

Открытый научный семинар:

«ФЕНОМЕН ЧЕЛОВЕКА В ЕГО ЭВОЛЮЦИИ И ДИНАМИКЕ»

---

**ЗАСЕДАНИЕ 10 февраля 2010 г.**

**Мельник С.В.**

### **СПЕЦИФИКА АНТРОПОЛОГИИ ЛЮБАВИЧЕСКОГО ХАСИДИЗМА**

**Хоружий С.С.:** Сегодняшним докладом в нашем семинаре открывается новая и важная для нас проблемная область: иудейская духовная традиция. Понятно, что этот феномен входит в круг нашей работы, коль скоро мы изучаем духовные практики в их полном диапазоне, как антропологический феномен. Позволю себе сказать несколько предварительных слов о том, как эта тема выступает в профиле нашей работы.

Самый первый и самый общий вопрос — это вопрос об общей квалификации и локализации феномена иудейской мистики, иудейской духовности в кругу духовных традиций и, прежде всего, по отношению к тому, что мы называем парадигмой духовной практики. Первый наш вопрос: «Соответствует ли этот феномен данной парадигме или он является чем-то инородным по отношению к ней, каким-то смежным явлением?».

Исследование разных традиций продвигается неравномерно и притом в разных методологиях. Того единства, которого мы хотим достичь с помощью парадигмы духовной практики, в конкретных исследованиях разных традиций еще нет. Они живут в разных научных мирах и зачастую в разных периодах науки. В частности, что касается иудаистики, то я здесь отнюдь не являюсь специалистом, но в меру некоторого знакомства, у меня сложилось впечатление, что здесь еще бытует достаточно традиционная парадигма понимания мистического опыта и всей его проблематики на базе эпистемы, сложившейся в 19 веке. Ее проекции в сферу религиоведения, в сферу исследования религиозного и мистического опыта мы можем увидеть в классической книге У. Джеймса «Многообразие религиозного опыта». В этом классическом подходе сфера мистического опыта виделась единой. Я сейчас сказал, что традиции сегодня исследуются по-разному, а вот в исходной научной парадигме имелось некоторое праединство в подходе к изучению религиозного опыта, равно как и в интерпретации этого опыта. Ученые склонны были думать, что мистический опыт в своей основе един, тождествен в разных духовных традициях, различается он лишь в путях, в методах, в оценках. Иными словами, различия между разными руслами мистического опыта виделись, если сказать обобщенно, в акциденциях, а не в субстанциях. Мне представляется, что отголоски этого взгляда в подходе к изучению иудейской традиции до сих пор сохраняются. И когда я буду говорить о состоянии этой сферы, я в основном буду иметь в виду классический этап.

В общем религиоведении базовым текстом считается книга У. Джеймса. А в исследованиях иудаистского духовного опыта таким отсылочным текстом является книга Гершома Шолема<sup>1</sup>. О том, что она не считается устаревшей, свидетельствует ее

---

<sup>1</sup> Гершом Шолем (1897-1982) — еврейский философ, истории религии и мистик, крупнейший исследователь каббалы. Книга, о которой идет речь: Гершом Шолем. Основные течения в еврейской мистике. Москва; Иерусалим: Мосты культуры, Гешарим, 2004.

переиздание в 2004 г. в качестве первого текста, открывающего новую серию исследований в области иудаистики. Для меня это было знаком того, что сообщество специалистов не считает этот источник устаревшим. Хотя в нее и вносится множество поправок, но это в основном, я бы сказал, поправки исторического, конкретного характера, сама же концептуальная основа сохраняется, а именно она для нас и важна. Поэтому я, говоря об этой традиции, буду иметь в виду интерпретацию, данную Шоломом.

Шолом придерживается позиции универалистской интерпретации мистического опыта. Цитирую: «Один и тот же опыт, который гностики и хасиды пытаются лишь по-разному выразить»<sup>2</sup>. Цитата говорит сама за себя. Так вот, это старый, традиционный взгляд. Позиция синергийной антропологии и позиция современных исследователей религиозных традиций иная: область мистического опыта уже не считается стоящей на единых и универсальных началах. Полагается несомненным, что в этой сфере присутствуют и глубокие различия, разные типы, русла.

Если же говорить конкретнее, то за универсализмом 19 века, за этим «всесливающим» взглядом, стояла эпистема классической метафизики — великая, определявшая мышление 19 столетия, но ныне отвергнутая. Считалось, что мистический опыт имеет универсальную субстанциальную основу, которая в наиболее дифференцированном, разработанном виде была представлена неоплатонизмом в бесчисленных его вариациях — гностических, ареопагитовских и т.д. Этот спекулятивный (схоластический) взгляд на универсальную основу, представляющий ее в неоплатонических категориях и перспективе, бытует и по сей день.

В иудейской традиции, по крайней мере, в интерпретации Шолома, этот взгляд также еще присутствует. Мы не можем согласиться с таким универалистским подходом. В материале, проработанном в рамках синергийной антропологии, присутствуют вполне предметные, конструктивные аргументы по поводу того, почему этот универсализм не приемлем. Синергийная антропология проводит, по крайней мере, четыре принципиальных различия при исследовании мистического и религиозного опыта.

Во-первых, это различие между аскетическим опытом (аскетическими практиками) и мистическим опытом. Есть опыт аскетический, и есть опыт мистический, они разные. Есть их синтез: мистико-аскетический опыт и мистико-аскетические практики, которые идентифицируются в синергийной антропологии как духовные практики. Они ставятся в центр по многим веским причинам.

Во-вторых, это различие между спекулятивной мистикой и мистикой холистической, или интегралистской. Это различие не нами было придумано. Оно давно было известно и вне русла синергийной антропологии.

В-третьих, это различие между мистикой экстатической и мистикой, которая в контексте синергийной антропологии именуется мистикой органа, метода. Экстатическая мистика — это мистика непроработанного опыта. Мистика органа развивается в школах проработки опыта. И разница сия велика и принципиальна.

И, наконец, стоит провести и более узкое различие: внутри сферы духовных практик проводится дихотомия между разными духовными традициями. Мы принципиально различаем два русла духовных практик, а именно: духовные практики с динамичным и личностным, персоналистским телосом и духовные практики с телосом имперсональным, безличным. Эта дихотомия в конкретной исторической проекции

---

<sup>2</sup> Шолом Г. Основные течения в еврейской мистике. Москва; Иерусалим: Мосты культуры, Гешарим, 2004. С. 12.

приблизительно соответствует различению авраамических и дальневосточных религиозных традиций.

Таким образом, есть четыре вполне конкретные различия, дихотомии. И с этих позиций мы и подходим к анализу всякого духовного опыта. Эти различия задают оптику нашего рассмотрения, нашу перспективу. Исходя из этого и из некоторых предварительных интуиций, мне представляется, что иудейская духовность и, в частности, хасидская традиция все же прямо не принадлежит к парадигме духовной практики, а принадлежит к более широкой области смежных явлений. Моя гипотеза состояла в том, что в иудейской традиции не произошло синтеза мистического и аскетического опыта. Течения иудейской духовности, говоря очень утрированно, более или менее разделяются, с одной стороны, на течения аскетической ориентации, где преобладают установки аскезы и где отсутствует или недовыражена сфера собственно мистического опыта. И, с другой стороны, на мистические течения, где напротив, сфера аскетической дисциплины или отсутствует, или ей не придается особого значения, или она недовыражена. Отсутствие аскетической дисциплины автоматически предполагает отсутствие или недоразвитость метода и органа соответствующего опыта. Это такой мой первичный интуитивный взгляд, но насколько он справедлив, я надеюсь, поможет прояснить сегодняшний доклад.

В таком же интуитивном ключе мне представляется, что каббалистическая мистика является преимущественно спекулятивной, мистикой неоплатонического или гностического типа. Недавно Наталья Михайловна Киреева<sup>3</sup> защитила диссертацию по кумранской духовности. Из материала ее диссертации также вырисовывается, что это особое русло традиции, в котором наблюдается преобладание аскетической линии с не особенно выраженными мистическими устремлениями.

Что касается хасидской мистики, то тут у меня поверхностные представления, которые сегодня, вероятно, есть у большинства гуманитарной аудитории. О хасидизме мы знаем через Мартина Бубера. Это мистика экзистенциальная, и что типологически существенно, это мистика экстатическая, включающая черты юродства. Но она не имеет выраженной методологической направленности, и потому остается, с наших позиций, вне парадигмы духовной практики. Однако тут начинается конкретная научная проблематика, и с этим следует разбираться.

Экзистенциальный и экстатический характер хасидской мистики входит в минимум общих широких представлений о хасидизме. Эта духовность, представленная Бубером, приобрела большую популярность в мышлении и европейской культуре 20 века. Тут мы видим тот же тип религиозности, который в европейской культуре представлен, прежде всего, у Кьеркегора. Это традиция абсурдной и парадоксальной веры, с приоритетом иррациональной внутренней реальности человека, приоритетом веры над знанием и т.д. Здесь мы видим много общих соприкосновений, но это соприкосновения с тем руслом, которое не является руслом духовной практики. И с этим, я надеюсь, мы будем детальнее разбираться.

Оппозиция между знанием и харизматизмом в иудейской традиции выступала очень резко. Хасидизму противостояли «законники», для которых приоритет знания был нерушим, и сырой, непроработанный экстатический мистический опыт должен был подчиняться парадигмам строгого раввинического знания, которое сохранялось, как мы знаем, в Виленском центре талмудизма и раввинизма (откуда вышел уже не Бубер, а Левинас). Это известные исторические обстоятельства. Но существенно то, что в духовной практике эта оппозиция снимается. В духовной практике нет никакой оппозиции между приоритетом веры и приоритетом знания. Органон тем и отличается,

---

<sup>3</sup> Киреева Н.М. Аскетизм в культуре иудаизма греко-римского периода. Дисс. на соискание ученой степени кандидата исторических наук. РГГУ. М., 2009.

что он не мыслим ни без того, ни не без другого начала. Он представляет собой даже не просто их равновесие, а синтез, в котором их принципиально не отделить. Именно поэтому духовные практики ценны для современного антропологического поиска. В них сняты прежние дихотомии, они не существенны.

