

RABBI SHNEUR ZALMANS ANTROPOLOGI

Benny Lindeberg

Jerusalem

Indledning

Hasidismen er en strømning, som tager sin begyndelse tilbage i Østeuropa i det 18. århundrede, men som stadig spiller en afgørende rolle i den moderne jødedom, ikke mindst i Israel, hvor den hasidiske bevægelse sågar også har indflydelse på samtidig politik. Imidlertid er det vigtigt for en forståelse af dette fænomen og dets tilhængeres handlingsmønstre at have en indsigt i den tidlige hasidisme og dens religiøse forestillingsverden.

I denne artikel vil jeg med udgangspunkt i rabbi Shneur Zalman's antropologi (1745-1813) forsøge at pege på det nye ved den østeuropæiske hasidiske diskurs. Årsagen til at jeg har valgt at behandle emnet ud fra rabbi Shneur Zalman's antropologi, er dels, at dennes hovedværk *Tanya* er den tidligste *systematiske* fremstilling af den hasidiske tanke, og dels at jeg finder, at rabbi Shneur Zalman's antropologi, som den kommer til udtryk i dette værk, tydeligt illustrerer hasidismens diskurs.

Den hidtidige forskning indenfor hasidismen har, forenklet sagt, forsøgt enten at trække linjer mellem hasidismen og de ældre strømninger indenfor jødisk mystik, eller at finde nøglen til forståelsen af hasidismens opståen i sociale eller økonomiske forhold. En dybere forståelse af hasidismen kan imidlertid efter min mening hverken opnåes ved en social-økonomisk reduktion af fænomenet eller ved et forsøg på at afdække »jødiske konstanter« i hasidismen, men kun ved en genovervejelse af de ideologiske »brud«, som jeg mener, kommer til udtryk i denne strømning. Måden hvorpå jeg vil forsøge at gøre dette, er ved at anvende Foucaults diskursbegreb på udvalgte teksterstykker fra *Tanya*. Først vil jeg dog kort trække positionerne indenfor forskningen i den tidlige hasidisme og i rabbi Shneur Zalman/Habad-hasidismen op.

1. Forskningsoversigt

Forskningen i hasidismen spænder over et bredt område lige fra sociologiske og antropologiske undersøgelser af nutidige hasidiske grupper til historiske og filologiske analyser af hasidismens opståen. Denne artikel prætenderer selvfølgelig ikke at bibringe læseren en fyldestgørende behandling af den omfattende forskning, der er blevet bedrevet i den tidlige hasidisme, men vil forsøge at give et rids af de to »hovedveje«, den har fulgt. Det drejer sig på den ene side om en idehistorisk behandling af centrale temaer i hasidismen, i særdeleshed *tzaddiken*, *devekut* og messianisme, og på den anden side om sociologiske forklaringer på dens opståen og hastige udbredelse.

På trods af, at Gershom Scholem var en af de første, der tog jødisk mystik og dermed hasidismen op til akademisk behandling, er det stadig hans synspunkter, der sætter dagsordenen i den idehistorisk inspirerede forskning. De temaer, som han i bogen *Major Trends* mente, var det karakteristiske for hasidismen, spiller stadig den fremtrædende rolle i forskningen. Dette gælder i særdeleshed for begrebet *devekut*, som under forskellige former indtager den altoverskyggende plads i denne forskningstradition.¹ Begrebet introduceres eksplicit som det

¹ Den nyere forskning behandler for eksempel *devekut* under begrebet *bittul ha-yesh*. Således Louis Jacobs, Schatz-Uffenheimer, Rachel Elior og Naftali Loewenthal for blot at nævne nogle enkelte.

centrale begreb af Scholem i artiklen »Devekut, or communion with God« med ordene: »Every discussion of Hasidic doctrine has to start with a basic question, namely: Is there a central point on which Hasidism is focused and from which its special attitude can be developed? I think there can be little doubt that there is, indeed, such a focal point, the discussion of which will take us right into the heart of the problem. This is the doctrine of devekut, the practical application of which has *determined* the spiritual physiognomy of Hasidism.« (Scholem, 1971, p.203; min kursivering). Begrebet devekut, דבקות, er vanskeligt oversætteligt til dansk, men den hebraiske glose dækker over vedholden klæben til Gud og kommer i hasidismen til at betyde, at den troende skal holde sig Gud for øje i alle livets forhold. Det er ikke umiddelbart indlysende, hvad dette betyder, men når udtrykket ses i sammenhæng med den mystiske kontekst, det anvendes i, bliver betydningen klarere. Den angiver nemlig det, der opfattes som mystikerens idealtilstand, forening med Gud eller vedvarende at opholde sig i Guds nærhed. Dette punkt er ifølge Scholem det afgørende punkt i hasidismen: Besht² ophæver nemlig her forskellen mellem det profane og det sakrale, hvilket betyder, at en person for eksempel kan være optaget af tilsyneladende verdslige handlinger, for eksempel almindeligt arbejde, og samtidig klæbe til Gud, det vil sige befinde sig i den sakrale sfære. I den jødiske mystik før hasidismen var samkvem med Gud forbeholdt den religiøse elite, det vil sige den mystiker, som var i stand til helt at hellige sig det spirituelle liv. Devekut kunne med andre ord kun opnåes som resultat af streng askese og spirituelle øvelser og havde en forbigående karakter. Med hasidismen bliver det muligt for almindelige mennesker at opnå devekut, og dette hænger ifølge Scholem sammen med, at Besht gør devekut til *udgangspunktet* for det religiøse liv. Selve folkeliggørelsen, den sociale konsekvens af læren om devekut kommer ifølge Scholem til at hænge nøje sammen med udviklingen af et andet centralt begreb i hasidismen, nemlig tzaddiken. Denne tanke videreudvikles af Ada Rapoport-Albert i artiklen »God and the Zaddik as the Two Focal Points of Hasidic Worship«. Synspunktet er her, som det var hos Scholem, at det centrale i hasidismen er devekut. Rapoport-Albert lægger blot mere vægt på, at der allerede fra Beshts tid var tale om en niveaudeling i den jødiske befolkning mellem *men of matter* og *men of spirit*. Dette betød, at der på et meget tidligt tidspunkt blev en fokusering på tzaddiken som centrum for det religiøse liv.

Et andet element, der ligeledes hænger sammen med devekut og som optager en stor plads i hasidisme-forskningen, er spørgsmålet om messianisme. Igen er det Scholem, der sætter dagsordenen, idet han i *Major Trends* (fx. pp. 327ff) og senere igen i artiklen »The Neutralization of the Messianic Element in Early Hasidism« fremfører, at der i den tidlige hasidiske teologi sker en reaktion på den »akutte messianisme« indenfor lurianismen og sabbatiansismen. Hovedpointen i artiklen fra 1971 er forskellen mellem *akut* og *traditionel* messianisme. Hasidismen overtager den traditionelle jødiske messianisme, men omformer de akutte træk, der er implicit i lurianismens lære om *tikkun*.³ Dette gøres ved i stedet at lægge vægt på den personlige frelse gennem devekut. Således bringes vi igen tilbage til devekut-begrebet som det, hvorom alt drejer sig i hasidismen.⁴

Den sociologisk inspirerede forskning i hasidismen tager sit udgangspunkt med Simon Dubnows værk om hasidismens historie, og bliver senere taget systematisk op af Benzion Dinur og andre. Denne type tilgang forsøger for eksempel, som Dinur gør det, at vise sammenhængen mellem den sociale udvikling og den ideologiske udvikling. Selvom Dinur selv bestrider det,

² Besht er akronym for grundlæggeren af hasidismen Israel Baal Shem Tov, død 1760.

³ *Tikkun* betyder bogstaveligt genoprettelse. Begrebet henviser til det sidste stadie af den lurianske skabelsesmyte, hvor de faldne gnister føres tilbage til deres oprindelige plads.

⁴ For en anden opfattelse af messianisme i hasidismen se for eksempel Benzion Dinur og Isaiah Tishby.

kommer han flere gange tæt på at tale om social determinisme i sin analyse.⁵ Han identificerer følgerne af sabbatianismen og den øgede klasseforskel i det jødiske samfund som hovedårsagerne til, at der var en modtagergruppe til det hasidiske budskab. Af andre årsager til hasidismens opståen, som der peges på, kan nævnes følgerne af Chmielnicki-massakren, overbebyrdelse af de lavere lag med ritualisme o.l.⁶

I monografier og leksikonartikler om hasidismen er det dog oftest en overvejende idehistorisk behandling af emnet, man træffer på. Dette gælder for eksempel prof. Yoram Jacobsons bog og prof. Joseph Dans artikel i *Encyclopedia of Religion*. Her introduceres læseren til de vigtigste diskussionsemner i den idehistoriske forskning: Forholdet mellem hasidismen og den tidligere jødiske mystik, især Shabbatai Zvi og Jacob Frank; messianismen i hasidismen; devekut, tsaddiken og de forskellige »hoffers« opståen. Det samme gør sig gældende i *Encyclopedia Judaica's* artikel, som dog er noget mere alsidig end den i *Encyclopedia of Religion*. I denne sammenhæng kan der også henvises til afsnittet i Johann Maiers værk om jødisk historie, som fortsætter samme interesse.

