

Александр Занемонец

Хайфа, Израиль

ХАСИДСКИЙ ДВОР И ПРАВОСЛАВНЫЙ МОНАСТЫРЬ В ВОСТОЧНОЙ ЕВРОПЕ XVIII—XIX вв.: БЫЛО ЛИ ВЗАИМОВЛИЯНИЕ?

Как считают многие религиоведы, иудаизм и христианство возникли в одно и то же время, в одной культуре и одном народе. Они возникли после того, как с разрушением Иерусалимского храма в 70 г. н. э. исчезло то, что составляло центр всего иудейского культа эпохи Первого и Второго храма, а Страна Израиля *de facto* перестала быть средоточием еврейской религиозной жизни. Христианские богословы к этому добавляют, что незадолго до того происходило земное служение Иисуса, а разрушение Храма было лишь сопутствующим событием. Раввинистический иудаизм и христианство унаследовали разные компоненты своего общего религиозного основания — библейского иудейства, но эта общность происхождения и конфликт разделения навсегда остались в памяти двух религиозных общин. В этом контексте становятся понятнее как взаимный антагонизм, так и неожиданные сходства, проявляющиеся на различных этапах исторического пути (вплоть до сходства одежд религиозных женщин в Израиле и в православных странах).

Хасидизм, возникший в XVIII столетии в Восточной Европе, является одним из тех явлений в иудаизме, которому нередко ищут параллели в христианстве. И не просто параллели, но именно взаимовлияние между основателями хасидизма и современных ему христианских движений того же региона. Речь может идти как о русских сектах, далеких от ортодоксии, так и о монашеской традиции, в том числе о традиции духовного руководства и старчества, возрождавшегося в XVIII—XIX вв. в православных странах Восточной Европы. Галахическое еврейство св. Паисия Величковского (был еврей по матери), одного из лидеров православного монашества в XVIII в., дает этим предположениям дополнительное основание. Но должен заранее сказать, что по крайней мере сейчас я не вижу возможностей реальных контактов между иудейскими и православными религиозными лидерами того времени. Если контакты были, то все же это не было взаимовлияние или глубокий интерес друг ко другу. Но при этом параллели очевидны. Однако корни их, по моему мнению, следует искать скорее в общем происхождении двух религий, в общей восточноевропейской среде и сходных ответах обоих движений на проблемы того времени.

Далее речь пойдет по большей части не столько о хасидизме, сколько о том православном контексте, в котором хасидизм существовал на ранних этапах своей истории. Отчасти это продолжает то, о чем писали А. Рапопорт и И. Туров¹.

Наиболее близким может быть сравнение ранних хасидских учителей с Паисием Величковским и его служением. Годы жизни Паисия — 1722—1794². Недавно в Москве была издана его «автобиография» на славянском языке с рядом последних исследований о нем³. Паисий родился на Восточной Украине (в Пол-

таве), учился в Киевской академии, а потом ушел учиться монашеской жизни на Афон в Греции. Затем большая часть его жизни была связана с монастырями Молдавии и Румынии. Схоластическую ученость Киевской академии того времени он сменил на *praxis* христианской жизни в ее наиболее радикальном, монашеском, варианте. Он мог бы сказать вместе со своим старшим современником Бал-Шем-Товом (1698—1760), основателем хасидизма: «У меня нет времени учиться, потому что я обязан служить моему Творцу».

Однако при этом Паисий Величковский вовсе не стал обскурантом: он всю жизнь занимался сверкой переводов древних христианских текстов и созданием новых славянских переводов. Им было положено начало переводов святоотеческих текстов на русский язык в Новое время, в результате чего в XIX в. на русский были переведены практически все основные греческие и латинские Отцы церкви, изданные к тому времени. Как писал прот. Г. Флоровский, «это не был уход или отказ от знания. Это был возврат к живым источникам отеческого богословия и богомыслия»⁴. Разве это не похоже на борьбу хасидов с сухим изучением Талмуда, что нередко создавало ложное представление об их враждебности знанию?