В докладе, как я понимаю, речь будет идти не о хасидизме вообще, а о хасидизме Хабад. У него тоже есть свои отличительные черты. Я бы сказал, что эту ветвь хасидизма отличает психологическая ориентация. Здесь уделяется особое внимание состояниям сознания, эмоциональной жизни. И мистический опыт видится, прежде всего, в его антропологической проекции. Творческий элемент хасидской духовности Хабад лежит не в теоретической области, не в спекулятивном богословствовании, а именно в области жизненного поведения, в области антропологических стратегий и практик. Поэтому, даже если здесь и не реализуется строгая парадигма духовной практики, тем не менее, этот феномен находится в сфере нашего интереса. Перед нами духовный феномен, который развивает себя как определенный род именно антропологических практик. В хасидизме Хабад совершается то, что мы могли бы назвать «психологическим поворотом». Здесь происходит выстраивание и проработка именно психологической, эмоциональной жизни. И это первый шаг к антропологическому повороту. Именно в Хабад, как я понимаю, эта антропологическая специфика хасидской духовности наиболее выражена. В частности, и Шолем пишет о том, что каббала становилась инструментом психологического анализа. Все здесь видится в психологической и антропологической проекции, и явным образом выходит за пределы классической метафизической парадигмы, где мистический опыт рассматривался как исключительно спекулятивный.

Иными словами, эта сфера духовности действительно представляет для нас интерес, все это очень «рядом», а вот насколько «рядом»? Идет ли здесь речь о духовной практике или о смежном явлении? Я предоставляю слово докладчику.

**Мельник С.В.:** Спасибо, Сергей Сергеевич. Мой доклад посвящен анализу духовной практики в любовическом хасидизме или, как его также называют, хасидизме Хабад. Я воспользуюсь терминологией синергичной антропологии и попробую разобраться, что является телосом этой духовной практики, то есть целью, конечным духовным состоянием, которого достигает адепт; а также рассмотрю три основные стратегии, используемые в этой духовной практике.

Особое внимание в контексте антропологической проблематики я хочу уделить учению любовического хасидизма о двух душах человека: божественной и животной. Это учение интересно в двух аспектах. Во-первых, представление о том, как эти две души проявляют себя в духовной жизни верующего, определяет всю структуру духовной практики. А, во-вторых, согласно учению Хабад, божественная душа есть не у всех людей, а только у евреев, точнее, у иудеев. И тот, кто не является представителем избранного народа, лишен самой возможности духовной жизни. Это учение, конечно же, вызывало протест. В адрес движения Хабад звучали даже обвинения в расизме. Однако, насколько мне известно, до сих пор еще никто не проделал серьезного религиоведческого анализа, посвященного этой теме.

Перед тем как перейти к обозначенному кругу вопросов, я хотел бы дать общую характеристику иудаизма в целом. В религиоведении принято делить иудаизм по хронологическому признаку на две части. Первый период — Ветхозаветная религия, это история избрания Авраама, исход из Египта, жизнь еврейского народа в эпоху Храма и пророков. Я думаю, с этим этапом все, так или иначе, знакомы.

Второй период — это послехрамовый, раввинистический или талмудический иудаизм. В 66 году н.э. начинается первое иудейское восстание против римского правления. В результате этого восстания погибло около одного миллиона человек, была

разорена Палестина, сожжена Галилея. А в 70 г. н.э. был взят Иерусалим и разрушен Храм. Как известно, Храм не восстановлен до сих пор, от него осталась только Стена Плача. Разрушение Храма имело для еврейского народа катастрофические последствия. Дело в том, что Иерусалимский Храм — это единственное место, где может осуществляться культ. То есть, разрушение Храма одновременно приводит к прекращению жертвоприношений, священнодействия и самого священства.

В 132 г. начинается еще одно иудейское восстание под предводительством Шимона Бар-Кохбы, который объявил себя мессией. Судя по всему, он был уверен в своем мессианском призвании, и иудеи ему искренне поверили. Это восстание, с точки зрения военной, было абсолютно абсурдным, поскольку было очевидно, что маленький народ не мог победить огромную Римскую империю. Но, видимо, люди верили в то, что невозможное человеку, возможно Богу. Это восстание было жестоко подавлено в 135 г., в нем погибло более полумиллиона евреев.

Оставшиеся еврейские учителя собрались в небольшом местечке в Иудее. Перед ними стоял вопрос: «Что делать дальше?». Бар-Кохба оказался не мессией, Храм разрушен. Под угрозой оказалось не только религиозное самосознание, но и само существование еврейского народа. Еврейские учителя решили, что все эти невзгоды попущены Богом, поскольку Израиль отошел от Закона. Необходимо во всех сферах жизни следовать исполнению Закона. И дальше, в течение двух веков, формируется Талмуд, имеющий фундаментальное значение для послехрамового иудаизма.

В Торе можно насчитать 613 повелений Бога, начиная от заповеди «Плодитесь и размножайтесь» и далее. Их обычно делят на 365 отрицательных заповедей, запрещающих что-то делать (например, «Не убий») и 248 положительных (например, «Почитай отца своего и мать свою»). Эти заповеди были распределены по шести разделам: «Семейная жизнь», «Земледелие», «Обрядовая чистота» и т.д. Собрание всех заповедей в кодифицированном виде, сведенных в единый корпус правовых норм, составило основу Талмуда — так называемую Мишну. Кроме Мишны, Талмуд включает в себя Гемару — свод бесед и толкований по поводу применения Мишны в различных областях жизни. Мишна и Гемара вместе называются «Галаха», это, условно говоря, юридическая часть Талмуда. Кроме того, в Талмуд входят тексты, не имеющие юридического значения, так называемая Аггада, Мидраш — это этические и религиозные поучения и даже некоторые этнографические материалы. Таково устройство Талмуда.

После разрушения Храма, на первый план выходят раввины, которые должны были учить правильному исполнению законов. Раввины — это просто более ученые и авторитетные люди. Никакого особого священнодействия или посвящения в раввины (как это происходит, например, в таинстве священства в православной Церкви) не было. Если ты хорошо изучил Писание и Талмуд, и люди идут к тебе за советом, то ты уже по факту становишься раввином.

Теперь мы подошли к первому и главному принципу иудаизма. Целью иудаизма является максимальное следование Закону во всех жизненных ситуациях. Следование Закону — это следование воле Бога. Стремление «жить Законом» породило особый тип религиозности. И здесь мы уже можем отметить различия между иудейским и христианским религиозным сознанием. Апостол Павел говорит: «Где дух Господень, там свобода». Для христианина закон — средство, только проверенный Святыми Отцами метод очищения души и приближения к Богу. Но это не цель. Цель — это *обо*жение, богообщение. Для иудаизма иначе. Для иудаизма, цель — это Закон, это выражение воли Божьей. Он абсолютен и не отменим. В этом смысле можно сказать, что в иудаизме преобладает *ортопраксис*, то есть *правильное делание*, а не *ортодоксис*, то есть *правильная вера*. В вопросах веры иудаизм допускает некую степень свободы. Самое главное, чтобы ты тщательно исполнял Закон во всех тонкостях. Например, во

Второзаконии (гл.4, стих 39) говорится «Господь Бог твой есть Бог на небе верху и на земле внизу. Нет иного, кроме Него». Ортодоксальный иудаизм всегда понимал это как истину монотеизма: Бог один, а не много богов. Хасидизм же «нет иного» понимает не как отрицание языческого многобожия, а как убеждение, что нет ничего, кроме Бога. То есть здесь мы видим пантеистическое толкование. Или, например, в ортодоксальном иудаизме нет идеи переселения душ, а в каббалистической традиции она есть. Православная ортодоксия не потерпела бы такого многообразия идей, а иудаизм это принимает. Итак, следование 613 законам Торы, а также их многочисленным частным вариантам при применении к всевозможным случаям личной и общественной жизни, описанные в Талмуде, является основой в раввинистическом иудаизме.

Второй важный принцип иудаизма — это не личное, а национальное сознание еврейского народа. В Мидраше рассказывается, что перед тем, как Бог даровал Тору, Он спросил у еврейского народа: «Кто поручится за то, что вы будете соблюдать ее? И Я вам ее дам». Тогда евреи стали предлагать в поручители Моисея, своих жен, себя. Но Господь все это не принимает. Тогда они сказали: «Прими наших детей поручителями за нас». И Господь сказал, что дети, безусловно, надежные поручители. «Ради них, Я вам даю Тору». Иными словами, на все будущие времена, еврейский народ связан законом, поскольку, с точки зрения иудаизма, каждый получил заповедь соблюдения закона. Эта идея, о том, что целый народ навсегда, как бы биологически, связан с верой является для истории религии уникальной. С этим принципом также связана важная для иудаизма идея богоизбранности. Но сейчас я на этом не буду останавливаться, поскольку напрямую к теме моего доклада это не относится.

Таким образом, мы отметили два основных принципа иудаизма. Первый — соблюдение Закона. Второй — национальное, а не личное сознание еврейского народа, и связанная с этим принципом идея богоизбранности.

Теперь перейдем к рассмотрению хасидизма. Само название «хасидизм», происходит от слова «хасидут», которое означает «благочестие», «святость». Религиозно-мистическое движение хасидизма возникло в первой половине XVIII века в Подолии, на территории современной Винницы и Хмельницкой областей Украины. История хасидизма начинается с 1730-х гг., с первого этапа общественной деятельности основателя этого движения рабби Баал Шем Това.

**Хоружий С.С.:** В литературе указывается, что существовал средневековый хасидизм в Германии, название то же самое. Эти два феномена связаны друг с другом или нет? Если нет, то что несет в себе прямое совпадение терминов?

**Мельник С.В.:** Они между собой не связаны напрямую, хотя исследователи, в том числе Моше Идель, выделяют некоторые тексты немецкого хасидизма, повлиявшие на восточноевропейский хасидизм. Вместе с тем у них были некоторые общие черты — оба направления можно назвать пиетизмом, то есть типом духовности, уделяющим особое внимание личным религиозным переживаниям, стремлению к ощущению живого общения с Богом.