Forskningen i rabbi Shneur Zalman's tænkning har også været meget inspireret af den interesse, som Scholem repræsenterer. I det følgende vil jeg forsøge at illustrere, hvorledes dette er tilfældet hos nogle af de største autoriteter, når det drejer sig om rabbi Shneur Zalman.

Prof. ved Det Hebraiske Universitet i Jerusalem Rachel Elijor har snart i mange år været en af de toneangivende forskere, når det gælder rabbi Shneur Zalman og Habad-hasidismen⁷, og har udgivet en lang række artikler og flere bøger om emnet. I 1993 udkom *The Paradoxical Ascent to God: The Kabbalistic Theosophy of Habad Hasidism*, der med nogen ret kan opfattes som en synopsis af hendes tidligere værker og artikler om emnet. Metodologisk er den en kombination af konstruktivisme (for eksempel Peter Bergers videnssociologi) og den klassiske mystikforsknings klassifikationssystemer, som de formuleres hos for eksempel Robert Charles Zaehner og Walter Terrence Stace.

Elijors analyse af Habad-hasidismen tager udgangspunkt i rabbi Shneur Zalman's opfattelse af Gud som en forening af modsætninger. På grundlag af denne opfattelse fortolkes virkeligheden og menneskets opfattelse af verden: Intet opfattes én-dimensionelt, alt har en dobbelt betydning. Gud har et ønske om på den ene side at åbenbare sig, men samtidig ønsker han at omforme denne materialisering til dens oprindelige potentielle status, det vil sige ophæve materialiseringen. Denne opfattelse, mener Elijor, bygger på forestillingen om, at der ikke eksisterer andet end Gud: Hvis Gud er alt, er der ingen mulighed for pluralitet, virkeligheden har ingen selvstændig eksistens, men opretholdes vedvarende af Gud. Denne tanke kaldes indenfor den klassiske mystikforskning for *akosmisme*. Udtrykket *akosmisme* betyder egentligt berøvet univers. Dermed menes, at det univers, der fremstår for vores erkendelse, ikke har nogen selvstændig eksistens, men skyldes en underliggende magt sin væren (Hastings (ed.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics*).

Guds dobbelte ønske er ifølge Elijor modelagtigt for rabbi Shneur Zalman's opfattelse af mennesket og menneskets handlinger. Mennesket er ifølge rabbi Shneur Zalman udstyret med to sjæle, som korresponderer med Guds ønske om at materialiseres og opløses, nemlig Den

⁵ Jævnfør for eksempel en formulering som: *Yet, the measure of the movement's success and its widespread dissemination attest to the fact that it did satisfy the demands of that generation ...* (Dinur, p.89).

⁶ Således Dubnow.

⁷ Elijor skelner ikke skarpt mellem rabbi Shneur Zalman og anden generation af Habad-hasidismen, det vil sige hans søn og efterfølger rabbi Dov Baer Shneurson og discipelen rabbi Aharon Halevi Horowitz af Staroselje.

Dyriske Sjæl som svarer til menneskets forståelse af sig selv som eksisterende, medens Den Guddommelige Sjæl svarer til menneskets evne til at se hinsides det værende og se Gud som opretholder af alt. På lignende måde deler rabbi Shneur Zalman ifølge Elior også gudsdyrkelsen i to: dels i en nedtrækning af det guddommelige (*mitzvot-overholdelse og torahstudier*) og dels i en kontemplativ retning som omformer/opløfter det materielle til det guddommelige (*bittul-selvformægtelse*).

I sin analyse af kilderne fortolker Elior den mystiske oplevelse/indsigt som det centrale i Habad-hasidismen. Dette element udgør den skabelon, som hele fortolkningen af verden og mennesket er struktureret omkring. Ændringerne i Habad-hasidismens fortolkning af guddommen og ændringerne i deres gudsdyrkelse forklares alle ud fra dette element. (Elior, p.220).

Den væsentligste indvending fra min side mod Elior er hendes isolation af rabbi Shneur Zalman fra enhver kontekst, til trods for hendes insisteren på at gøre det modsatte. Der er i hendes analyse ingen redegørelse for, hvilken kontekst rabbi Shneur Zalman har levet i, og hvilke tanker han har gjort op med eller forholdt sig til.⁸ Dette skal imidlertid ikke opfattes således, at hans tanker kan *reduces* til disse forhold; jeg mener blot, de er af vigtighed og bør inddrages i analysen. Det fundamentalt forkerte i Eliors analyse er reduktionen af indholdet af hans tanker til *mystical experience*, fortolkninger af denne og ønsket om at udbrede denne: »Mystical contemplation of the deity has been shown to provide the matrix for the entire system of theoretical assumptions that interpret reality. The perception of the divine paradoxical essence, which is defined as »two opposites in a single subject«, wrought a decisive change in Habad's interpretation of the doctrine of divinity and brought about the changes that took place in its manner of religious worship.« (Elior, pp.219f). Sjovt nok virker Eliors forståelse af mystik underligt gammeldags (jævnfør henvisningen til forskere som Stace og Zaehner) og i stik modsætning til hendes pointeren af, at forskere som Peter Berger, Clifford Geertz et cetera har spillet en stor rolle for hendes analyser. En mere moderne fortolkning af mystik og den mystiske oplevelse præsenteres af Steven Katz, der viser nødvendigheden af at inddrage kontekst og tradition i analysen af mystikernes redegørelse for deres oplevelse. Derudover har prof. Armin Geertz fra Århus Universitet demonstreret, at mystik-typer som for eksempel akosmisk mystik et cetera ikke har nogen væsentlig anvendelsesmulighed.

En anden forsker, der følger samme linie som Elior, er dr. Naftali Loewenthal fra University College, London. Han mener, at den mystiske oplevelse, det esoteriske, spiller den helt afgørende rolle i jødisk mystik. Dette bringer ham i overensstemmelse med bl.a. forskere som Elior og Louis Jacobs. Udgangspunktet for hans opfattelse af, hvad der er det særlige ved rabbi Shneur Zalman og hasidismen generelt set, er imidlertid et helt andet. Ifølge Loewenthal er det ikke en ny teosofi, der karakteriserer hasidismen og rabbi Shneur Zalman tænkning, men forestillingen om vigtigheden af at udbrede læren. Besht og rabbi Dov Ber af Mezeritch (død 1772)⁹ opererer begge med ideen om at udbrede den hasidiske lære. Det er imidlertid vanskeligt at sige noget sikkert om, hvad Besht mente, men Maggiden, som var rabbi Shneur Zalmans lærer, arbejdede systematisk med at forfine ideen om bittul og med videregivelse af erfaringerne til sine tzaddik-»lærlinge«. Almindelige mennesker fik imidlertid kun moralsk vejledning, musar, mens læren om bittul var forbeholdt eliten. I tredje generation blev bevægelsen imidlertid splittet i en fløj repræsenteret af rabbi Shneur Zalman, der søgte at videregive den esoteriske lære til hele den jødiske befolkning, og en fløj, hvis vigtigste repræsentant var rabbi A. Kalisker, der fastholdt en forskel i meddelelsen til den hasidiske elite og til almindelige lægmennesker. Dette når

⁸ Jævnfør dog indledningen og de første afsnit. Disse afsnit spiller imidlertid ingen synlig rolle i redegørelsen for og analyse rabbi Shneur Zalmans tanker.

⁹ Herefter Maggiden.

Loewenthal frem til på baggrund af analyser af blandt andet Tanya og anden samtidig hasidisk litteratur. Således som han læser Tanya, bliver den en spirituel vejledning, der søger at nedbryde de barrierer, der er blevet bygget op mellem lægfolk og eliten i den hasidiske bevægelse.

