Kabali*, Amutat Or Tsah, Nof Ilon. (In Hebrew).
- Idel M. (1993), *Kabalah: hebetim Hadashim*, Hatsaat Shoken, Jerusalem and Tel-Aviv. (In Hebrew).
- Idel M. (1995), *Hasidism, Between Ecstasy and Magic*, State University of New York Press, New York.
- Idel M. (1998), *Messianic Mystics*, Yale University Press, New Haven & London.
- Jacobs L. (1993), *Hasidic Prayer*, Littman Library of Jewish Civilization, London.
- Jacobson Y. (1985), *Torata shel Hasidut*, Misrad Ha-Bitakhon, Tel Aviv. (In Hebrew).
- Kahana D. (1998), *Toldot Rabeynu*, Hotsaat Emet Or Torah Munkatsh, New York. (In Hebrew).
- Liebes Y. (1993), *Studies in the Zohar*, State University of New York Press, Albany.
- Liebes Y. (1995), *Sod ha-e muna ha-sabtait*, Mosad Bialik, Jerusalem. (In Hebrew).

- Margoshes Y. (1936), *Eraynerungen fun mayn leben*, POSY-SHOULSON press, New York. (In Yiddish).
- Melker D. (1931), *Fun rabin's hoyf*, The Jewish Book Publishing Company, New York. (In Yiddish).
- Ner Israel (2002), *Irgun Tseirey Vyzhnyts*, Bney-Brak. (In Hebrew).
- Menahem Nohum mi-Chernobyl (1975), *Maor Eynaim*, Eshivat "Maor Eynaim", Jerusalem. (In Hebrew).
- Nigal G. (1999), *Mehkarim be-hasidut*, In 2 vol., Vol. 1, Ha-Mahon le-mehkar ha-sifrut ha-hasidit, Jerusalem. (In Hebrew).
- Piekarz M. (1994), *Beyn ideologiya le-meziut: Anava, Ayn Bituli mi-Meziut ve-Devekut be-mahshavtam shel roshey ha-Hasidut*, Mosad Bialik, Jerusalem. (In Hebrew).
- Piekarz M. (1999), *Hanhaga Hasidit. Samhut ve-emunat zadikim be-aspaklariyat sifruta shel ha-hasidut*, Mosad Bialik, Jerusalem. (In Hebrew).
- Rapoport-Albert A. (1979), "God and the Zaddik as the Two Focal Points of Hasidic Worship", *History and religion*, Vol. 18, No. 4, pp. 296–325.
- 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 ha-sfarim shel universita Ben Gurion be-Negev, Jerusalem. (In Hebrew).
- Sack B. (1997), "The Influence of Reshit hokhmah on the Teachings of the Maggid of Mezritch", in *Hassidism reappraised*, Littman Library of Jewish Civilization, London, pp. 251–257.
- Scholem G. (1971), "The neutralization of the Messianic Element in Early Hasidism", in *The Messianic Idea in Judaism*, First SCHOCKEN BOOKS edition, New York, pp. 176–203.
- Scholem G. (2004), *Osnovnyye techeniya v evreyskoy mistike*, Gesharim, Jerusalem and Moscow. (In Russian).
- Sefer Shivhey ha-Besht (1991), *Magadurat A. Rubinstein*, Reuven Mas, Jerusalem. (In Hebrew).
- Shapira Hayim Elazar (1962), *Maamar zikaron tsadiqim*, Ch. Mashkovich, Jerusalem. (In Hebrew).
- Shapira Tsvi Girsh (1999), *Tiferet banim*, In 2 vol, Vol. 1, Emes Publishing, Jerusalem. (In Hebrew).
- Shohet A. (1979), "Ha-zadik be-torat ha-hasidut", in *Sefer Yaakov Gil*, R' MS, Jerusalem, pp. 299–306. (In Hebrew).
- Shvarts D. (1999), *Astrologiya u-Magiya be-hagut ha-ehudit bi-mey ha-beynaim*, Hotsaat Universita Bar-Ilan, Ramat Gan. (In Hebrew).
- Tishby I. and Dan J. (1965), "Torat ha-hasidut ve-sifruta", in *Hebrew Encyclopaedia*, Vol. XVII, pp. 770–822. (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).
- Tishby I. (1984), *Torat ha-ra ve-ha-klipa be-qabbalat ha-Ary*, Magnes, Jerusalem. (In Hebrew).
- Tsvi Elimeleh mi-Dinov (1975), *Bney Issahar*, s.n., New York. (In Hebrew).
- Tsvi Elimeleh mi-Dinov (1983), *Bney Issahar*, In 2 vols, Vol. 1, s.n., Jerusalem. (In Hebrew).
- Turov I. (2007), "K voprosu ob uchenii khasidov o missii pravednika (Propovedi r. Avraama Malakha iz Fastova)", *Shidnij svit*, No. 1, pp. 71–82. (In Russian).
- Turov I. (2016), "Konservatizm i modernizm v uchenii satmarskogo rebe o sionizme", *Shidnij svit*, No. 1, pp. 71–82. (In Russian). DOI: <https://doi.org/10.15407/orientw2016.01.071>
- Turov I. (2020), "Rol' uchennya pro istoriyu yevreys'koho narodu u formuvanni politychnoyi doktryny zasnovnyka rukhu 'Toldot Aaron'", in *Suspil'no-politychna aktyvnist' i istorychna pam'yat' yevreys'koyi spil'noty v konteksti yevrointehratsiyi Ukrayiny*, Kuras Institute of Political and Ethnic Studies of the National Academy of Sciences of Ukraine, Kyiv, pp. 158–220. (In Ukrainian).
- Turov I. (2022), "Vzayemodiya hromady z tsadykom u vchenni r. Khayima Elazara Shapiry", *Shidnij svit*, No. 1, pp. 114–133. (In Ukrainian). DOI: <https://doi.org/10.15407/orientw2022.01.114>
- Weiss J. (1974), *Mehqarim ha-hasidut Braslav*, Mosad Bialik, Jerusalem. (In Hebrew).
- Werblovskiy Ts. (1996), *R. Yosef Karo. Baal Galaha u Mekubal*, Magnes, Jerusalem. (In Hebrew).