**Хоружий С.С.:** Значит, тип духовности был тот же самый?

**Мельник С.В.:** Не совсем. Германский хасидизм получил распространение в XIII веке. После этого на иудаизм оказали сильное воздействие различные мистические школы. В первую очередь это книга «Зогар» (XIV век) и каббалистическая школа Ицхака Лурии, жившего в XVI веке. Незадолго до возникновения восточноевропейского хасидизма еврейский мир потрясла ересь саббатанства. Все это, равно как и другие факторы, повлияли на восточноевропейский хасидизм, который представляет собой оригинальный синтез различных направлений иудаизма и имеет свои отличительные

черты, например феномен праведных учителей – цадиков. При этом следует учитывать, что именно восточноевропейский хасидизм как самобытное, действительно крупное течение повлиял на весь современный иудаизм, который без хасидизма уже не мыслим.

**Хоружий С.С.:** Сам термин идет все-таки из средневековой Германии?

**Мельник С.В.:** Нет. Как я сказал, название происходит от древнееврейского слова «хасидут», которое означает «благочестие», «верность», «святость». Термин хасид в значении «благочестивый», «праведный», «святой» многократно встречается в Библии, в том числе в псалмах Давида. Поэтому в разные эпохи отдельные группы иудеев, отличавшиеся особым благочестием и более усердным соблюдением предписаний закона, удостоивались названия «хасидим» (благочестивые). То есть термин идет, по сути, из Библии и применялся в истории иудаизма к разным группам верующих.

Итак, Баал Шем Тов, основатель хасидизма, проявил себя как духовный лидер, как мистик и праведник. После смерти Баал Шем Тоба в 1760 году дело продолжил его верный ученик — рабби Дов-Бер из города Межерич. Он, если так можно выразиться, теоретически оформил хасидизм, обогатил его системой каббалистических представлений. Также рабби Дов-Бер положил начало внутренней организации хасидской общины. Во главе хасидизма стоит *цадик*, то есть праведный учитель, дословно «праведник», а хасиды приходят к нему за советом и для того, чтобы периодически быть рядом с ним. После кончины рабби Дов-Бера хасидизм распался на множество направлений, во главе каждого из которых стоял цадик. Одним из течений, возникших в то время, и был хасидизм, получивший название «Хабад»<sup>4</sup>. Хасидизм Хабад является самым крупным течением в иудаизме в современной России и имеет существенное влияние во всем мире. Руководителем движения Хабад в России является раввин Берл Лазар.

Если попытаться охарактеризовать специфику хасидизма в целом, то, прежде всего, нужно отметить, что хасидизм не породил никаких принципиально новых идей в вероучении или мистике. Среди исследователей и самих хасидов до сих пор нет единого мнения о том, в чем же конкретно заключалась оригинальность и новизна учения Баал Шем Тоба, благодаря которому оно продолжает активно жить и развиваться на протяжении уже более двух с половиной столетий.

Хасидизм явился попыткой возрождения религиозных ценностей, живой веры, которая была выхолощена формальным исполнением заповедей. Говоря о главных отличительных чертах хасидизма, прежде всего, необходимо выделить дополнительное внимание к эмоциональному состоянию в служении Всевышнему, важность молитвы и радостного состояния духа.

Хасидизм утверждал, что человеку для достижения праведности не обязательно быть книжником и мудрецом, действительно необходимо лишь одно — обладать цельной душой, искренне устремленной к Божественной цели, то есть важна эмоциональная самоотдача. Поэтому близость к Богу достижима для всех людей, если они искренне почитают Его. Причем, человек малообразованный или необразованный вовсе, может даже иметь преимущество над ученым, поскольку его размышления и познания могут умерять его религиозный пыл, тогда как человек неученый может быть охвачен живым стремлением прорваться к Богу — и это дороже всего.

В связи с этим Баал Шем Тов подчеркивал важность искренней и ревностной молитвы, которая является непосредственным связующим звеном человека с Богом. Общая молитва хасидов была насыщена эмоциональными элементами: сопровождалась пением, танцами, выражением восторга, взрывами радости. Такая непривычная

---

<sup>4</sup> Термин Хабад является акронимом «ХаБаД», что означает мудрость, понимание, знание.

эмоциональность и эксцентричность, иногда, раздражали противников хасидизма. Также Баал Шем Тов особое внимание уделял тому, что служение должно проходить в состоянии радости (*симха*). Один из крупнейших исследователей хасидизма, Мартин Бубер писал: «Сердце хасидского учения – это стремление к жизни на основе религиозного порыва, восторженного ликования»<sup>5</sup>.

Мартин Бубер видел основную особенность хасидизма в том, что это учение, которое избегает метафизических спекуляций и ориентировано на практику, то есть представляет собой осмысление самой жизни, бытовых реалий. Это действительно важно, поскольку в хасидизме большую роль играет представление о всеобъемлющем промысле, направляющем все события жизни человека. Среди хасидских историй известна притча об опавшем листе, движимом Божьим промыслом ради определенной цели. Причем этот промысел, что также подчеркивается, исходит от бесконечно доброго, а не карающего Бога. Баал Шем Тов учил видеть знаки и знамения Божии во всех, даже мельчайших, деталях мира, относиться ко всему происходящему как непосредственно исходящему от Творца, как к урокам, обучающих верующего тому, как выполнять свою миссию в этом мире.

Гершом Шолем опровергал эту точку зрения — акцент на бытовой стороне жизни, и рассматривал хасидизм как логический этап развития еврейской мистики, непосредственное продолжение лурианской каббалы и саббатиянства. Моше Идель полагал, что обе эти позиции можно подкрепить многочисленными цитатами и фактами из жизни цадиков. Хасидизм, по мнению Иделя, не является ни чисто духовным, ни чисто материальным учением. Он зародился в сообществах людей, живущих вокруг духовного лидера, к которому они приходили за советами и ответами — не на абстрактные вопросы духовного плана, а на вполне конкретные, материальные вопросы. Хасидизм предполагает, что праведники, достигшие высоких степеней духовных созерцаний и «прилепления» (*двекут*) к Творцу должны снизойти до реальности повседневной жизни и нести в этот мир благословение, выражающееся, в том числе, в таких «материальных» вещах как богатство, здоровье, количество детей и т.д. В то же время и «простонародье» должно попробовать себя в духовных практиках, ведущих к миру горнему. Именно во взглядах Баал Шем Това, стремящегося жить высокой духовной жизнью, которая была бы одновременно полностью обращена к материальному миру, согласно Моше Иделю, мы можем разглядеть подлинную суть хасидизма.

Подводя общий итог можно сказать, что хасидизм соединил в себе живое религиозное чувство с мистической экзальтацией, оптимизм с сердечным отношением к людям, а совершение добрых дел и горячая, прочувствованная молитва стали ценностями еврейской духовной жизни, трактовавшимися как более значимые, чем изучение тонкостей закона изложенных в Торе и Талмуде.

Теперь перейдем к рассказу о хасидизме Хабад. Основателем Хабада является ученик Дов-Бера рабби Шнеур-Залман, которого за его необычайную мудрость прозвали Альтер Ребе («старый учитель»). Он считал себя духовным внуком Баал Шем Това. Родился он в 1745 г. в городе Лиозно на территории современной Белоруссии<sup>6</sup>, а умер в 1813 г. После его смерти его сын и преемник перевел центр Хабада в городок Любавичи. С тех пор последователи этого движения называются «любавические хасиды».

Само название «Хабад» — это аббревиатура трех еврейских слов: *хохма* (*мудрость*), *бина* (*понимание*), *даат* (*знание*). Это названия трех из десяти *сфирот*. Напомню, что согласно каббале, непостижимый Бог проявляет себя посредством десяти атрибутов (*сфирот*). Поскольку человек создан по образу Божию, у него также имеется аналог *сфирот*. Хохма, бина и даат соответствуют трем уровням нашего интеллекта или, точнее, трем стадиям познания.

<sup>5</sup> Бубер М. Хасидские истории. Первые учителя. М.: Мосты культуры, 2006. С. 28.

<sup>6</sup> В 1813 г. это была территория Речи Посполитой.



В терминологии Шнеура-Залмана, эти три сфирот можно объяснить так: *хохма* — это способность к озарению, способность, благодаря которой мысль впервые зарождается. Однако эта стадия уже содержит в себе в потенции целостную концепцию, подобно тому как семя содержит уже дерево с плодами. Это первая вспышка, когда приходит какая-то идея, первая вспышка — это *хохма*. Вторая сфера — *бина* (происходит от слова *бона* — строить). Это следующая стадия, способность к анализу и обдумыванию. После того, как приходит первая вспышка, человек начинает все это анализировать и разбирать. Это соответствует стадии *бина*. И последняя стадия *даат* характеризует связь человека с абстрактной информацией. Мало что-то знать, надо это знание еще применять в жизни. За это отвечает *даат*.

Хасидизм Хабад имеет свою специфику, особую форму, которая отличает его как от раввинизма, так и от других видов хасидизма. Шестой любавичский ребе так сформулировал суть учения Хабад: «Цель — воцарить дух над материей. Средство — отдать сердце во власть разума». Вот именно эта идея, идея примата интеллекта над эмоциями и дала любавичскому хасидизму имя «Хабад». Разум должен подсказать сердцу, что нужно делать, в чем заключаются наши обязанности перед Творцом. А сердце должно наполнить служение, реальные поступки верующего живым чувством. В этом Хабад несколько расходится с хасидизмом в целом, особенно с некоторыми хасидскими школами, которые отдают предпочтение эмоциональному содержанию религиозного опыта. Например, была даже такая школа, которая в противоположность любавичскому хасидизму назвала себя «ХаГаТ». Это аббревиатура следующих трех сфирот: *хесед* (доброта), *гзура* («строгость» в значении «сдержанность»), *тиферет* («красота» в значении «гармония») — это основы эмоций человека. Качество *хесед* проявляется как доброта, любовь к Богу. Атрибут *гзура* выражается в самоограничении, сдержанности, страхе и боязни Творца. *Тиферет* является синтезом первых двух свойств, и обнаруживается, как способность восхвалять Бога, оценивать Его красоту. *Хесед*, как проявление любви, и *гзура*, как страх-благоговение перед Творцом являются основными эмоциями, из которых развиваются все остальные духовные чувства.