I mine øjne er Loewenthals bidrag et af de mere inspirerende og perspektivrige. Det er interessant at iagttage, hvordan han i et vist omfang forsøger at pege på et forhold mellem rabbi Shneur Zalman og hasidismens ideer og de sociale forhold. Dette er en klar styrke ved analysen i forhold til for eksempel Scholem og Elior. Det er også interessant at få indblik i, hvordan princippet om at udbrede ideerne udvikler sig gennem generationerne af habad-ledere. Mine primære indvendinger drejer sig imidlertid om to forhold. For det første er hans opfattelse af det nye ved hasidismen alt for forenklet. Det er simpelthen fejlagtigt at hævde, at det kun er ideen om *Communicating the Infinite*, der er ny. Der er også en lang række andre teologiske forhold, som ikke umiddelbart er identiske med den lurianske mystik.¹⁰ For det andet mener jeg, at hans undersøgelse af forholdet mellem ideen og de sociale forhold er for overfladisk. Her kunne han med held have taget nogle af de nyere analyser af ideologi/diskurs og power/knowledge med i betragtning.¹¹

Michel Foucault (1926-1984) er en af de filosoffer, der i de seneste år har arbejdet med historie og diskursbegrebet. I hans tænkning er der en lang række begreber, som jeg mener kan være af direkte anvendelighed for undersøgelser af hasidisme, og måske pege på nogle nye forskningsområder. I denne artikel vil jeg især tage begrebet *discourse* (diskurs) op til overvejelse, idet jeg mener, at det bedst kan anvendes i en undersøgelse af rabbi Shneur Zalman.¹² Et af Foucaults hovedanliggender er at undersøge måden, vi driver historieforskning på. På den ene side forkaster han den historieforskning, som opfatter historien som en stadig forfinelse/udvikling af ideer og tanker. Denne tradition er Scholem blandt andet en repræsentant for (jævnfør for eksempel hans opfattelse af både sabbatianismen og hasidismen som reaktioner på den lurianske messianisme). På den anden side forkaster han også sociologisk, økonomisk og teknologisk forskning, der søger at finde de underliggende udviklingslinjer/principper. (Foucault, 1972, introduktionen). Denne retning repræsenteres selvfølgelig af Dinur og Dubnow, som begge søger efter netop sådanne konstanter i hasidismens samtidige omgivelser. Ifølge Foucault er problemet i en sådan tilgang bestræbelsen på at finde konstanter bag tilsyneladende forskellige fænomener. Disse sammenlignes med henblik på at finde kausaliteter, som kan forklare forskelle.¹³ Det alternativ, Foucault opstiller, drejer sig om at abstrahere fra disse konstanter og forklaringer på oprindelse. Det vil sige, der skal ikke fokuseres på de genealogiske sammenhænge eller geologiske forhold,¹⁴ men snarere på »arkivet«. Med arkiv mener han »...

¹⁰ Jævnfør for eksempel L.Jacobs (1987), men også G.Scholems introduktion i *Major Trends in Jewish Mysticism*. Se også nedenfor.

¹¹ For en redegørelse for dette se nedenfor.

¹² Der er imidlertid også en lang række andre anvendelsesmuligheder. En del af disse bliver opridset i en artikel af David Chidester fra University of Cape Town, Rondebosch, Sydafrika.

¹³ For en mere udfoldet forklaring på Foucaults opfattelse af idehistorie og socio-økonomiske forklaringsmodeller se indledningen til *Archaeology of Knowledge* og Barry Smart, *Michel Foucault*. Routledge 1985².

¹⁴ Udtrykket »genealogisk« er her brugt om den forskning, der søger at finde de lange idehistoriske udviklinger. »Geologisk« er Foucaults term for den forskning, der søger nedenunder »overfladen« for dér at finde forklaringer, der kan forklare »overfladefænomener«, jævnfør for eksempel den sociologiske forskning.

the law of what can be said, the system that governs the appearance of statements as unique events.« (Foucault, 1972, p.128).¹⁵ Disse love som befinder sig på et præcognitivt niveau, vedrører den måde, man opfatter på, dømmes, handler et cetera. Sagt med andre ord mener han, at der eksisterer nogle regler/love, som bestemmer vore handlinger, som fortæller os, at nogle handlinger er korrekte, at det er interessant at beskæftige sig med nogle bestemte emner; men samtidig fortæller disse love os også, at andre ting er uinteressante, at det ikke er videnskabeligt at stille en række bestemte spørgsmål, samtidig med at de undertrykker en række mulige spørgsmål. Dette kalder han den *judicativ* og den *veridicativ* karakter af den diskursive praksis. Det vil sige, at en diskursiv praksis bestemmer, hvad der på et givet tidspunkt regnes for viden, (*knowledge, savoir*): »Knowledge is that of which one can speak in a discursive practice ...« (Foucault, 1972, p.182) og »In any given culture and at any given moment, there is always only one *episteme* that defines the conditions of possibility of all knowledge, whether expressed in a theory or silently invested in a practice.« (Foucault, 1970, p.168). På dette grundlag er det klart, at de socio-økonomiske og idehistoriske forklaringer ikke kommer til at stå i forgrunden af Foucaults analyser, men at det istedet må blive de epistemiske brud, som bliver genstanden for hans undersøgelser. Hermed mener jeg, at det bliver skiftet i interesseområde, overgangen fra den ene episteme til den anden, som er det væsentlige, og det er blandt andet dette, der mangler i analysen af den tidlige hasidisme.

Hvorledes kan dette så anvendes på en analyse af den tidlige hasidisme og rabbi Shneur Zalman? Ovenfor har jeg forsøgt at give en kort »oversigt« over forskningssituationen i hasidismeforskningen, og peget på nogle fordele og svagheder ved de respektive metoder. Det må imidlertid stå klart, at der endnu ikke er foretaget en tilbundsgående »foucaultsk« analyse af den tidlige hasidisme, og at en sådan måske kunne kaste et nyt lys over emnet ved at fokusere på den episteme som karakteriserer denne diskursive formation i forhold til tidligere perioder.

Af indlysende årsager falder det udenfor denne artikels ramme og målsætning at foretage en udtømmende analyse af dette emne, derfor vil jeg istedet forsøge en tentativ pejling af det karakteristiske i hasidismen ved at undersøge rabbi Shneur Zalmans antropologi. Denne analyse vil falde i tre dele, nemlig mennesket i forhold til Gud, Rabbi Shneur Zalmans sjælelære, og mennesket og gudsdyrkelsen. Det der er min pointe, er, at rabbi Shneur Zalman er repræsentant for en ny interesse for individet og individualiteten.

2. Mennesket i verden

Et helt centralt sted i Tanya for forståelsen af Rabbi Shneur Zalmans opfattelse af forholdet mellem Gud og mennesket findes i hans hovedværk *Likutei Amarim (Tanya)*:

»G-d is their [all created things'] source, and they themselves are merely like a diffusing light and effulgence from the flow and spirit of G-d, which issues forth and becomes clothed, *מתלבש*, in them and brings them from naught into being, *מאין לישי*. Hence, their existence is nullified, *בטל*, in relation to their source, just as the light of the sun is nullified and is considered naught and complete nothingness and is not even referred to as »existing« at all when it is in its source; only beneath the heavens, where its source is not present can it be called »existing«. (Tanya, Shaar ha-Yihud v'ha-Emunah, kap.3, p.156).¹⁶

¹⁵ Hermed kommer han selvfølgelig ud i at måtte forholde sig til spørgsmålet om *a priori*, en diskussion jeg ikke vil referere. Istedet vil jeg henvise interesserede læsere til Foucaults egen redegørelse i *The Archaeology of Knowledge*, pp. 126-135 og Flynn, pp.29-30.

¹⁶ Citaterne fra Tanya er taget fra Soncino Press' tosprogede udgave af Tanya fra 1973. Oversætterne af de fem dele er N. Mindel, N. Mangel, Z. Posner, J. Schochet og Z. Posner.

I dette citat introducerer Rabbi Shneur Zalman nogle af de centrale begreber, han anvender til at behandle forholdet mellem mennesket, Gud og verden. Udtryk som *מתלבש ליש, מאין ליש, בטלים* og senere også *צימצום* angiver alle, at forholdet mellem Gud og verden ikke er uproblematisk. Verden er ikke nødvendigvis konstitueret, som den fremtræder for vore øjne. Dette kan selvfølgelig ikke overraske os, idet Rabbi Shneur Zalmans verdensopfattelse er fast forankret i jødisk mystik, og han derfor taler ud af denne tradition. Det, der skal interessere os i dette afsnit, er derfor en nærmere klarlæggelse af hans opfattelse af forholdet mellem verden og Gud.

I jødisk mystik og i filosofihistorien generelt har der været taget adskillige modeller i anvendelse for at forklare forholdet mellem Gud og verden, som er af relevans for den foreliggende undersøgelse. I *deismen* fastholdes opfattelsen af Gud som skaber af verden. Det afgørende i denne tanke er dog, at Gud har trukket sig tilbage fra verden. Denne forestilling gør Rabbi Shneur Zalman eksplicit op med i Tanya.¹⁷ Det, der tilsyneladende generer ham ved denne opfattelse, er, at Guds indgriben i historien bliver underordnet/overflødig, samt at Guds forsyn benægtes: »From the foregoing exposition the answer to the heretics is deduced, and the root of those who deny individual Divine Providence and the signs and miracles recorded in the Torah is revealed«. (Tanya, Shaar ha-Yihud vеха-Emunah, kap. 2, p.153). Det, det imidlertid også er meget afgørende for ham at få præciseret, er, hvordan *creatio ex nihilo* skal opfattes. Ifølge en klassisk deistisk opfattelse skaber Gud jorden og trækker sig derefter tilbage fra den. Dette er ifølge Rabbi Shneur Zalman en fejlagtig opfattelse af forholdet mellem Gud og skaberværket. Deisternes syn på skabelsen er nemlig analogt med en sølvsmeds fremstilling af et kar. Det forbliver det samme selv efter, at smeden har forladt smedjen. (Tanya, Shaar ha-Yihud vеха-Emunah, kap.2, p.153). *Creatio ex nihilo* forudsætter derimod, at Gud konstant er nærværende i tingene og giver dem eksistens. Gud skal opretholde det skabte, ellers opstår der noget, der er adskilt fra Gud, hvilket er uholdbart i en monoteistisk tankegang. Modsat *deismen* hævder *panteismen*, at der er et sammenfald mellem Gud og alt, der eksisterer. Det værende udgør et væsen. Denne idé hævder, når der lægges vægt på Gud, at han er immanent i det værende.¹⁸ Det er hævet over tvivl, at Gud i Rabbi Shneur Zalmans opfattelse er immanent i verden:

»This same thought was expressed by the Ari, of blessed memory, when he said that even in completely inanimate matter, such as stones or earth or water, there is a soul and spiritual life-force, that is, the enclothing of the »Letters of speech« of the Ten Utterances which give life and existence to inanimate matter that it might arise out of the naught and nothingness which predated the Six Days of Creation«. (Tanya, Shaar ha-Yihud vеха-Emunah, kap.1, p.152).