Ученики старца сохранили описание его за учеными трудами уже в самом конце жизни: «Како же писаше удивлятися подобает: немощень бо тѣломъ отнюдь бяше, и во всемъ правомъ боку бяху ему раны: на одрѣ убо, идѣже почиваше, окрестъ облагаше себе книгами: ту положени бяху словари разнаязычнии, Библия Греческая и Словенская, Грамматика Греческая и Словенская, книга изъ нея же преводъ творяше, посреди же свѣщци: самъ же аки малое отроча, сѣдя согнувшеся всю ночь писаше, забывая и немощъ тѣла и тяжкія болѣзни и трудъ»⁵. При этом Паисий Величковский не считал свои переводы совершенными. Он делал их для чтения своим монахам, но не для широкого распространения — «аки всему хромлющи и несовершенни». Переводческая и литературная деятельность не декларировались в качестве основного дела, однако именно им, вместе с молитвой, была посвящена значительная часть времени. Результатом этих трудов Паисия стало издание славянского «Добротолюбия» — двухтомной антологии основных аскетических текстов христианских писателей IV—XV вв. Одновременно с этим появилось греческое «Добротолюбие»⁶. Паисий собственно перевел его на славянский язык, а в середине XIX в. Феофаном Затворником был сделан расширенный перевод «Добротолюбия» на современный русский, и это составило уже пять томов. В XX в. эти тексты были переведены на основные западноевропейские языки. Число оригинальных сочинений Паисия Величковского сравнительно невелико (по преимуществу они посвящены молитве), но он видел себя не создателем нового движения, а продолжателем древней монашеской традиции, которую стремился наиболее полным образом открыть своим ученикам.

С 1779 г. Паисий Величковский селится в Нямецком монастыре в Молдавии, и здесь его литературная работа становится наиболее интенсивной. Заодно он получает возможность устроить жизнь монашеской общины по своему усмотрению. То, как Паисий видел жизнь монашеской общины, весьма важно для нашей темы. Для него монастырь был не большим общежитием, но единой семьей, объединенной вокруг старца. Неудивительно, что русское слово *старец*, или греческое *geron*, обычно переводится на иврит как *tsadik*. Между этим достаточно традиционным явлением монашеской жизни, которое возродил в своей среде Паисий Величковский, и ролью цадика в хасидизме действительно много общего. Старец является харизматическим лидером монашеской общины и наставником

каждого монаха. Считается, что он именно харизматический лидер, поскольку старец мог не иметь никакого положения в церковной иерархии, а в монастыре не являться его формальным настоятелем. (К тому же сами монахи являются по сути дела мирянами, выбравшими особый, в своем роде радикальный жизненный путь вне мира, но в общине.) Для монахов послушание старцу является абсолютным. Послушание как таковое — один из трех монашеских обетов, но в контексте монашеской традиции, которую представлял и продолжал Паисий Величковский, это было именно отречением от своей воли в пользу старца. Вокруг него формировалась вся община, и личная привязанность учеников к своему старцу и было тем, что объединяло людей в одну семью.

Понятно, что такая община могла держаться только на полном доверии между людьми. Встречался ли «мессианский» аспект отношения к подвижнику со стороны его почитателей, как это было у хасидов рабби Нахмана? Кажется, что нет. В христианстве мессианская идея реализована во Христе, так что даже в самых великих святых каждого поколения люди могли видеть только смиренных учеников Христа. Христиане верят во второе пришествие Христа, но оно должно быть уже всем очевидным явлением во славе, как молния, блистающая от одного края неба до другого. Наименование *Adoneinu, Moreinu ve-Rabeinu, Meleh a-Mashiah* (наш Господин, Учитель и Раввин, Царь Машиах) в христианстве закреплено только за именем Иисуса Христа. Почитание старцев, как и вообще почитание святых в православной церкви, далеко от их обожествления. Так, например, молитва святым является ни чем иным, как просьбой одного человека к другому помолиться о нем. Наличие в христианстве четко выработанной догматики способствует избежанию в этом вопросе политеистических соблазнов.

Важнейшей особенностью возрождавшейся в конце XVIII в. монашеской традиции было особое учение о молитве. Помимо молитвы в храме или других общепринятых молитв монах должен был постоянно повторять — и не языком, а именно в глубине своего сознания — краткую молитву. Обычно это была молитва «Господи, Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй меня, грешного». Эта краткая, но постоянная молитва носит название Иисусовой молитвы. Цитируя Иоанна Златоуста, Паисий Величковский писал, что помимо общественной молитвы есть и другая, «тайная, невидимая, безгласная, из глубины сердца возносимая Богу молитва». Она «очищает человека от всех страстей, возбуждает к усерднейшему хранению заповедей Божиих и от всех стрел вражиих и прелестей хранит невредимым». При этом человек может впасть не только в заблуждение, но и в настоящее безумие, если творит эту молитву «самочинно, не по силе учения святых отцов, без вопрошания и советов опытных» и если, «будучи надменен, страстен и немощен, живет без послушания», но причиной кризиса в таком случае является не молитва, а «самочиние и гордость самочинников»⁷. Это также имеет параллели в хасидской практике не то чтобы пренебрежения установленной синагогальной молитвой, но переноса основного значения на внутреннюю мистическую молитву, творимую в глубине сердца.