Итак, одной из основных особенностей Хабада является то, что это течение говорит о важности интеллектуального понимания смысла исполнения заповедей и служения Богу, а не только эмоциональной составляющей.

Также учению хасидизма Хабад свойственна его неотъемлемая связь с каббалой. Вообще стремление к популяризации, распространению еврейской мистики, каббалы среди широких слоев верующих, а не только отдельных групп посвященных, является характерной чертой всего хасидизма в целом. Однако особенностью Хабад среди других хасидских направлений является особенно подробное разъяснение каббалистических представлений и их экстенсивное распространение.

Основным источником, в котором изложено учение Хабад, является главная книга раби Шнеура-Залмана «Ликутей Амарим» (буквально «Собрание Высказываний») более известная по первому слову как «Тания». «Тания», почитается писанным законом Хабада. Можно сказать, что по отношению к ней вся остальная литература Хабад представляет собой лишь комментарии. Первостепенное значение «Тании» обусловлено тем, что наряду с глубоким содержанием, по форме она была задумана и создана не как собрание произнесенных устных проповедей, а как цельная, связанная единым планом книга, предназначенная для распространения среди широкого круга хасидов. «Тания» — это первое в хасидизме сочинение, в котором изложение носит последовательный и систематический характер. Для нас важно, что основная цель книги «Тания» состоит в том, чтобы стать практическим руководством, намечающим путь к божественному служению. Она непосредственно представляет собой описание духовной практики и советы по ее осуществлению.

Теперь перейдем к учению Хабада. Начинается книга «Тания» анализом строения человеческой личности. В основе антропологии хасидизма Хабад лежит учение о двух душах. Это учение автор делает краеугольным камнем этики, духовной практики, философии, мистицизма.

Согласно книге «Тания», у человека есть две души. Первая душа — так называемая «животная душа». Также используется термин «витальная душа». Она облекается в кровь и оживляет тело. Эта душа родственная той витальной силе, которая оживляет растения и животных. Однако, витальная душа человека наделена некоторыми существенными признаками — интеллектуальными и эмоциональными, которые ее существенно отличают от других низших живых существ. Эта душа происходит со стороны *клипы* или *ситры ахры*. *Клипа* — это еврейский термин, который дословно переводится как «оболочка» или «скорлупка». Слово *клипа* означает некую субстанцию, которая скрывает Бога от сотворенного мира. Клипа имеет еще одно название *ситра ахра*, дословно — другая сторона. *Ситра ахра* — это все то, что не относится к стороне святости. В этой животной душе имеются четыре так называемые «дурные основы», которые соответствуют четырем стихиям. От них происходят все плохие качества души: гнев и гордость происходят от элемента огня; стремление к наслаждениям от элемента воды; бессмысленное веселье от элемента воздуха; лень и грусть от элемента земли.

Сразу отмечу, что в соответствии с философией Хабада, все существующее по отношению к Богу можно разделить на три области, которые, пользуясь терминологией синергийной антропологии, можно назвать топиками. Первая область или топика — это святость, это бытие, устремленное к Творцу. Вторая — это три нечистые *клипот*, это соответствует поступкам, нарушающим заповеди. И между ними есть еще одна смежная область — *клипат нога*, то есть «сияющая оболочка». Это нейтральное бытие, когда человек поступает, не нарушая заповеди, делает то, что можно делать, но он не посвящает это тому, чтобы приблизиться к Богу. Например, если верующий голоден и ест разрешенную пищу, но не для того чтобы тело могло быть использовано для служения Всевышнему.

Таким образом, животная душа, которая находится в крови и оживляет тело, непосредственно связана с топикой зла, с топикой *клипы*. Эта топика включает в себя два уровня: нижний — это *клипот* абсолютное зло, нечистое; и верхний — это *клипат нога* — сияющая оболочка. Это некая пограничная клипа, через нее пробивается божественный свет. Поэтому от животной души могут происходить и добрые свойства, такие, например, как сострадание и помощь ближнему.

Вторая душа человека — божественная душа. В «Тании» ей дается такое определение: божественная душа является частицей сущности Бога. Пятый любавический ребе объяснял, что эта вторая душа — божественность ставшая творением. То есть вторая душа, став творением, единственная из всего многообразия сотворенного мира, в том числе и ангелов, продолжает оставаться частичкой, единой с Богом. Божественная душа существовала до вселения в тело и будет существовать после смерти тела. И далее, очень интересный факт: Шнеур-Залман точно указывает расположение этих душ.

**Хоружий С.С.:** Животная душа предполагается смертной?

**Мельник С.В.:** Да, животная душа, в отличие от божественной, считается смертной. Шнеур-Залман говорит, где конкретно находятся эти души. Согласно его учению, божественная душа находится в голове и проявляет себя в сердце в правой полости в виде любви к Богу. А животная душа находится в сердце, в левой его полости. И оттуда ее действие посредством циркуляции крови распространяется на все другие части тела.

Итак, согласно Шнеур-Залману, в человеке есть три сущности: тело, животная душа и божественная душа. Христианская антропология также описывает человека трехчастной схемой. Это дух, душа и тело. И я предлагаю кратко вспомнить, что понимается под этими терминами в православии и потом провести сравнение между этими воззрениями.

Иоанн Дамаскин в фундаментальном труде «Точное изложение православной веры» дает такое определение души: «Душа есть сущность живая, простая, бестелесная, телесными очами по своей природе невидимая, бессмертная, словесно разумная, безвидная, действующая посредством органического тела и сообщающая ему жизнь и возрастание, чувство и силу рождения»<sup>7</sup>.

То есть душа — это некая нематериальная бессмертная сущность, которая находится в теле и является причиной жизни. Душа зависит от тела, она повелевает им, подобно инструменту, и проявляет себя посредством мыслей, чувств и желаний.

В вопросе же о том, что такое дух (*пневма*), можно выделить две традиции. Одни святые отцы, например Василий Великий, Августин, Иоанн Дамаскин полагали, что человек двусоставен, то есть состоит из души и тела. Это так называемая дихотомия. Другие, например, Григорий Нисский, Ефрем Сирийский говорили о трехсоставности человека: дух, душа и тело. Дихотомисты понимают дух не как отличную от души субстанцию, а как харизму, присутствие Святого Духа в душе. В этом смысле у апостола Павла есть такие слова: «Духа не угашайте» (1 Фес. 5:19); «Духом пламенейте» (Рим. 12:11)

Еще одно понимание духа в христианстве: это особенный, высокий, благодатный строй души, который создается под влиянием благодати Святого Духа. В этом смысле у апостола Павла есть противопоставление душевного человека человеку телесному и человеку духовному. И третий вариант понимания: это высшая способность души, посредством которой человек входит в общение с Богом. Как известно, обе эти традиции принимаются Церковью. Общее в том, что святые отцы согласны, что человек состоит из тела и души, а так же имеет дух. И исходя из обеих традиций понимания, что представляет собой дух, делаются одни и те же нравственные и аскетические выводы.

Теперь попробуем сравнить две антропологические схемы: схему Хабада и христианства. Животная душа и *псюхе* — душа в христианстве, не являются тождественными понятиями. Когда Шнеур-Залман дает определение божественной души, как частички сущности Бога, то он употребляет слово *мамаш* («действительно», «реально»), то есть божественная душа есть «реально частица, сущность Бога свыше», она по природе тождественна Богу. В подтверждение этого он приводит стих из книги Бытия: «И создал Бог человека из праха земного и вдунул в лицо его дыхание жизни. И стал человек душою живою» (Быт. 2:7).

Ссылаясь на каббалистическую книгу «Зогар», автор говорит, что здесь глагол «вдунул», означает «произвел из самого нутра, из самой глубины». То есть, Шнеур-Залман предполагает, что человек еще до этого дуновения был живым. У него была уже перед этим дуновением животная душа. И он мог существовать. А после дуновения, он уже получил божественную душу.

Подобное толкование — что сначала было создано некое человекоподобное существо, и только после дуновения оно становится Богообразной человеческой личностью — существует и в христианстве. Так толковали этот эпизод книги Бытия Кирилл Александрийский и Серафим Саровский, подобная интерпретация имеется и у святителя Феофана Затворника. Однако, это были только частные толкования. Как

---

<sup>7</sup> Иоанн Дамаскин, свт. Точное изложение православной веры. М.: Лодья, 2000. С. 153

правило, Святые Отцы понимали божественное дуновение, исходя из непосредственного смысла стиха: сначала было сотворено бездушное материальное тело, прах земной, а потом в него вдувана душа. Поэтому, если мы говорим о природе *псюхе* (души в христианстве) как о сущности, которая отличает человека от всего мира, как о божественном дуновении, данном ему при Творении, то правильнее сравнивать ее с божественной душой в учении Хабад.

Шнеур-Залман определяет божественную душу как частичку Бога. Подобные характеристики по отношению к душе были и в христианстве. Например, Григорий Богослов говорил: «Будучи частичкой Бога, мы истекли от Бога». Также он называл душу «струей Божества». Имелись и другие схожие определения. Например, Григорий Палама говорил, что Бог вложил самого себя в человека. Эти определения очень похожи. Однако, несмотря на схожесть этих выражений, согласно христианскому богословию нельзя говорить, что душа является частичкой сущности или элементом божества. Выражение «частичка Бога» нужно понимать как причастность к божественным энергиям. Владимир Николаевич Лосский по этому поводу писал: «Нетварная благодать включена в самый творческий акт, и душа получает жизнь и благодать одновременно, ибо благодать — это дыхание Божие, «Божественная струя», животворящее присутствие Духа Святого»<sup>8</sup>. Поэтому, с христианской точки зрения, можно говорить, что человек изначально содержит в себе нетварную божественную благодать. Вообще, представления Хабада о божественной душе схожи с представлениями в христианской традиции Мейстера Экхарта, который считал, что основа Бога и основа человеческой души тождественны. Интересно, что Шнеур-Залман в некоторых местах называет внутреннюю часть божественной души «искоркой», так же как и немецкий мистик.