Spørgsmålet bliver blot, om han også mener, at Gud er sammenfaldende med det værende. Med *deismen* og *panteismen* har vi altså én opfattelse, der mener, at Gud er adskilt fra verden, og én der finder, at Gud er sammenfaldende med verden. I jødisk mystik eksisterer der i den klassiske kabbalisme en række videreudviklinger af Plotins emanationslære. Ifølge emanationslæren er det værende et resultat af en udstrømning fra Den Ene (i jødisk terminologi *אין סוף* (bogstaveligt oversat »uden ende«), herefter *ד"א*). Mellem *ד"א* og verden træder de ti *sefirot* ind som kar (redskaber) i skabelsesprocessen.¹⁹ Fordelen ved denne opfattelse er selvfølgelig, at det værende på intet tidspunkt er adskilt fra Den Ene. Tanken er følgelig, at Gud er i alt, med Idels udtryk

¹⁷ Det skal her bemærkes, at Rabbi Shneur Zalman ikke præciserer, hvem det er han forholder sig til. Han refererer kun til »heretics«. (Tanya, Shaar ha-Yihud vеха-Emunah, kap.2).

¹⁸ I *panteismen* er der også en fare for, at den udvikler sig til ateisme som i Spinozas tilfælde.

¹⁹ Ifølge Idel findes der også en anden opfattelse af sefirots forhold til Gud. Deri opfattes sefirot som en proces indenfor Gud. (Idel, 1988, pp.137-141).

visio rerum omnium in Deo, samtidig med at Guds transcendens ikke benægtes. (Idel, 1988, p.153f).

Af det første citat i dette afsnit fremgår det tydeligt, at Rabbi Shneur Zalman ikke tager afstand fra immanenstanken. Udtrykket *מתלבש* peger tydeligt på, at alt indeholder en guddommelig kerne. Derudover er det også klart, at han tager afstand fra at tillægge det værende nogen selvstændig eksistens. Termerne *יש מאין* og *בטלים* fraskriver da også det værende selvstændig eksistens. Imidlertid er der en afgørende forskel på Rabbi Shneur Zalman og den tidligere kabbalah på dette punkt, nemlig i spørgsmålet om sefirot-systemets status. I kabbalahaen før hasidismen var sefirot-systemet fortolkningsnøglen til at forklare forholdet mellem Gud og verden.²⁰ Ifølge kabbalismen i Safed havde Gud to aspekter, nemlig *א* og sefirot-systemet. *א* var utilgængeligt for menneskelig forståelse, fuldstændigt transcendent, mens dette ikke var tilfældet med de ti sefirot. De var en åbenbaring af Gud, sefirot var Gud selv. *א* og sefirot kaldes tilsammen den øvre verden. Den nedre-verden er en manifestation af processer i sefirot-verdenen, det vil sige, der er parallelitet mellem de to verdener, den materielle verden er et spejl af den øvre verden: »The progressive movement of the hidden life of God ... established the rhythm for the development of the created world outside the world of emanation.« (Scholem, 1972, p.570). Fortolkninger baserer sig på en udlægning af de tegn, som verden indeholder. Denne episteme får en særlig betydning i kabbalismen i Safed, idet menneskenes mulighed for at påvirke den øvre verden gennem handlinger særligt pointeres.²¹ Det jeg her finder væsentligt, er, hvordan denne verden forstås, og her er det karakteristisk, at nøgleordene er parallelitet, symbolik, lighed et cetera.²² Antropologisk set indeholder mennesket alle ti sefirot, men har en privilegeret plads i skabningen, idet det er menneskets opgave at »bring about tikkun or restoration of this world and to connect the lower with the upper...« (Scholem, 1972, p.607).

Det, der imidlertid er bemærkelsesværdigt ved det første citat fra Tanya, er, at der slet ikke henvises til sefirot-systemet. Øjensynligt opfatter forfatteren det ikke længere som nødvendigt at søge tilflugt i sefirot-systemet for at redegøre for forholdet mellem Gud og verden. Dette er et konsekvent træk ved Tanya. Det er korrekt, at der stadig gøres udstrakt brug af de ti sefirot til at forklare diverse forhold, men jeg opfatter det ikke desto mindre som et symptom på, at der i Tanya kommer en ny opfattelse af forholdet mellem Gud og mennesket til udtryk.

Centralt for rabbi Shneur Zalmans opfattelse af verden står *akosmismen*,²³ det vil sige den tanke, at den fysiske verden, altså verden i dens pluralitet, ikke har nogen selvstændig eksistens. Set fra Guds synsvinkel eksisterer verden nemlig slet ikke, når Gud »ser«, ser han kun sig selv. Kun fra menneskets synsvinkel synes det fysiske at eksistere.

»In the same manner, the term *yesh* (»existence«) can be applied to all created things only *as they appear to our corporal eyes*, for we do not see nor comprehend at all the source, which is the spirit of G-d, that brings them into existence. Therefore, *it appears to our eyes* that the materiality, grossness and tangibility of the created things actually exists, just as the light of the sun appears to

²⁰ Jævnfør for eksempel Idel, 1988, kap. 6; Scholem, 1954 og hans artikel i *EJ* om kabbalah; Fine, pp. 1-27.

²¹ For sammenhængen mellem uddrivelsen fra Spanien og syntesen af messianisme og kabbalah se Scholem, *Major Trends*, syvende forelæsning.

²² Jævnfør også Foucault, 1970, pp.17-45.

²³ Denne tanke kan også kaldes for pantheisme, det vil sige læren om at alt er i Gud. Dermed kommer man frem til samme idé som i akosmismen, nemlig at verden i sig selv egentlig ikke eksisterer/har selvstændig eksistens. Bemærk hvorledes Elior ovenfor bruger det samme begreb til noget andet.

have actual existence when it is not within its source.« (Tanya, shaar ha-yihud veba-Emunah, kap.3, p.156; min kursivering).

Af det ovenstående er det klart, hvordan denne forestilling adskiller sig fra deismen og panteismen. Det jeg finder særligt interessant og nyt i denne beskrivelse, er inddragelsen af *mennesket* i forklaringen af forholdet mellem Gud og verden. Verden er ikke længere en objektiv størrelse, som Gud har skabt, og som vi skal erkende. Mennesket har nu fået en aktiv rolle i spørgsmålet om at afgøre, hvad verden er! Mennesket kan nu afgøre, om verden eksisterer eller ej. Det hele er blevet et spørgsmål om synsvinkel. Dette er et karakteristisk træk ved den moderne episteme, sådan som Foucault definerer den i *The Order of Things*.²⁴

Rabbi Shneur Zalman anvender begreberne *yesh* (יש), der er) og *ayin* (אין), der er ikke) til at forklare forholdet mellem Guds og menneskets bevidsthed om verden.²⁵ For mennesket synes det, som ikke eksisterer, altså den fysiske verden (אין) at eksistere, og det som virkeligt eksisterer, altså Gud (יש) ikke at eksistere. Betydningen af begreberne יש og אין veksler imidlertid afhængigt af, om det er fra Guds eller menneskets side, man betragter. Dette skyldes, at Guds skabelsesakt, som nævnt ovenfor, sker ved, at han iklæder sig det fysiske, indhyller sig, og herved tilslører sit »lys«. Der ligger derfor et slør mellem den fysiske verden og Gud, mellem vores bevidsthed og Gud, hvilket fører til menneskets »falske« forståelse af verden.