Вот еще цитата о молитве из сочинений Паисия Величковского: «Послушай апостола Павла, говорящего: “Непрестанно молитесь” (1 Фес. 5:17) — во всякое время, на всяком месте. И если скажешь “Невозможно молиться, ибо тело ослабевает в службе», то не о том он говорит, что только в стоянии идет время молитвы, но о том, чтобы всегда молиться, как то: ночью, днем, вечером, утром, в полдень; и на всякий час — работая, вкушая пищу и питье, лежа, вставая, говори:

“Господи, Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя”. И не ожидай для молитвы определенного времени — года, месяца, недели, и не делай различия мест, ибо не в месте и времени, а в уме представляется Божество и на всяком месте владычество Его»⁸.

Возобновленная Паисием Величковским традиция старчества, непрестанной молитвы и общинной жизни не только не заглохла с его смертью в 1794 г., но и принесла плоды в XIX и XX вв. и на румынской, и на русской почве. Это влияние осуществлялось как через переводы, так и через его многочисленных учеников. В течение XIX в. оно охватило более чем сотню монастырей в России, включая знаменитую Оптину пустынь и русские монастыри на Афоне.

Из младших современников Паисия Величковского особо стоит отметить Серафима Саровского (1759—1833). Он не был с ним знаком, но, безусловно, продолжал ту же традицию и стал даже более известен, нежели Паисий. Целью христианской жизни он называл не исполнение тех или иных заповедей, но «стяжание духа мирного». На служение людям Серафим Саровский вышел после многих лет строгого затвора. В те же годы, когда рабби Нахман говорил, что «великая заповедь — быть всегда в радости», он обращался ко всем приходившим к нему: «Радость моя!»

И Серафим Саровский, и старцы Оптиной пустыни после него в середине — второй половине XIX в. подвергались достаточно серьезным испытаниям со стороны церковных властей. Так что вполне возможно, что и со стороны их монахов могла бы возникнуть фраза, похожая на высказывание рабби Нахмана (пусть и в другом контексте): «Когда сатана убедился, что ему одному не сбить с пути весь огромный мир, он прибег к помощи раввинов».

Что касается *к о р н е й* монашеского и духовного возрождения, связанного с именами Паисия Величковского, Серафима Саровского, оптинских старцев и других святых, похожих на них по своему опыту, то они восходят к той традиции, которая для XIV—XV вв. носит имя *и с и х а з м а* (от греческого слова *исихия* — молчание, безмолвие) и связана с первыми веками монашества, еще далекого от светской активности. Нил Сорский (1433—1508), русский святой, был одним из ближайших предшественников этого движения. В своем «Уставе о жительстве скитском», написанном для монахов его монастыря, он в первую очередь говорит об Иисусовой молитве: «Будем произносить ее прилежно и со всяким вниманием, стоя или сидя, или лежа, ум свой затворяя и удерживая дыхание. Призывай Господа Иисуса терпеливо, с желанием и ожиданием, отвращаясь от всех помыслов. Не допуская себе никаких мечтаний, никаких образов и видений»⁹. Чуть более далекими предшественниками являются Григорий Синаит и Григорий Палама с их идеалом непрестанной личной молитвы, при этом соединенной с общинной жизнью и послушанием своему старцу. Скрываясь от мира ради собственного (и его) спасения, многие из этих монахов смогли оказать на него большее влияние, чем иные «социальные активисты» их времени. Об этом свидетельствует их вклад не только в религиозную культуру, но и в литературу и искусство, а также в политику и межнациональные отношения их времени¹⁰. Так и сначала незаметное духовное возрождение, начатое в монашеских общинах Молдавии Паисием Величковским, через несколько десятилетий привело к Оптиной пустыни, где побывали чуть ли не все представители русской литературы середины — второй половины XIX в. В этом также есть определенное культурологическое сходство с хасидизмом, начавшимся как мистическое духовное дви-

жение среди простых людей, а затем по-новому открывшее иудейскую традицию как для ее носителей, так и для многих, смотревших на нее со стороны.

Особо стоит сказать о различиях между двумя движениями. Они обусловлены как разницей положения их представителей в восточноевропейском обществе в целом, так и разницей между религиями как таковыми. Различия касаются в первую очередь отношения к окружающему миру, отношения к д р у г о м у.