Итак, мы столкнулись с различиями в двух этих схемах. Теперь, воспользуемся идеей, которую Сергей Сергеевич [Хоружий] высказал в работе «Диалог религий, исторический опыт и принципиальные основания». Идея эта заключается в том, что связующим звеном в межрелигиозном диалоге, как способе обретения взаимопонимания, может послужить анализ духовных практик. То есть, именно на уровне *опыта*, а не его *толкования* возможна «встреча на глубине». Преимущественным здесь оказывается не эссенциальный подход, в котором рассматриваются сущности, а энергийный подход, где акцент делается на том, как те или иные концепции, процессы выражают, проявляют себя в духовной практике. То есть мы должны рассмотреть, как две души — животная и божественная — проявляют себя в жизни верующего, и какие аналогии эти проявления мы можем найти в христианском опыте.

И здесь мы обнаруживаем существенные сходства. Во-первых, две души представляют собой два источника человеческой активности. Между божественной и животной душами, которые проявляют себя как доброе влечение и злое влечение, идет борьба за обладание человеческими мыслями, чувствами, поступками. С этим связана первая важнейшая стратегия в духовной практике Хабада, которую можно назвать «борьба двух душ». Я процитирую, как формулируется этот принцип. Приводимая цитата компилятивно, сжато содержит основные принципы духовной практики хасидизма Хабад: «И это великое правило для средних в служении Всевышнему: самое основное — подчинить себе свою натуру, что в левой полости сердца, и овладеть ею с помощью света Всевышнего, освещающего Божественную душу, находящуюся в мозгу, — властвовать над сердцем, размышляя в уме о величии Эйн Софа, благословен Он, и понимание этого породит в уме дух знания и трепета перед Ним, и он станет "избегать зла", [то есть запрещенного] Торой и мудрецами ... а в сердце будет любовь к Б-гу, в правой его

---

<sup>8</sup> Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной церкви. Догматическое богословие. М.: Изд. Центр СЭИ, 1991. С.239.

полости, и жажда и желание соединиться с Ним через исполнение предписаний Торы и мудрецов и через изучение Торы, равноценное исполнению всего»<sup>9</sup>.

*Эйн Соф* (*эйн* – «не», *соф* – «конец», а дословно – «бесконечный») — это название Бога в контексте Его непостижимости. То есть, суть этой стратегии — покорять в себе дурное влечение, которое производит животная душа, находящаяся в левой полости сердца. Подобное противостояние возможно, поскольку у человека есть божественная душа, которая находится в голове, проявляющая себя в правой полости сердца и выражающая себя в виде доброго влечения, любви.

В христианской аскетике эта борьба определяется противостоянием «тело-душа», или «тело-дух». То есть животная душа, понимаемая как источник инстинктов и влечения тела и проявляющая себя как дурное влечение, соответствует христианскому понятию «плоть». Например, у Ириныя Лионского есть такое высказывание: «В человеке три начала: спасающий и образующий дух, соединенное и образованное тело и посредствующая душа, могущая следовать или за духом ввысь или же за плотью вниз»<sup>10</sup>.

Отмечу, что описывается процесс борьбы животной души и божественной души весьма схоже. Например, в наставлениях Шнеур-Залмана имеется техника известная в православии как отсечение помыслов, имеется позитивное отношение к аскетизму, наставления гневаться на свою «злую» природу и т.д. Конечной целью мыслится полное очищение от греха, свобода от злого начала и полновластие доброго начала, проявляющего себя как любовь к Богу, стремление Ему принадлежать, отказ от своей воли. То есть здесь действительно много общего, но я не буду на этом подробно останавливаться.

Второй аспект взаимодействия двух душ в анализе Шнаура-Залмана связан с тем, что человек — это не просто совокупность тела и сознания, но тела и двух сознаний. Потому что каждая из душ обладает собственной волей и собственным разумом. Животная душа имеет разум человеческий, который обнаруживает себя в науке, ремеслах, искусстве. Божественная же душа обладает божественным разумом, который проявляет себя в поиске знаний о Творце, в любви и страхе Божиим, в чистоте и святости. Эти два разума тесно связаны между собой. Божественная душа действует через животную душу, наставляет ее. И обе души оживляют тело, действуют через тело.

Здесь мы тоже можем найти аналогию в христианском опыте, но теперь нам уже понадобится трехчастная схема. В данном случае, духу будет соответствовать божественная душа, а животная душа будет соответствовать христианской *псюхе*. Есть подходящая цитата у Феофана Затворника: «В человеке надо различать душу и дух. Дух содержит чувство Божества — совесть и ничем не удовлетворенность. Он есть та сила, которая вдохнута в лицо человека при сотворении. Душа — низшая сила, или часть той же силы, назначенная на ведение дел земной жизни. Она такого чина, как и душа животных, но возвышена ради сочетания с нею духа»<sup>11</sup>. Эта цитата весьма подходит под определение взаимодействия божественных и животных душ в Хабаде. Это сходство.

Но другое пояснение святителя Феофана выявляет различие между двумя антропологическими схемами. Феофан в одном из писем говорит: «правильнее понимать, что душа и дух человека не две отдельные сущности, но две стороны одного и того же духа, две части в одном целом, но существует единая душа»<sup>12</sup>. Здесь мы видим принципиальное отличие, поскольку в учении Хабад божественная и животная душа

<sup>9</sup> Шнеур-Залман. Ликутей Амарим (Тания). М.: Шамир, 2005. С. 105.

<sup>10</sup> Цит. по: Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы. Киев: изд. им. свт. Льва, 2005. С. 99.

<sup>11</sup> Феофан Затворник. Православие и наука. Руководственная книга изречений и поучений. /Составление и примечания игумен Феофан (Крюков). М., 2005. С. 31.

<sup>12</sup> Цит. по: Невярович В. Терапия души. М.: Русский хронограф, 2000. С. 25.

проистекают абсолютно из разных источников. Христианство же говорит, что душа и дух — это две стороны некой единой сущности.

Здесь есть обширный и интересный материал для сравнительного анализа, но более подробно сейчас на этом я останавливаться не буду. Самое главное, что если на уровне определений, в рамках эссенциального подхода имеются различия, то на уровне духовных практик, в том, как проявляются себя эти сущности в духовной жизни адепта, здесь обнаруживается много совпадений.

Итак, божественная и животная души проявляют себя два «разума» и как два конфликтующих стремления. Злое влечение, происходящее от *клипы*, стремится к самоудовлетворению, потаканию страстям, доброе же влечение божественной души стремиться принадлежать Творцу и исполнять заповеди. С этим связана первая и очень важная стратегия духовной практики хасидизма Хабад, которую мы обозначили как борьба двух душ.

Рассмотрим вторую стратегию. Эпиграфом к книге «Тания» служит цитата из книги «Второзаконие»: «Ибо слово Господа близко душе твоей, оно на устах твоих, в сердце твоём, и исполнится оно [благодаря тебе]» (Дварим 30:40). Это изречение, согласно автору «Тании», выражает значимую идею для духовной практики. Эта идея заключается в том, что обращение к Богу и любовь к Нему не является чем-то труднодостижимым, поскольку божественная душа своей сущностью уже связана с сущностью Бога, как со своим источником. Шнеур-Залман так формулирует это: «И еще следует знать великое правило в служении: даже если интеллект человека и его дух, разумение недостаточны для порождения в сердце ощутимой любви к Богу, так чтобы сердце горело как угли, пылающие великой страстью, и желанием, и ощутимым в сердце стремлением стать приверженным Ему, есть все же любовь, скрытая в его уме и в тайниках его сердца»<sup>13</sup>. Эта естественная или скрытая любовь (*ахават месутерет*) есть в самой божественной душе. Автор объясняет наличие этой любви тем, что божественная душа — частичка Бога, а потому стремление к Богу как к своему источнику, как стремление частицы к своему целому для нее абсолютно естественно. Если же этой любви нет, или она не проявляется, то это означает, что она подавлена или контролируется дурным началом.

Также божественной душе присущ естественный страх, или точнее «благоговение», которое всегда сопутствует естественной любви. Тот факт, что душа уже от природы наделена любовью к Богу и страхом перед Ним, весьма облегчает религиозную практику. Задача человека сводится к тому, чтобы вывести на поверхность естественную любовь и благоговение перед Богом, которое у него уже есть, а не приобретать их «с нуля». Поэтому, согласно «Тании», исполнять заповеди легко. Скрытую любовь можно пробудить и разжечь. Ведь своим вниманием, своим сознанием человек владеет и может всегда размышлять о Боге. Задача человека и состоит в том, чтобы сделать достоянием разума и чувств то, что является врожденным и скрытым.

Это представление Хабада о том, что вера и стремление к Богу рассматривается как данность, понятно христианскому опыту. Я уже приводил цитату из Феофана Затворника, который говорил, что «дух содержит чувство божества — совесть и ничем неудовлетворенность». Интересно, что в Хабаде проявлением божественной души считается доброе начало, которое иногда понимается как совесть. Стремление к Богу аналогично «ничем неудовлетворенности» Феофана — и тут мы снова видим аналогию с христианским опытом. Также уместно вспомнить известное изречение Тертуллиана о том, что всякая душа по природе христианка, то есть человек уже рождается с представлением о едином Боге, о суде, о загробной жизни.

---

<sup>13</sup> Шнеур-Залман. Ликутей Амарим (Тания). М.: Шамир, 2005. С. 106.

В «Тании» выделяются два вида любви. Это мирская любовь *ахават олам*, и великая любовь *ахават раба*. *Ахават олам*, обычно переводится как «вечная любовь», но Шнеур-Залман употребляет слово «олам» в значении «мир». И, таким образом, переводит это выражение как «мирская любовь». Мирская любовь рождается посредством размышления человека о проявлении Бога в мире, о Его величии в мире, красоте мира. В Хабаде существует специальная практика *хитбоненут* — это размышление или созерцание. То есть, человек назначает определенное время дня и размышляет на определенные темы: о величии Бога, о его милосердии, чтобы разжечь свои чувства. Именно об этой любви и можно говорить как о заповеди, поскольку реализация этой «мирской любви» находится в возможностях человека. Заповедь предписывает снова и снова обращать сердце и ум к тому, от чего пробуждается любовь.

Самая высшая любовь называется *ахава раба*. Эта любовь дается как дар. Она является сутью блаженства, которое праведники получают в будущем веке, но достигается она не усилиями человека, как мирская любовь, а дается волей Бога.