På baggrund af det ovenstående må jeg erklære mig uenig med Roman A. Foxbrunners tese om, at rabbi Shneur Zalman verdensbillede blot er en videreførelse af den lurianske kosmologi og teosofi. Foxbrunners bog om rabbi Shneur Zalman er det nyeste forsøg på en fortolkning af rabbi Shneur Zalman, og er interessant, idet han gør op med hele den hidtidige forskning indenfor emnet.²⁶ Et originalt træk ved Foxbrunners bog er hans inddragelse af rabbi Shneur Zalman taler i analysen af hans tænkning. På baggrund af disse mener han at kunne påvise, at rabbi Shneur Zalman i store træk har overtaget den lurianske forestillingsverden, det vil i dette tilfælde sige adskillelsen mellem Gud og verden.²⁷ (Foxbrunner, pp.198f). Ifølge Foxbrunner skal *tsimtsum*-begrebet hos rabbi Shneur Zalman betyde det samme, som det gør i den lurianske tænkning, nemlig at Gud virkelig har dannet et rum ved sin tilbagetrækning, hvori der bliver plads til noget distinkt forskelligt fra ham selv. I dette »rum« skaber Gud noget distinkt forskelligt fra sig selv, hvorfra emanationerne udgår, og et mellemlid er derfor nødvendigt, hvis kløften mellem Gud og verden skal overskrides. (Foxbrunner, pp.64f). I denne forbindelse tillægger Foxbrunner både sefirah'en hokhmah og de øvrige sefirot stor betydning. (Foxbrunner, pp.58-77). Jeg mener, at den dualistiske verdensorden og den deraf følgende betoning af sefirot-systemet som Foxbrunner argumenterer for, er uforenelig med den kosmologi, rabbi Shneur Zalman giver udtryk for i Tanya. Pointen for rabbi Shneur Zalman er nemlig, at Gud er bag alt, og at denne verden ikke besidder selvstændig karakter, det vil sige immanenstanken og akosmismen er afgørende, og det er netop, som vi skal se nedenfor, på baggrund af denne forståelse af verden, at menneskets formål og gudsdyrkelsen skal forstås. En midler mellem

²⁴ Se for eksempel hans analyse af Velasquez' *Las Meninas*.

²⁵ Der findes en oversigtsartikel om begrebet *ayin* i jødisk mystik hos Daniel Matt.

²⁶ Dog finder jeg det forunderligt, at han ikke har medtaget en behandling af Rachel Eliors forskning.

²⁷ De taler, som Foxbrunner lader danne baggrund for sin fortolkning af rabbi Shneur Zalman tænkning, er fremkommet ved, at disciple har nedskrevet offentlige og private taler, som rabbi Shneur Zalman har holdt. Til selve talen har disciplene derpå selv tilføjet forklaringer og udlægninger. Den primære indsamler var den tredje rebbe, Menachem Mendel, som først begyndte at udgive dem 30 år efter, de blev afholdt. (Foxbrunner, pp.50-57).

Gud og mennesket i form af sefirot-systemet er derfor overflødiggjort, og der er da heller ikke i Tanya for mig at se noget, der taler for, at rabbi Shneur Zalman har tillagt dette system nogen særlig betydning. Der kunne gives flere eksempler fra Tanya på rabbi Shneur Zalmans forståelse af verden som en enhed:

»For just as He was All Alone, Singel and Unique before they [verdenene] were created, so He is One, Single and Unique after they were created, since, beside Him, everything is as nothing, verily as null and void. For the coming into being of all the upper and nether worlds out of non-being, and their life and existence sustaining them from reverting to non-existence and nought, as was before, is nothing else but the word of G-d and the breath of His blessed mouth that is clothed in them.« (Tanya, kap.20, p.51).²⁸

Jeg må indrømme, at jeg generelt er meget skeptisk overfor Foxbrunners tilgang til rabbi Shneur Zalmans tænkning, idet han hovedsageligt baserer sin fremstilling på rabbi Shneur Zalmans taler, altså mundtlige kilder som først er nedskrevet efter forfatterens død. (Foxbrunner, pp.50-52). For eksempel henviser han næsten udelukkende til disse »talekilder«, når han skal påvise, at rabbi Shneur Zalman har overtaget Lurias begreber om *tohu* (kaos), *shevirat ha-kelim* (bruddet på karrene) og *tikkun* (genoprettelsen).²⁹ (Foxbrunner, pp.66f). Jeg finder ideen om at anvende disse »talekilder« udmærket til at afgøre tvivlsspørgsmål i rabbi Shneur Zalmans skrifter, det vil sige tilfælde, hvor to udsagn står i modsætning til hinanden, men jeg anser det for at være en yderst tvivlsom affære at modsige primærkilder alene på baggrund af sent nedskrevne og udgivne taler.³⁰

Rabbi Shneur Zalmans opfattelse af det onde er radikalt anderledes end Lurias, hos hvem det onde nærmest er en metafysisk størrelse, det vil sige noget udefra kommende.³¹ Dermed mener jeg ikke, man i egentlig forstand kan tale om *Det Onde* hos rabbi Shneur Zalman på grund af immanenstanken. Når han alligevel taler om det onde, er det i en anden betydning, nemlig sådan, at det onde foreligger, når mennesket ikke formår at undertrykke opfattelsen af at være sin egen ophavsmand, og dermed ikke anerkender Gud som skaberen af alt værende. Med andre ord flyttes det onde hos rabbi Shneur Zalman over i menneskets psykiske liv:

»Now these ten unclean categories, when a person meditates in them or speaks them, or acts by them ... all these are called the »impure garments« ... »ruination of the spirit«. So, too, are all utterances and thoughts which are not directed towards G-d and His will and service. For this is the meaning of *sitra achra* - »the other side,« i.e. not the side of holiness (Tanya, kap.6, p.20; min kursivering).

²⁸ For flere eksempler jævnfør resten af kap. 20 og 21.

²⁹ Tohu, shevirat ha-kelim og tikkun er nøglebegreber i Lurias mytologi. (Jf. Scholem, 1954, pp.260ff). Bemærk også Foxbrunners note 41 på p.66, hvori han bemærker, at begreberne tohu og tikkun ikke forekommer i Tanya, og det tilrods for at han selv benævner dem »possibly the central pair in RSZ's metaphysics«.

³⁰ Et eksempel på denne praksis findes på p.64f, hvor Foxbrunner først refererer den gængse udlægning af tsimtsum for eksempel baseret på Tanya, for derefter alene på baggrund af »talekilder« at »påvise«, at tsimtsum frembringer en faktisk ændring i Gud, hvorefter han afslutter med at benævne dette »a key element in RSZ's metaphysics«. (Foxbrunner, pp.64f, noterne 17-21).

³¹ Jævnfør Scholem, 1972, pp.588-601, især pp. 596f.

Dermed tales der jo om det onde ud fra helt andre forudsætninger og opfattelser af, hvad der er relevant. Det er ikke interessen for det metafysiske, men for vores synsvinkel, rabbi Shneur Zalman her taler ud fra.

På baggrund af behandlingen af rabbi Shneur Zalmans kosmologi må jeg altså konkludere, at hvor man tidligere interesserede sig for den fysiske verdens parallelitet med den guddommelige, har synet på verden hos rabbi Shneur Zalman ændret sig til interesse for menneskets synsvinkel på verden, det vil sige, rabbi Shneur Zalmans beskæftigelse med verden 2dyrisk sjælfaktisk begrænser sig til en interesse for mennesket.

Allerede af de ovenstående citater er det tydeligt, hvordan rabbi Shneur Zalman inddrager mennesket og menneskets synsvinkel i sine forklaringer på forholdet mellem Gud og verden, omverdensproblemet og det onde. Jeg har i det foregående forsøgt at illustrere, hvordan der begynder at optræde en ny epistemologisk bevidsthed om mennesket. Mennesket er ikke længere blot placeret på en position udenfor systemet, eller som en aktør, der behandler noget, men bliver nu gjort til en aktiv del, som er draget ind i det undersøgte som den, der undersøger. Det er det, jeg har villet vise med rabbi Shneur Zalmans akosmisme. Det ville nok være forkert at påstå, at rabbi Shneur Zalman skulle have ment, at Gud ikke eksisterede for andet end menneskets bevidsthed, men på grund af akosmismen kommer han alligevel tæt på denne opfattelse. Dette er imidlertid kun den ene halvdel af historien. Den anden halvdel har jeg også forsøgt at antyde i det foregående, men vil uddybe yderligere nedenfor. Mennesket bliver nemlig ikke kun inddraget i undersøgelsen, men bliver også selv gjort til genstand for undersøgelser. Mennesket bliver både subjekt og objekt for undersøgelserne, og dette er netop, hvad Foucault mener, er karakteristisk for den moderne tid. (Foucault, 1970, p.309).

3. Rabbi Shneur Zalmans sjælelære

For rabbi Shneur Zalman består alle jøder af en krop og to sjæle, en dyrisk sjæl, נפש הבהמית, og en guddommelig sjæl, נפש האלוהית.³² Den dyriske sjæl har sæde i blodet og hjertets venstre kammer, og er det, der giver kroppen liv, det livgivende princip i mennesket. Herudover rummer den dyriske sjæl en række intellektuelle og emotionelle karakteristika, som er naturlige for mennesket: For eksempel beskedenhed, ambitioner, stolthed. Det vil sige både gode og dårlige egenskaber:

»The abode of the animal soul derived from the kelipat nogah in every Jew, is in the heart, in the left ventricle that is filled with blood. It is written, »For the blood is the nefesh.« Hence all lusts and boasting and anger and similar passions are in the heart, and from the heart they spread throughout the whole body ... (Tanya, kap.9, p.26). ... From this soul, *i.e. animal soul*, stem also the good characteristics which are to be found in the innate nature of all Israel, such as mercy and benevolence. (Tanya, kap.1, p.11; min kursivering).