По утверждению ряда исследователей (О. Белова, И. Туров), хасидские воззрения на иноверцев были во многом близки аналогичным народным христианским представлениям польского и восточнославянского регионов. Но если сравнивать представления ранних хасидских ребе не с народными христианскими представлениями, а с вершинами христианской мысли и жизни того времени, то разница заметна. Для монахов мир был един, а исихастское движение много способствовало единению достаточно разрозненного православного мира. Афон, где учился Паисий Величковский, был принципиально интернациональным образованием, хотя и внутри православного мира. У Паисия Величковского и его последователей нельзя найти аналогов учению об ином происхождении душ иноверцев и тем более об их нечистом происхождении. Это можно сравнить с мнением Шнеура Залмана из Ляд, основателем Хабада, который считал, что «души народов, поклоняющихся идолам, происходят от нечистых *клипот*, в которых совершенно отсутствует добро, как сказано в книге *Эц Хаим*: “И все добро, что творят народы-идолопоклонники, они творят только для себя”. И как объясняет Гемара изречение “милосердие народов — грех”, — “все справедливые и милосердные дела народы делают только из тщеславия”»¹¹. Я думаю, что эти различия являются в первую очередь следствием базовых различий между двумя религиями: иудаизмом, ставшим национальной религией, и христианством, для которого не должно быть ни эллина, ни иудея.

Вполне возможно, что в каждой религии отношение к людям связано с отношением к Богу, с восприятием Его в религиозном учении. В средневековом иудаизме находит свое место учение о том, что спасение от сил зла осуществляется не просто борьбой с ними, но своего рода «задабриванием». Так, «согласно “Зогару”, во всех жертвоприношениях, совершавшихся в Иерусалимском храме, была часть, предназначенная для сил тьмы. Страдания Иова объясняются авторами этой книги тем, что он совершенно удалился от зла и не отделял ему причитающуюся долю при богослужении. После гибели Храма следует умиротворять темные силы, мысленно посылая им блага при вечерней молитве»¹². Эта концепция не ограничивается только “Зогаром” (так же см., напр., Моше Кордоверо). В христианстве этого нет. Более того, при крещении человек должен не только отречься от с а т а н ы, но и п л ю н у т ь на него. Основателям хасидизма «Зогар», по крайней мере, был хорошо известен. Впрочем, в социальном смысле важно, что они преобразовали это из мистической практики отдельных религиозных учителей в учение о м и р н о м с о с у щ е с т в о в а н и и с и н о в е р ц а м и.

Позволю себе повторить сказанное в начале статьи, что, скорее всего, параллели между ранним хасидизмом и монашеским возрождением XVIII—XIX вв. все же связаны не с реальными контактами между их представителями, но со сходной реакцией близких религий на сходные проблемы (в первую очередь на религиозный рационализм того времени), особенно в одном регионе и в одну и ту же эпоху. Как сходства, так и различия восходят, в первую очередь, к различиям между двумя религиями как таковыми.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ Из вышедшего на русском языке на эту тему особого интереса заслуживает книга Игоря Турова «Ранний хасидизм: история, вероучение, контакты со славянским окружением» (Киев, 2003).
- ² См.: *Четвериков С.* Молдавский старец Паисий Величковский: Его жизнь, учение и влияние на православное монашество / Четвериков Сергей, протоиерей. 2-е изд. Париж, 1988.
- ³ Прп. Паисий Величковский: Автобиография, жизнеописание и избранные творения по рукописным источникам XVIII—XIX вв. / Братство св. Григория Паламы; сост.: П. Б. Жгун, М. А. Жгун. М., 2004.
- ⁴ *Флоровский Г.* Пути русского богословия. Париж, 1981. С. 126.
- ⁵ Цит. по: Там же. С. 127.
- ⁶ Составлено Никодимом Святогорцем (1749—1809) и епископом Макарием Коринфским (1731—1805).
- ⁷ Цит. по: *Иларион (Алфеев).* Священная тайна церкви: Введение в историю и проблематику имяславских споров. СПб., 2002. Т. 1. С. 225—226.
- ⁸ *Паисий (Величковский).* Крины сельные, или Цветы прекрасные, собранные вкратце от Божественного Писания: О заповедях Божиих и о святых добродетелях: Житие Паисия Величковского. М., 1998. С. 39 (гл. 28).
- ⁹ Цит. по: *Иларион (Алфеев).* Указ. соч. С. 205—206.
- ¹⁰ *Мейендорф И.* Жизнь и труды святителя Григория Паламы: Введение в изучение / Протопресв. Иоанн Мейендорф. СПб., 1997.
- ¹¹ *Shneur Zalman mi-Lyady.* Taniya. Jerusalem, 1987. P. 6a. (Hebr.).
- ¹² *Tishbi I.* Mishnat ha-Zohar. Jerusalem, 1982. Vol. 1. P. 290—292. (Hebr.). См. также: *Туров И.* Указ. соч. С. 152.