Итак, человек в своем служении, в исполнении заповедей должен стараться иметь качества любви и страха (благоговения) перед Творцом и возрастать в них.

Третья стратегия в Хабаде оригинальна и связана с исполнением заповедей. В книге «Тания» автор неоднократно приводит цитату из книги «Зогар» о том, что Тора и Всевышний едины. Этот принцип единства Торы и Всевышнего, если говорить христианским языком, можно назвать основным сотериологическим принципом книги «Тания». Начальная посылка состоит в утверждении, что Бог и Его атрибуты составляют одно простое единство. Вот как автор пишет об этом: «сущность и суть Его и Его желание, мудрость, понимание и знание и Его атрибуты доброты, силы, милосердия и красоты, включающей в себя Его доброту и силу, а также и все другие Его святые атрибуты — все абсолютно простое единство, каким является сущность и суть Его»<sup>14</sup>.

Тора же представляет собой божественное откровение. Она содержит знания о Боге и содержит его повеления. Поэтому она является самой мудростью и волей Бога. А поскольку мудрость Бога и воля Его едины с Ним самим, то можно сказать, что Тора и Бог едины. В христианстве тоже имеется аналогичное представление о сущности Бога, Его атрибутах или энергиях. Божественная природа проста и не имеет в себе никаких частей, однако в этой простоте содержится множество свойств.

Итак, согласно «Тании», Бог вложил свою безграничную мудрость и волю в Тору. Он ограничил свою мудрость в 613 заповедях, связанных с ними законах, а также в сочетании букв и в толкованиях, которые дают мудрецы. В частности, поэтому в некоторых каббалистических книгах говорится о том, что Тора является чертежом, благодаря которому Бог создал мир. Так это и понимают, поскольку Тора представляет собой высшую мудрость и волю Бога, а Бог творит мир посредством своей мудрости и своей воли. Поэтому можно сказать, что Тора представляет некий прототип мира.

Еще важный момент. Автор сравнивает Тору с водой, которая стекла посредством преобразований в четырех мирах. Считается, что Тора из высшего мира спустилась в наш мир и приобрела форму — ту, которую мы можем прочесть и понять. А сделано это было для того, чтобы человек мог постичь эту мудрость и осуществить конкретные действия.

Утверждение, что Тора и Всевышний едины, приводит к особому представлению о значении и смысле исполнения заповедей. Для рационалистически мыслящих теологов иудаизма, например, для Маймонида<sup>15</sup>, смысл заповеди заключается в том, что это есть

<sup>14</sup> Там же. С. 401

<sup>15</sup> Моше бен Маймон (Маймонид) (1138-1204) — выдающийся еврейский философ, богослов — талмудист, раввин, врач, ученый, кодификатор законов Торы.

средство обретения лучшего познания Бога. Поэтому с точки зрения этого подхода более важны рационалистические предписания, то есть те, которые связаны с этическими нормами. Об этом писал Маймонид в «Путеводителе растерянных». Для Хабада же (об этом пишет Шнеур-Залман) заповедь цена сама по себе, поскольку она представляет, как говорит один из комментаторов, «сосуд высочайшей степени общности с Бесконечным». Благодаря исполнению заповедей человек превосходит свою ограниченность и вкушает от безграничного.

Может возникнуть вопрос: почему, если иудей исполняет конкретную заповедь, например, надевает *тфилин*<sup>16</sup>, то он соединяется с Богом? А если делает что-то другое или делает чуть-чуть не так, как предписано, то — не соединяется? Ответ таков: именно это действие, именно в такой форме Бог избрал как свою волю, то есть это является выражением воли Бога. И потому, когда человек исполняет заповеди во всех ее частях, то он объединяется с самим Богом. Воля Бога одинаково воплощена во всех 613 заповедях. И попытка разделять их на рациональные и нерациональные, согласно философии Хабада, лишена смысла.

Сергей Сергеевич [Хоружий] уже говорил, что в Хабаде главное внимание уделяется именно эмоциональному состоянию. Да, это общая для хасидизма тенденция. Однако именно в Хабаде также утверждается, что разум должен непременно участвовать в исполнении заповеди. Умное исполнение выше слепого послушания. Исполнение плюс максимально возможная степень понимания — выше, чем просто исполнение.

Хотя все божественные предписания по своему существу тождественны, особое внимание в Хабаде уделяется некоторым заповедям, объясняется их превосходство. В первую очередь, это относится к заповеди изучения Торы и к практике *цдака* (благотворительности).

На страницах «Тании» ребе Шнеур-Залман многократно вспоминает утверждения мудрецов о том, что изучение Торы приравнивается ко всем заповедям. Я хотел бы уделить этому внимание, чтобы глубже понять суть третьей стратегии и особое отношение к исполнению заповедей в Хабаде.

Разум есть способность, наиболее близкая к сущности души. Поэтому, в процессе изучения Торы происходит достижение существенного единства. Безграничная божественная мудрость и воля спустились в мир и облачились в материальные законы, которые доступны человеческому разуму. За счет этого у человека появилась возможность схватить мыслью законы Торы, ухватить идею так, чтобы она была постигнута и стала внутренним достоянием. Например, если мы рассматриваем изложенный в Торе и прокомментированный в Талмуде закон о том, как должен разрешиться спор между хозяином быка, забодавшего корову, и владельцем коровы, то должны понимать, что этот закон важен не потому, что позволяет сельским жителям разрешить конфликт, и даже не потому, что он дает понятие о справедливости. Этот закон важен, потому что он является проявлением божественной мудрости и воли. То есть, Бог, если так можно выразиться, «упаковал» свою бесконечную мудрость именно в этот конкретный закон. Человек, изучающий этот закон, комментарии к нему и споры по поводу него в Талмуде, осознавший его, тем самым «схватит» и высшую мудрость Бога и объединится с Ним. Таким образом, достигается единство с Богом.

Имеется еще одна мистическая интерпретация, в контексте понимания смысла исполнения заповедей. Согласно каббалистической школе Исаака Лурии (1534-1572),

---

<sup>16</sup> Тфилин (от ивр. *тфила*) — элемент молитвенного облачения иудея.



каждому иудею суждено неоднократно проходить реинкарнации до тех пор, пока не будут соблюдены все 613 заповедей и на уровне мыслей, и на уровне речи, и на уровне действия. Эти 613 заповедей соответствуют 613 аспектам души, которые нуждаются в оболочке. Когда человек исполняет конкретные заповеди, он делает себе оболочку. Причем, ребе Шнеур-Залман говорит об этой оболочке как о свете. Он пишет «Тора и заповеди, выраженные в ней, облачают все десять сил души и все ее 613 членов сверху донизу. Все они соединены с Богом непосредственной жизненной связью, и божественный свет кругом объемлет их и облакает их с головы до ног»<sup>17</sup>.

Я не буду останавливаться на том, как понимается божественный свет, отмечу лишь, что одним из признаков достижения телоса в Хабаде является, как и в исихазме, созерцание Божественного Света. «Душа человека, — как пишет ребе Шнеур-Залман, — не способна выдержать яркость сияния света», посредством которого открывается Бог, потому что «настолько велики благо, которое оно несет, и улада для глаз созерцать Его»<sup>18</sup>. Божественная душа подобна факелу, поднесенному к другому факелу, она стремится слиться с Богом, с Его Светом. Но она не может слиться со Светом, оставаясь в рамках отдельной духовной сущности. И Альтер Ребе говорит, что душа может сохранить себя в качестве индивидуальности, только если из этого света *Эйн Соф* будет каким-то образом сделана оболочка, которая представляет собой отблеск Света Всевышнего. Именно Тора и содержащиеся в ней заповеди, представляющие снизошедшую в наш мир мудрость и волю Бога, являются средством для создания этих оболочек.

Итак, мы рассмотрели три основные стратегии. Первая — это борьба двух душ. Вторая — это достижение наивысших степеней страха и любви, изначально имеющих в божественной душе, которые человек должен в себе выявить и развить. И третья — это исполнение заповедей, благодаря которым человек соединяется с мудростью и волей Бога. При этом достигается «двекут», что на языке иудаизма означает «единство с Богом».

Это, пожалуй, все, что я хотел кратко описать. Если есть вопросы, то я могу что-то рассмотреть более подробно.

**Хоружий С.С.:** Итог третьей стратегии был обозначен универсальной формулой «соединение с Богом». Но это состояние каким-то образом раскрывается? Формула предельно неоднозначная и предельно общая для всех традиций: и в исламе, и в исихазме, это постоянный наш сюжет. Но именно здесь один из главных топосов, где различия как раз существенны. Именно здесь проверяется степень универсализма. Хасидизм каким-то образом ведет речь о высшем итоге собственного телоса? Или здесь начинается такая сугубо апофатическая речь, что об этом не говорят? Ислам как раз близок к этой апофатической стратегии, высший итог не раскрывается. В исихазме, наоборот, речь вполне ведется и о высших состояниях, о телосе, и даже доводится до догматических определений. А здесь как?

**Мельник С.В.:** Здесь имеются некоторые характеристики, например, святость. Если мы раскроем этот термин, то, как мне кажется, мы составим представление о том, что является телосом в Хабаде. *Кадош* — святой, буквально означает «отделенный». Этим словом в Ветхом завете обозначали Бога как отделенного от мира, а так же все то, что связано с ним. И как я упоминал, мир делится на три топики. Святость — это бытие, которое устремлено к Богу, которое не делает ничего для себя, а стремится только угодить Богу, только исполнить Его волю. Это первая характеристика.

---

<sup>17</sup> Шнеур-Залман. Ликутей Амарим (Тания). М.: Шамир, 2005. С. 54.

<sup>18</sup> Там же. С. 701.

**Хоружий С.С.:** Что именно достигается в этом устремлении? Даже если мы находимся на низших ступенях, мы уже стремимся к Богу. А когда речь идет о высших ступенях, чего мы тогда достигаем?