І. В. Туров

Провідні концепції влади цадика у вченні р. Ізраеля Хагера

Третій ребе з Вижниці Ізраель Хагер належить до числа найбільш впливових очільників хасидів першої половини ХХ ст. Він мав десятки тисяч послідовників на Буковині, Закарпатті, у північних регіонах Румунії і на східних землях Угорщини. Вже за життя він визнавався послідовниками як постать, яку можна прирівняти до фундатора хасидизму р. Ізраеля Баал Шем Това. Водночас р. Ізраель Хагер належить до числа маловивчених лідерів хасидизму, що визначає актуальність пропонованого дослідження. Однією з головних тем у повчаннях р. Хагера є обґрунтування провідних принципів влади цадика над єврейською громадою. Згідно з його поглядами, досконалість душі та вміння магічно впливати на світ не є достатніми умовами, що зобов'язують людей підкорятися волі духовного лідера. Лише турбота про своїх послідовників дає цадику право вирішувати долю решти вірян. Він рішуче відкидає право на керівництво з боку подвижників, відданих суто особистому служінню Господу, або тих, що поводяться як королі, важкодоступні простоліуду. Справжній лідер має бути відкритим для всіх людей та турбуватися про їхні потреби. Саме це дає йому владу над громадою та й загалом над усім світом. Р. Хагер поділяв поширену в хасидських колах думку про відповідальність громади за тривалість життя цадика. Проте він не підтримував ідею свого сучасника та шанувальника р. Хаїма Елазара Шапіри, що громада має прагнути здобуття її лідером безсмертя. Згідно з поглядами вижницького ребе, душа цадика завдяки піклуванню про звичайних вірян згодом досягає високого рівня, несумісного з існуванням у матеріальному світі. Але й на небесах цадик продовжує опікуватися долею своїх хасидів та керувати ними. Отже, обґрунтовується концепція всеосяжної влади цадика над вірянами в земному та потойбічному світах. У цьому контексті р. Хагер розглядає вчення про месіанське визволення. Воно здебільшого присвячене можливості цадиків використовувати силу Царя Месії в теперішньому житті задля допомоги людям. Більшість сучасних дослідників відкидають концепцію нейтралізації месіанської ідеї в хасидизмі Г. Шолема, але щодо р. Хагера вона виявляється справедливою.

Ключові слова: р. Ізраель Хагер; Буковина; Закарпаття; етика; історія; містика; патерналізм; політика; символи; хасидизм; цадики

Стаття надійшла до редакції 27.04.2023