Samme sted gør rabbi Shneur Zalman opmærksom på, at den dyriske sjæl har sin oprindelse i sitra achra, det vil sige i det, som er forskelligt fra Gud. (Se ovenfor).

Den guddommelige sjæl, som har sæde i hjernen og den højre og blodløse del af hjertet, stammer derimod bogstavelig talt fra Gud, נפש השנית בישראל היא חלק אלוה ממעל ממש, og er derfor karakteriseret ved en stræben efter at

³² Det er kun jøder, der har en guddommelig sjæl, idet Gud som en gave lod patriarkernes gudsfrygtighed være arvelig for hele Israel (Tanya, kap.18, p.46). Ikke-jøderne har kun en dyrisk sjæl, og kan derfor kun handle selvisk: »The souls of the nations of the worlds, however, emanate from the other unclean kelipot which contain no good whatever, as is written in Etz Chaim, portal 49, ch. 3, that all the good that the nations do, is done from selfish motives.« (Tanya, kap.1, p.11).

klæbe til Gud. Det er derfor ved hjælp af denne sjæl, at mennesket kan erhverve sig sand viden om Gud og dermed om verden. (Tanya, kap.9, p.26).

Ifølge rabbi Shneur Zalman foregår der i mennesket en kamp mellem den dyriske sjæl og den guddommelige sjæl om at få kontrol over kroppen, som så at sige er »neutralt« område. (Tanya, kap.9, p.27). Som nævnt ovenfor er sjælene rent fysisk tilstede forskellige steder i mennesket, men jeg vil alligevel give prof. Rachel Elior ret, når hun konstaterer, at de to sjæle i højere grad skal forstås som forskellige grader af *bevidsthed* om Gud og den jordiske verden end som selvstændige magter i mennesket, idet rabbi Shneur Zalman definerer det gode og det onde i mennesket ud fra, i hvor høj grad mennesket har forståelse for verdens sammenhæng. (Elior, 1993, pp. 106f).³³ I forlængelse af rabbi Shneur Zalmans akosmisme er den dyriske sjæl således uden bevidsthed om, at der er et »slør« mellem Gud og verden, og erfarer derfor kun verden, som den umiddelbart fremtræder. Modsat er den guddommelige sjæl bevidst om, at der er noget, som transcenderer vore sanseerfaringer, altså at Gud er immanent i verden. (Tanya, kap.14, p.38).

På basis af sin lære om de to sjæle udvikler rabbi Shneur Zalman en personlighedstypologi, som består af tre overordnede mennesketyper: Den retfærdige, צדיק, den onde, שׂר, og middelmennesket, בינוני. (Tanya, kap.1, p.12).³⁴ Rabbi Shneur Zalman koncentrerer sig især om middelmennesket, hvorudfra han definerer de to andre typer. Middelmennesket er ikke et menneske, der udfører lige mange gode og dårlige handlinger, snarere tværtimod. Middelmennesket foretager kun gode handlinger, det synder aldrig. Det er netop magtforholdet mellem jødens to sjæle, det vil sige, om den dyriske sjæl har dominans over sjælens udtryksmuligheder, nemlig tale, handling og tanke,³⁵ der afgør, om en person benævnes middelmenneske. Med andre ord ligger der heri ikke en forestilling om, at den dyriske sjæl skal udslettes, men blot om at dens tilbøjelighed skal undertrykkes. Rabbi Shneur Zalman forudsætter altså, at mennesket er i besiddelse af to synsvinkler, som følgelig bevirker, at det kan opfatte verden på to måder. Det han pointerer i denne sammenhæng, er, hvordan mennesket bør opføre sig for at få den korrekte synsvinkel. (Se næste afsnit).

Pointen for rabbi Shneur Zalman er, at status som middelmenneske er indenfor rækkevide for alle jøder, idet han opererer med en forestilling om, at tanken, som er bundet til den guddommelige sjæl, har primaritet over følelsen, som er knyttet til den dyriske sjæl. (Tanya, kap.12, pp. 32-4).³⁶ Dermed bliver det en opgave for alle jøder at tjene Gud på en sådan måde, at impulserne fra den dyriske sjæl undertrykkes, før de når at blive omsat til enten tale, handling eller tanke. Middelmennesket er altså det ideal, rabbi Shneur Zalman opstiller for sine samtidige, og ikke tzaddiken eller andre elitære personer, som det er tilfældet i den tradition, han forholder sig til. (Tanya, kap.14, p.38). Både i lurianismen og i tzaddikismen, som er en tendens i hasidismen på rabbi Shneur Zalmans tid, er den retfærdige et ideal, som er så godt som uopnåeligt

³³ Prof. Schatz-Uffenheimer omtaler ligeledes forholdet mellem de to sjæle som en permanent psykologisk kamp i mennesket (Schatz-Uffenheimer, p.271). Bemærk også Scholems karakteristik af R. Aaron Halevi af Staroselje (2.generation af Habad). (Scholem, 1954, p.341).

³⁴ Denne typologi forfines sammesteds, idet rabbi Shneur Zalman taler om en retfærdig, der lider, og én, der ikke lider, samt en ond, der lider, og én, der ikke lider.

³⁵ Rabbi Shneur Zalman forestiller sig, at enhver sjæl har tre muligheder for at give udtryk for sine inklinationer, nemlig gennem tale, tanke og handling. (Jævnfør for eksempel Tanya, kap.4).

³⁶ Det er imidlertid kun i kraft af, at Gud støtter den guddommelige sjæl, at man er i stand til at overvinde den dyriske sjæl: »If the Almighty did not help him, he could not overcome his evil inclination« (Tanya, kap.13, p.35; se også p.37).

for den almindelige jøde. Da den ideelle gudsdyrkelse indenfor den lurianske mystik kun kan finde sted under strengt asketiske former, er det kun en lille elitær gruppe, som har mulighed for at opfylde kravene om at blive en retfærdig (tzaddik). Dette hænger sammen med den lurianske mystiks lære om de faldne gnister og tikkunprocessen (frelsesprocessen). Menneskets opgave i verden er her at opløfte gnisterne, som stammer fra Adam Kadmon og fra de brudte kar (shevirat ha-kelim) med det formål at få genoprettet det oprindelige sefirot-system. Betingelsen for at denne proces skal kunne lykkes, er imidlertid, at mennesket under sin gudsdyrkelse uophørligt holder sig det mystiske formål med handlingerne for øje, det vil sige, er bevidst om hvilken sefirah de gnister, der bliver frigivet ved handlingerne, vil styrke (*kavannah*). Dette forudsætter, at man konstant koncentrerer sig om gudsdyrkelsen, og mennesker, der ikke kan hellige hele deres liv til denne, kan ikke leve op til disse krav.

I hasidismen er tzaddiken også centrum for det religiøse liv. Her får læren om opløftningen af gnisterne imidlertid en anden betydning set i lyset af det nye åndelige ideal om at klæbe til Gud, det vil sige, at ens tanker altid er om Gud, devekut. Læren om de faldne gnister siger her noget om, at alt er i Gud, det vil sige, det er tanken om pantheismen, som bliver det centrale i hasidismen. Den måde, hvorpå hasiden får opløftet de guddommelige gnister, er ved at erkende Guds immanens. I modsætning til i lurianismen er de guddommelige gnister i hasidismen knyttet til det enkelte individ, og kan dermed kun opløftes af personen selv. Det vil sige, der sker en individualisering med hasidismen. Den almindelige jøde er imidlertid kun istand til at opløfte »sine« gnister med hjælp fra tzaddiken, og i nogle dele af hasidismen er det endog kun tzaddiken, som har gnister og det er dermed kun ham, der har nogle at opløfte. Med andre ord er den almindelige jøde, på trods af at de »individuelle« gnister medfører en vis ligestilling, ét hundrede procent afhængig af tzaddiken.

Det er denne tradition, rabbi Shneur Zalman gør op med ved sin pointering af middelmennesket som den ideelle jøde. For det første besidder enhver jøde i rabbi Shneur Zalmans tænkning potentialet til at nærme Gud til sig,³⁷ og for det andet kan enhver jøde på grund af psykologiseringen af det onde egenhændigt nærme Gud til sig. Dermed overflødiggør rabbi Shneur Zalman tzaddiken, og den individualisering, som den tidligere hasidisme bringer frem, fuldbyrdes med rabbi Shneur Zalmans tænkning. Årsagen til, at rabbi Shneur Zalman alligevel har medtaget en behandling af tzaddiken, kunne være af pietet overfor traditionen. I hvert fald er der ikke noget, der tyder på, at han har tillagt ideen om tzaddiken nogen særlig betydning, tværtimod kan det på visse steder se ud, som om han ironiserer over denne skikkelse:

»The tzaddik, however, is designated »servant (eved) of G-d,« which is a title already earned, as the title »sage« or »king« is bestowed on one who has already become a sage or king. So is this person who has already effected and completely accomplished his task of waging war against the evil in him, with the result that he has expelled it and it has disappeared, and his heart has become »void within him.« (Tanya, kap.15, p.40).