**Мельник С.В.:** Здесь важен тот эмоциональный настрой, та цель, с которой верующий исполняет заповеди и осуществляет божественное служение. Потому что заповедь можно совершать и по привычке, и с чувством страха и т.д. Существуют множество уровней, степеней любви как устремленности к Богу, необходимо достичь наивысшего. С этим связано понятие *битуль* — устремление своей воли, аннулирование себя, которое также может иметь различные степени. Также здесь весьма существенна тема света. Шнеур-Залман пишет, что удостоится созерцания божественного света, света Эйн Соф — это наивысшая награда, превосходящая даже все блага в жизни будущего века. И у этого созерцания света, как ощущения великолепия и красоты Творца, имеются различные степени. Человек в этом созерцании света, в любви к Богу не теряет своей личности, личность человека сохраняется. Главные характеристики телоса — это любовь, *биттуль* и свет. Созерцание света в блаженстве без потери своей личности.

**Хоружий С.С.:** Про личность — это целый отдельный разговор, который мы еще и не начинали. Но это, действительно, особая тема. Что тут понимается под личностью? Думаю, что это особо не артикулировано.

**Мельник С.В.:** В «Тани» Шнеур-Залман проводит аналогию еврейского народа с телом, в чем-то похожую на христианское представление о церкви. У каждого есть своя роль, в каждом поколении есть мудрецы соответствующие голове и невежды подобные ступням ног или мертвой материи, типа ногтей. Кроме этого у каждого иудея есть своя божественная душа, однако и эти божественные души не полностью идентичны между собой, поскольку у каждой из них есть свой, как выражается Шнеур-Залман, отдельный корень в высшем мире. Мера подчинения животной души божественной, каждая из которых имеет свои неповторимые свойства и уникальный замысел, и соотносится с понятием индивидуальности, личности.

Добавлю: в Хабаде есть еще один очень важный аспект. Я ему не уделил внимания, но он в высшей степени существенен. Есть ветхозаветная история о том, как сыновья Аарона во время скитания по пустыне были сожжены Богом. Баал Шем Тов объясняет, почему это произошло. Это оригинальное хасидское толкование. Их грех был в слишком сильной любви к Богу — такой, что они хотели уйти из этого мира. А смысл святости не в том, чтобы уйти из мира, а в том, чтобы преобразить мир. Для Хабада это происходит через исполнение заповедей. То есть необходимо даже преодолеть желание души подняться за пределы этого мира, поскольку основная задача человека, как ее формулирует Шнеур-Залман — «создать жилище для Бога» в этом мире. На этом представлении в Хабаде делается постоянный акцент.

**Хоружий С.С.:** Иными словами, это то, что в современном христианском богословии называется «космическим аспектом». Вовлечение природного, вещественного мира в отношении к Богу, в духовный процесс. Вы это хотите сказать, что тут это присутствует?

**Мельник С.В.:** Да. Шнеур-Залман объясняет тот факт, что в исполнении некоторых заповедей присутствуют животные, растительные элементы и минералы именно тем, что вовлекаясь в исполнение заповедей, освящаются соответствующие стихии природы. Вообще понятия «тиккун» (исправление), собирание божественных искр, возвращение *ихины* из изгнания (божественного присутствия) — это существенные для каббалы и хасидизма концепции.

**Хоружий С.С.:** Спасибо, это существенная конкретизация. Но она прозвучала в терминах состояний человека. А самое важное в характеристике телоса, что ситуация становится существенным образом бинарной. То есть, меняется само отношение человек–Бог. А что меняется в отношении человека к Богу, согласно представлениям Хабада? В христианстве, даже если не употреблять термин «теозис», происходит то, что устроение всех энергий человека становится сообразным с тем, как устроены божественные энергии. Это предельно эксплицитная характеристика. А в хасидизме есть такая эксплицитность или ее нет? Как-то характеризируется перемена в отношении с Богом, которая настает?

**Мельник С.В.:** Здесь может быть более выражен гносеологический аспект. Человек все глубже познает некоторую теософскую структуру мироздания, связанную с мистикой сфирот. Согласно каббале, вначале был безграничный божественный свет. Потом Бог посредством сжатия (*цумцум*) творит первый мир. Он называется *Ацилут*, это мир бесконечного божественного света. Это название происходит от слова «эцель», «рядом». Затем снова происходит *цумцум* и творится еще один мир, он называется *Брия*. Затем происходит еще одно сжатие, и творится мир *Йецира*. Потом происходит еще одно сжатие и творится мир *Асия* — мир действия, мир, где мы живем. В этом мире существует еще четыре степени сжатия: неживое, растительное, животное и человек.

Причем эти сжатия или сокращения нужно понимать не как уплотнение материи света, а гносеологически — как уровни познания Бога. Каждому из этих миров соответствует определенный уровень познания Бога. Наш мир характеризуется тем, что мы можем думать, что Бога нет. Когда человек устремляется к Богу и поднимается на уровень следующего мира, он начинает знать, что Бог есть. Это мир *Брия*. Человек чувствует, что Он есть, ощущает Его присутствие. Когда человек проходит на следующий уровень в мир *Йецира*, он понимает, что ничего нет, кроме Бога. И, наконец, мир *Ацилут* — это высшая ступень, которой достигают лишь некоторые. Она характеризуется как безграничный свет. В этом мире невозможно никакое ощущение отдельности. Человек начинает ощутимо чувствовать Бога, а потом каким-то образом осознает, что все есть Бог, все вокруг есть Бог.

**Хоружий С.С.:** Схема, которую вы воспроизвели, это доктринальная схема. Она уже хорошо известна, известно также, когда она создавалась и в каком спектре влияний. Это типичные иерархические конструкции неоплатонического или гностического типа. Собственно, есть три главных вариации: непосредственно русло платонизма, русло гностицизма и каббалистическое русло доктринальной еврейской учености. Это достаточно эклектическая интеллектуальная конструкция. Ареопагит тут не различается с Оригеном, а Ориген с Плотинем. Это поздний и достаточно эклектический неоплатонизм. Были и в Европе близкие аналоги, в частности, Иоахим Флорский, который обычно тут привлекается. Привлекается и Майстер Экхарт, но у Экхарта онтология более высокого уровня. Он сосредоточил свои усилия на разработках в области онтологии, что дало существенные плоды, которые остались в позднейшей традиции. Одним словом, это уже принадлежит истории мысли.

Нас больше интересует, как в иудейской духовности шел процесс осознания опыта. Мы рассматривали это на примере исихастского опыта. Понятно, что и здесь была схоластическая ученость, иерархические конструкции, и они были существенно эссенциалистскими. А, между тем, в духовной традиции понималось, что с опытом эти конструкции не очень сходятся, есть расхождения. Духовная практика диктовала иной род богословствования. Грубо говоря, практика диктовала необходимость создания энергийного богословствования. Оно себя не противопоставляло эссенциальному, но здесь очень многое определялось конкретикой. Старое эссенциальное представление было закреплено всякими страшными догматическими запретами. Отчасти и в самом религиозном сознании энергийный дискурс не воспринимался как другой тип мысли и другой тип описания отношения с Богом. Но сегодня уже в ретроспективе мы видим, что

по факту возникала другая парадигма, и даже другая онтология: энергийная вместо эссенциальной. Исихастская традиция потому и служит для нас эталоном, что она эту энергийную стихию, вплоть до высших ступеней, достаточно четко сумела прописать. Она зафиксировала, что происходит соединение с Богом по энергиям, а не по сущности. Это ключевой тезис. По крайней мере, в одном догматическом определении присутствует размежевание с эссенциализмом: нет соединения по сущности, есть по энергиям.

Логично было бы предположить, что и в иудаистской мистике эта подлинность духовного опыта имела энергийную природу. Но до какой степени это было артикулировано, отрефлектировано и нашло выражение в каких-то вербальных, текстуальных свидетельствах? Бывает, что сначала это осознание происходит совсем не на теоретическом уровне. Свидетельства мистической литературы поначалу носят совершенно не теоретический характер. Так происходило в исихазме: сначала это было описание опыта практического исихазма, потом Палама говорит, что толковать эти свидетельства чистого опыта можно энергийно, а эссенциально их толковать некорректно. И т.д. Постепенно происходит такой процесс. Присутствует ли в хасидской духовности, в традиции такая линия, где опыт пытались бы толковать, сохраняя верность самому опыту, а не полагая, что каббала и другая классика — это и есть адекватный язык, на котором должно описывать и толковать опыт? Здесь можно ожидать скрытого конфликта. То, что опыт не укладывается в доктринальные эссенциалистские парадигмы, должно каким-то образом обнаруживаться, это где-то должно прорываться. Как с этим вопросом?

**Мельник С.В.:** Если говорить конкретно о хасидизме Хабад, то эта лурианская доктрина о творении миров понимается, по крайней мере, с точки зрения хасидской практики, именно в энергийном смысле. Четыре мира рассматриваются как этапы творения и толкуются как уровни осознания в этих мирах.

**Хоружий С.С.:** А не считается, что здесь, на всех ступенях, присутствует сущность, которая просто по-разному выражается?

**Мельник С.В.:** Ну, строго говоря, нет никакой структуры миров. Поэтому в Хабаде существуют три термина для обозначения души *нефеш*, *руах* и *нешама*. Эти термины взяты из Ветхого Завета. *Нешама* и *руах* имеют одновременно значение «дыхание». Я уже зачитывал цитату, что Бог вдохнул в человека дыхание жизни, это *нешама*. Когда говорится про человека, то употребляется термин *нефеш*. В каббале есть определенное толкование этих терминов, но в Хабаде оно немного иное. В Хабаде каждому из уровней сознания соответствует своя степень: *нефеш*, *руах*, *нешама*. Нашему миру соответствует степень *нефеш*.

**Хоружий С.С.:** Это похоже на то, что в нашей лексике называется *энергоформой*.

**Мельник С.В.:** То есть, миры понимаются как некая иерархия, скорее, состояний, и каждому состоянию четко соответствует определенный уровень души. Три мира — три уровня души.

**Хоружий С.С.:** Спасибо за разъяснения, они очень существенные.

Мы плавно перешли к режиму дискуссии.

**Н:** Как в хасидизме представлено «борение»? Это борение между абстрактным злом и добром, или там есть персонифицированные персонажи, как в христианстве? Или борение душ — это все внутри человека?