Tzaddikens afsluttede kamp skal her forstås på baggrund af rabbi Shneur Zalmans idealisering af middelmennesket, som gennem hele sit liv vedbliver med at kæmpe for at undertrykke det onde i sig. Han mener faktisk ikke, at der er noget fortjenstfuldt ved at overholde budene af vane eller ved at undlade at overtræde et forbud, hvis impulsen aldrig er tilstede. Med andre ord

³⁷ Med udtrykket nærme Gud til sig mener jeg, at det for rabbi Shneur Zalman ikke drejer sig om at opløfte sig selv til Gud, men om at gøre Gud nærværende i verden og personens bevidsthed.

opfatter rabbi Shneur Zalman selve *kampen* som et mål i sig selv.³⁸ Der er da også flere steder i Tanya, der må tolkes sådan, at rabbi Shneur Zalman for det første ikke ser noget formål i at udslutte det onde/dyresjælen, og for det andet heller ikke mener, at det kan lade sig gøre ved egen kraft. Derudover opponerer han mod samtidens voldsomme dyrkelse af tzaddikken ved at benævne sig selv et middelmenneske. Han mener nemlig ikke, at nogen bør forlade sig på, at det onde i én selv er fuldstændigt udsluttet: »But one should consider oneself to be an »intermediate« person and not accept the world's opinion which would have him believe that the evil in him has been dissolved by the good, which is the category of a tzaddik« (Tanya, kap.13, p.35).

»Kampmotivet« i rabbi Shneur Zalmans tænkning er også et tema, som Foxbrunner behandler. (Foxbrunner, p.110-117). Ifølge denne giver rabbi Shneur Zalman udtryk for, at menneskets forhold til Gud bør være som en slaves til sin herre, der ubetinget overholder sin herres bud, og hermed undertrykker egne behov. Foxbrunner betragter det imidlertid som et paradoks, at rabbi Shneur Zalman samtidig lægger vægt på, at mennesket skal stræbe efter religiøs perfektion. Dette paradoks opfatter Foxbrunner som noget centralt i rabbi Shneur Zalmans tænkning, fordi dette netop havde til hensigt at fremkalde en religiøs spænding i tilhængerens bevidsthed: »To be conscious of this paradox, as many of rabbi Shneur Zalman's followers undoubtedly were, is to live in a state of constant religious tension, which is exactly what rabbi Shneur Zalman wanted.« (Foxbrunner, p.117). Bortset fra at Foxbrunner har vanskeligt ved at give belæg for, at dette paradoks indtager en central plads i rabbi Shneur Zalmans tænkning og tilhængerens liv, må jeg give ham ret i, at i hvert fald selve bestræbelsen er et nøglebegreb til forståelsen af rabbi Shneur Zalmans tænkning.

Det for min undersøgelse helt afgørende i rabbi Shneur Zalmans sjælelære er opfattelsen af de to sjæle som to forskellige synsvinkler på verden: Den dyriske sjæl og den guddommelige sjæl forstået som forskellige opfattelser af verdens beskaffenhed, henholdsvis som eksisterende og ikke-eksisterende. Dette er radikalt nyt i forhold til den måde, hvorpå for eksempel Scholem (1972) beskriver kabbalahens antropologi. Heri beskrives mennesket før faldet som parallelt med Gud, han er et mikrokosmos, som i kraft af dette har mulighed for at påvirke de øvre regioner. Efter »faldet«, Adams synd, skal mennesket være den, der genopretter den oprindelige orden, hvilket har en funktion i tikkunprocessen. Der gøres ingen overvejelser over menneskets forståelse af sig selv som den, der sætter systemet. Det, der er menneskets funktion i kabbalahen, er at have intention (kavannah), trække Gud ned, det vil sige gøre ham nærværende, opløfter gnister o.l., og heri mener jeg, der ligger en afgørende forskel mellem kabbalahens og rabbi Shneur Zalmans forståelse af mennesket.

4. Mennesket og gudsdyrkelsen

Den interesse for mennesket, vi har set i behandlingen af kosmologien og af mennesket og dets evne til at opnå »guddommelig« bevidsthed, har ligeledes haft stor betydning for rabbi Shneur Zalmans opfattelse af gudsdyrkelsen. Ligesom i rabbinsk jødedom er torah og mitzvah nøglebegreberne i hans syn på gudsdyrkelsen. Imidlertid er der i forskningen vidt forskellige opfattelser af, hvilken betydning rabbi Shneur Zalman tillægger mitzvah-overholdelsen og torahlæsningen. Yderpositioner indtages af henholdsvis prof. Rivka Schatz Uffenheimer og prof. Rachel Elior.

³⁸ Rabbi Shneur Zalman beskriver i denne forbindelse, hvorledes der ingen fortjeneste er ved at undertrykke ens seksualitet, hvis man er af en frigid natur, idet man derved ikke skal koncentrere sig om Guds storhed og frygte Gud for at undlade at overtræde budene. Den der bestræber sig, kaldes derimod »One who is serving G-d«. (Tanya, kap.15, p.14).

Elior anser i høj grad rabbi Shneur Zalman for at være mystiker. Ifølge hende deler rabbi Shneur Zalman gudsdyrkelsen i to. Det ene område dækker over torah-studiet og overholdelsen af budene, som har til formål at *trække* det guddommelige *ned* i verden, det vil sige at transformere ayin til yesh. Det andet område indbefatter en række former for meditation, som overordnet kaldes bittul ha-yesh (dødelse af det værende), hvis sigte er at *ophøje* Gud. Denne praksis indebærer kontemplation, forening med Gud, fornægtelse af selvet, frigørelse fra det kropslige, ekstase og ofrelse af sjælen. Med andre ord transformation af yesh til ayin. (Elior, 1993, pp.132f). Gudsdyrkelsens to dele skal korrespondere med Guds dobbelte ønske om på den ene side at åbenbare sig i verden og på den anden side at blive ophøjet igen. Denne dialektik mellem åbenbaring og ophøjelse bliver ifølge Elior paradigmatisk for rabbi Shneur Zalmans opfattelse af sjælens to dele, forstået på den måde, at de to sjæle følger hver sin del af Guds vilje. Den dyriske sjæl er bevidstheden om det fysiske, og har derfor til opgave at gøre Gud nærværende i det fysiske, at omforme ayin til yesh, og den guddommelige sjæl er erkendelsen af, at kun Gud har sand væren og skal derfor bringe Gud tilbage til det hinsides, yesh til ayin. (Elior, 1987, p.175). I Eliors fortolkning af rabbi Shneur Zalman får den dyriske sjæl altså en lige så positiv betydning som den guddommelige sjæl, idet de har hver deres opgave i den guddommelige plan.

Ligesom Schatz Uffenheimer mener Elior også, at rabbi Shneur Zalman bygger på en akosmisk opfattelse af verden, men hvor førstnævnte fremhæver, at rabbi Shneur Zalman finder det unødvendigt at transcendere det dennesidige, da der ikke findes noget i den hinsidige verden, som ikke findes i denne verden,³⁹ drager Elior den konklusion, at en akosmisk doktrin med nødvendighed må indebære en spiritualistisk gudsdyrkelse, som forsøger at genforene det finite med det infinite: »The acosmic view, asserting the nility of creation, demanded that the consciousness of this nihilism become the basis for a spiritualist worship which sought the restoration of the finite to the infinite, a form of worship known in Habad terminology as *avodah be-bittul* («worship through negation»). (Elior, 1987, p.181; min kursivering). Med andre ord tillægger Elior begrebet bittul ha-yesh, den mystiske forening med Gud, en fremtrædende plads i gudsdyrkelsen, i modsætning til Schatz Uffenheimer, der ikke mener, at rabbi Shneur Zalman levner denne praksis nogen plads.⁴⁰

Selvom jeg ikke mener, at man kan slutte fra en generel mystisk kategori som akosmisme til rabbi Shneur Zalmans tænkning, som Elior gør, da kategorien er uden analytisk værdi (se ovenfor), og fordi der ikke er nogen tvingende forbindelse mellem en kategori og empiri, må jeg alligevel give hende ret i, at rabbi Shneur Zalman flere steder nævner ordet bittul. Jeg mener da heller ikke, at man, som Schatz Uffenheimer gør, fuldstændig kan se bort fra, at der forekommer en form for mystik i rabbi Shneur Zalmans tænkning. Blot føler jeg mig ikke overbevist om, at den spiller den rolle, Elior tillægger den. Idet hun karakteriserer bittul som indbegrebet af gudsdyrkelsen, underkender hun, på trods af sin egen tese om torah-studiet og mitzvot-overholdelsens betydning i den dialektiske proces, betydningen af en realistisk gudsdyrkelse.⁴¹ Bittul er simpelthen årsagen til menneskets tilstedeværelse i verden, og man får derfor let det indtryk, at rabbi Shneur Zalmans verdensbillede overvejende er verdensfornægtende. (Elior, 1993, p.146). Hun siger nemlig, at idealet for gudsdyrkelsen er at kunne befinde sig permanent i en tilstand af

³⁹ Schatz Uffenheimer henviser til Tanya, Shaar ha-Yihud v'eha-Emunah, kap.6. (Schatz Uffenheimer, pp.266-268).