**Мельник С.В.:** В духовной практике любовического хасидизма таких персонифицированных персонажей нет. Это особенность иудаизма: между Богом и

людьми нет посредника. Вообще базовая идея хасидизма состоит в том, что всем миром вокруг тебя управляет Бог. Враг на тебя нападает не потому, что он злой, а это делает Бог для твоего воспитания. Он привел к тебе этого человека, чтобы он на тебя напал. Все, что с нами происходит, это происходит только по воле Бога. Но также, конечно же, в иудаизме существуют представления об ангелах, демонах, духах народов и т.д. В Талмуде есть толкование, что злое влечение производится злым ангелом. Но для хасидизма Хабад эта проблематика находится на периферии внимания.

**Н:** Но вы говорили о теле и проводили аналогию с христианством. А там совершенно иное представление о теле и о его отношении с «духовным». У вас, вроде получилось, что все зло телесное, оно в теле.

**Мельник С.В.:** Нет, это не так. В хасидизме существует понятие «злое начало». Оно связывается с животной душой. Но само тело в Хабаде вообще нейтрально. Оно ни плохое, ни хорошее. Борьба происходит между божественной душой и животной душой, которые проявляют себя как доброе и злое влечение.

**Хоружий С.С.:** Действительно, в докладе подчеркивалось, что тело отлично от животной души. В системе хасидизма это разные концепты. С животной душой связывается вся негативная стихия существования, а тело описывается нейтрально.

**Н:** У меня еще вопрос: вы назвали три стратегии восхождения к Богу. Они как-то соподчинены друг другу?

**Мельник С.В.:** Тут все подчиняется исполнению заповедей. Это главная стратегия. Как говорит Шнеур-Залман, страх — это основа исполнения 365 заповедей запретов, а любовь – 248 заповедей повелений. Сама любовь является заповедью. А доброе влечение как раз выражается в стремлении к исполнению заповедей с правильным намерением, чему противостоит злое влечение.

**Н:** Чем эта стратегия отличается от традиционного иудаизма?

**Мельник С.В.:** Моше Идель однажды дал такое краткое описание сущности иудаизма в контексте соотношения трех его главных частей – Библии (Торы, Танаха), Талмуда и каббалы. В Торе написано, что надо делать. В Талмуде сказано, как надо делать, то есть даются пояснения, как надо исполнять заповеди. В каббале же объясняется, зачем надо делать. И вот здесь могут быть отличия. Традиционное понимание состоит в том, что Бог, который тебя создал, захотел, чтобы ты поступал вот так, и больше ни о чем не спрашивал. Это просто воля Бога и все, ты должен это исполнять, не ради себя, а ради Него. Еще есть такое толкование, что каждая заповедь служит подсказкой в познании Бога. Иногда считается, что посредством исполнения заповедей освящается и совершенствуется материальный мир. В Хабаде же толкование заповедей особое, эзотерическое. Как я говорил, в Хабаде считается, что заповеди являются выражением мудрости и воли Бога. А мудрость и воля Бога – единый с Богом атрибут. И когда человек соединяется с заповедями, он соединяется с Богом. Впрочем, Шнеур Залман не случайно назвал книгу «Ликутей Амарим», то есть «Сборник высказываний». Этим он хотел показать, что не разрабатывает какую-то новую систему, а лишь систематизирует и объясняет то, что уже было. В этом смысле и это понимание не является уникальным и имеет свою историю.

**Курапцев В.Л.:** Покаяние в христианском его понимании значимо для хасида или не значимо?

**Мельник С.В.:** Значимо. Покаяние в иудаизме называется *тишув*, что значит «возвращение». Смысл состоит в том, чтобы вернуть душу Богу. Если в христианском

смысле слово покаяние это перевод с греческого «метанойя» — поворот ума, изменение человеком себя, то в иудаизме это — возвращение к Богу. В Хабаде этот термин толкуется аналогичным образом. Человек должен сокрушать свое сердце, в соответствии с тем как в псалме Давида (псалом 50) говорится о сокрушении сердца. Исаак Лурия и ребе Шнеур-Залман также говорят, что, если человек совершит грех, то он должен поститься на протяжении многих дней. Предписывается раскаяние в своих грехах, говорится о чувстве угнетенности, горечи, чувстве сокрушенного сердца. В «Тании» целый отдельный раздел посвящен теме покаяния.

Покаяние тут понимается, скорее, как длительный процесс. Выделяется два вида покаяния. Это верхняя *тишва* и нижняя *тишва*. Нижняя *тишва*, что точнее можно перевести как «нижняя степень возвращения к Богу» — это просто изменение человеком своей жизни. Верхняя *тишва* — это когда человек возвращается к Богу, достигает совершенства. В «Тании» об этом прямо сказано: когда человек совершит высшую *тишву*, он возвращается в состояние, в котором пребывала его душа до воплощения в тело.

**Н:** В самом начале вы сказали, что есть народ который наделен божественной душой, а есть люди, которые ее лишены. Кто удостоверяет вхождение в этот избранный народ?

**Мельник С.В.:** Согласно иудаизму, божественная душа дается по праву рождения или когда человек переходит в иудаизм. Я пытался показать, что это представление об отсутствии божественной души у других людей является неверным. Любой человек, знакомый с историей религии, понимает, что это не так. Сам факт борьбы со злом возможен, потому что у человека есть доброе начало. Любовь к Богу может быть достижима, только поскольку у него есть божественная душа. Но с точки зрения Хабада, божественная душа дается каждому еврею, то есть рожденному от матери-еврейки, или путем *гиюра*, то есть принятия иудаизма не евреем.

**Хоружий С.С.:** Всякая традиция вправе формулировать свои дефиниции. Принадлежность к христианскому сообществу удостоверяется крещением. И соответственно, в христианстве точно так же, если угодно, считается, что определенные виды опыта доступны только тем, кто через крещение приобретает некоторое отношение ко Христу, которое они далее могут развивать, а могут не развивать. Но крещение — это предпосылка. В каждой духовной традиции есть подобные ограждающие тезисы. Речь идет, по Джеймсу, о многообразии религиозного опыта. Каждая духовная традиция фиксирует, что некоторые виды опыта возникают только при определенных предпосылках. И они пытаются формулировать эти предпосылки. Хасидизм их формулирует вот таким образом. Если в данном духовном направлении есть самоощущение, что его опыт очень высоко специфичен, отличен от всего что вовне, тогда возникают достаточно сильные исходные предпосылки. Но крещение — точно такая же предпосылка. Это ровно ни от чего не отделяет все прочее человечество. Это речь о том, что определенные виды опыта достижимы при определенных предпосылках.

**Н:** Все говорят о любви и понимают, что любовь — опыт положительный. Но в то же время накапливается мощный заряд нетерпимости.

**Хоружий С.С.:** Он может накапливаться или не накапливаться, что называется, по грехам нашим. Ни в одну традицию не входит тезис о накоплении капитала нетерпимости. Это может концептуализироваться самым разным образом вне традиции. Например, сегодня априорно, в силу известных причин, довольно широко распространено мнение, что в исламе есть нетерпимое отношение к лежащему вне традиции. Это очень дискуссионно. Представители ислама нам говорят, что нет такого в исламе. С другой стороны, некоторые представители ислама же, действительно, оформляют отношения вовне в терминах максимальной нетерпимости. Но здесь мы говорим об истории. История

не догматизирована. В исторических напластованиях не выдерживается логическая структура. Это живой процесс. И, соответственно, каждая из мировых религий сегодня де-факто не подчиняется какой-то единой строгой системе регуляций, подкрепляемой верховной инстанцией, которая точно удостоверяет, что эта система регуляций выполняется. Ближе всего к этому было классическое католичество с курией, департаментом верности конгрегации и т.д.. Католичество же в наше время приобрело такую размытость, которая может поспорить с размытостью ислама. Разговор о социальной реальности и тем паче об исторической реальности — это совершенно другой разговор, чем о наборах тезисов и правил. Жизнь им не обязана подчиняться и как факт, не подчиняется.

**Рупова Р.М.:** Скажите, мне известна одна антропологическая практика, если можно так выразиться, и мне хотелось бы получить ваш комментарий по этому поводу? Я не знаю, относится ли она к хасидизму или к другой ветви иудаизма. Когда человек заболевает и уже пребывает между жизнью и смертью, религиозная община наделяет его вторым именем. Предполагается, что это наречение придает ему силы, и он действительно выздоравливает. Какая философия имени может за этим стоять?

**Мельник С.В.:** Согласно каббалистическим представлениям, имя человека имеет очень большое значение. Оно во многом определяет даже судьбу человека. Причем важны даже отдельные буквы имени, из которых оно составлено. Существует практика, когда у мужчины рождается ребенок, он берет себе еще одно имя, потому что имя символизирует начало новой жизни. Имя это не просто какой-то звук. Оно добавляет и может дать человеку новые свойства, новые качества, новый характер. Может дать ему новые цели. Поэтому когда человек заболевает, видимо, ему тоже хотят дать новую жизнь. Как известно это традиция имеет еще библейские корни, вспомним, что Аврам стал Авраамом, то есть в его имя была вставлена еврейская буква «хей». Яков получил после борения с ангелом имя Израиль. Это все имеет немало интерпретаций в каббалистической традиции.

**Хоружий С.С.:** Насколько эта практика распространена и в какой среде?

**Мельник С.В.:** Таких сведений у меня нет. Вообще каббалу иногда разделяют на умозрительную и практическую. К последней как раз относятся различные магические практики, заклинания, даже изготовление амулетов. Но практическая каббала, конечно же, основывается на идеях и концепция умозрительной каббалы.

**Н:** Согласно каббале, если человек занимается духовным продвижением в группе, то его усилия увеличиваются соответственно количеству человек в группе. В группе должно быть не менее десяти человек, и между ними, соответственно, возникает какая-то синергическая связь.

**Мельник С.В.:** Есть такое понятие как *миньян* — это требование, чтобы в группе было не менее десяти взрослых мужчин. Некоторые молитвы можно читать только в такой группе. Механизмы этого объяснить сложно. Число «10» имеет в каббале, и в Хабаде в частности, большое значение. Это число целостности, полноты, например, существует 10 сфирот.

**Хоружий С.С.:** Хорошо друзья. Время позднее. Поблагодарим докладчика и выразим надежду, что тема иудейской духовной традиции в нашем семинаре будет иметь продолжение.

**Мельник С.В.:** Спасибо.