⁴⁰ Jævnfør titlen på hendes artikel: »Habad: Anti-spiritualism as a Quietistic Value«. Se også p. 270, note 32: »There is no place in the Tanya which in fact speaks about man's self-negation«.

⁴¹ Realistisk modsat spiritualistisk gudsdyrkelse.

bittul (1987, pp.190f), og da hun som udgangspunkt har defineret bittul som en *unio mystica*, må den fuldkomne hasid konstant være fravendt fra verden. (Elior, 1987, p.184). Jeg mener, at Elior her i sin spiritualistiske udlægning af rabbi Shneur Zalman syn på gudsdyrkelsen er gået for langt, idet jeg ikke er i tvivl om, at rabbi Shneur Zalman lægger hovedvægten på en gudsdyrkelse i det dennesidige, og hermed tillægger overholdelsen af mitzvot for deres egen skyld en stor værdi. For eksempel skriver han:

»It is a well-known Rabbinic statement that the purpose of the creation of this world is that the Holy one, blessed be He, desired to have an abode in the lower worlds ... *But the ultimate purpose [of creation] is this lowest world, for such was His blessed will that He shall have satisfaction when the sitra achra is subdued* and the darkness is turned to light, so that the Divine light of the blessed En Sof shall shine forth in the place of darkness and sitra achra throughout this world ... For this purpose, the Holy One, blessed be He, gave to Israel the Torah which is called »might« and »strength« ... (Tanya, kap.36, pp.90f; min kursivering).

Menneskets formål er altså ikke udelukkende at gøre Gud nærværende i verden blot for at sende ham tilbage igen i det transcendent. Formålet med skabelsen er nemlig for rabbi Shneur Zalman Guds ønske om at få en bolig i den lavere verden og dermed blive erkendt, og gudsdyrkelsen drejer sig derfor snarere om at konsolidere Guds tilstedeværelse i det dennesidige, hvilket mennesket kan realisere gennem overholdelse af torahen.⁴²

Faktisk siger rabbi Shneur Zalman, at det er gennem tale, tanke og handling i overensstemmelse med torah, at mennesket bliver forenet med Gud. Når mennesket derimod mediterer, forbliver det en adskilt enhed ved siden af Gud, det vil sige, man bevarer sin identitet i modsætning til under *unio mystica*. (Tanya, kap. 35, pp.87f).

Også når rabbi Shneur Zalman skal definere den messianske tidsalder, får den praktiske konsekvens af gudsdyrkelsen den fremtrædende plads, idet han simpelthen opfatter den messianske æra som en tidsalder, hvor jøderne overholder alle budene, idet overholdelsen af mitzvot i sig selv bringer Gud ned i den materielle verden.

»This culminating fulfilment of the Messianic Era and the Resurrection of the Dead, which is the revelation of the light of the blessed En Sof in this material world, depends on our actions and service throughout the duration of the galut. For what causes the reward of a commandment is the commandment itself, because by virtue of performing it the person suffuses a flood of light from the blessed En Sof from above downwards, to be clothed in the corporeality of the world«. (Tanya, kap.37, p.92).

Jeg må altså konkludere, at rabbi Shneur Zalman i Tanya i særdeleshed er orienteret mod det dennesidige, idet hovedvægten i gudsdyrkelsen bliver lagt på den konkrete overholdelse af budene. Eliors opfattelse af bittul som en mystisk praksis har jeg med andre ord vanskeligt ved at få til at stemme overens med den tænkning, som kommer til udtryk i Tanya, også på de steder, hun henviser til i værket som tekstbelæg for bittul ha-yesh som en praksis.⁴³ I sin argumentation læner Elior sig ganske vist op af Joseph Weiss' artikel »Via Passiva in Early Hasidism«, hvori der argumenteres for at opfatte *Unio Mystica* som indholdet i den hasidiske mystik. Weiss skelner imidlertid mellem at opfatte bittul som en praktisk forskrift til at få en mystisk

⁴² Rabbi Shneur Zalman mener, at Guds vilje og visdom er komprimeret i torah: »For the Holy One, blessed be He, has compressed His will and wisdom within the 613 commandments of the Torah, and in their laws ...«. (Tanya, kap.4, p.16). Nogle steder siger rabbi Shneur Zalman decideret, at Gud og torah er et: »The Torah and the Holy One, blessed be He, are entirely one«. (Fx. Tanya, kap.23, p.55).

⁴³ Det drejer sig om pp.82f; 83; 88; 105; 154f. (Elior, 1993, p.245 n.1; 246 n.7).

oplevelse og bittul som en intellektuel erkendelse af et dogme.⁴⁴ (Weiss, p.75), og jeg mener, at rabbi Shneur Zalman's tænkning netop er et eksempel på det sidstnævnte, idet han anvender ordet bittul erkendelsesmæssigt. Det vil som sagt ovenfor sige som en *intellektuel bevidstgørelse* af akosmismen. Pointen med gudsdyrkelsen bliver med andre ord at undertrykke en bestemt synsvinkel, altså opfattelsen af sig selv som havende selvstændig eksistens, og understøtte en anden, det vil sige forståelsen af Gud som det egentlig værende.⁴⁵

Konklusion

I det ovenstående har jeg forsøgt at illustrere, hvordan det på baggrund af en læsning af rabbi Shneur Zalman's Tanya er muligt at konstatere fremkomsten af en ny epistemologi med hasidismen. Ved en undersøgelse af rabbi Shneur Zalman's opfattelse af tre centrale temaer, nemlig forholdet mellem Gud og menneske, opfattelsen af mennesket og af gudsdyrkelsen, har det vist sig, at vi her har at gøre med en helt ny måde at opfatte på. Terminologien i Tanya forbliver stort set uændret i forhold til i den tidligere jødiske mystik, hvilket har fået flere forskere til at forsøge at finde forudsætningerne for hasidismen i lurianismen (og sabbatianismen). Dette er imidlertid i mine øjne ikke en holdbar løsning. Rabbi Shneur Zalman bruger ganske vist de samme begreber, som tilhører den hidtidige jødiske mystik.⁴⁶ Begreberne tillægges imidlertid en ganske anden betydning. Vi har med andre ord at gøre med mere dybtliggende forskelle, nemlig en ny epistemologi. Det centrale i denne epistemologi er, at det er mennesket, som tildeles den afgørende rolle. Mennesket får en placering i opfattelsen af forhold, men bliver samtidig også selv gjort til genstand for undersøgelser. Der bliver tale om en refleksivitet, forstået på den måde at mennesket er sig bevidst, at det undersøger, men samtidig også at dets egen synsvinkel spiller en afgørende rolle. Sluttelig blot to bemærkninger. For det første er jeg mig ganske bevidst, at det ikke kan lade sig gøre at udtale sig generaliserende om en bevægelse på baggrund af en enkelt forfatter og hans værk. Hvis mine påstande om rabbi Shneur Zalman og den nye episteme skal have nogen vægt, må de suppleres med studier af andre hasidiske forfattere, men en sådan studie varsler også en gennemgribende fornyelse af synet på hasidismen. I forlængelse heraf er det også åbenbart, at studiet af hasidismen bør finde sted i sammenhæng med forskningen i andre områder indenfor jødedommen. Kaldet til at se hasidismen i sammenhæng med *musar-litteraturen* er hørt tidligere, men jeg mener også, at det ville være nærliggende at undersøge hasidismen i forhold til andre forskningsområder inden for studiet af jødisk civilisation. Her tænker jeg for eksempel på jødisk litteratur, filosofi og kunst for blot at nævne nogle enkelte.

LITTERATUR

Bloom, Harold (ed.) (1987): *Gershom Scholem*, New York.

Chidester, David (1986): »Michel Foucault and the Study of Religion«, *Religious Studies Review*, vol. 12, nr. 1, January 1986, pp.1-11.

Dan, Joseph (1987): »Hasidism: An Overview«, *Encyclopedia of Religion*, Chicago.

⁴⁴ Weiss bruger ikke ordet bittul, men taler om »self-annihilation«.

⁴⁵ Jævnfør distinktionen mellem Den Guddommelige Sjæl og Den Dyriske Sjæl.

⁴⁶ Jævnfør for eksempel Elior, 1993, pp.5f.

- Dinur, Benzion (1991): *The Origins of Hasidism and Its Social and Messianic Foundations*. (Oversættelse af *Bemifneh ha-dorot*; pp. 83-227). I: Hundert, 1991.
- Elior, Rachel (1987): »Habad: The Contemplative Ascent to God«. I: A.Green (ed.), *Jewish Spirituality from the Sixteenth Century Revival to the Present*, pp.157-205, New York.
- Elior, Rachel (1993): *The Paradoxical Ascent to God: The Kabbalistic Theosophy of Habad Hasidism*, Albany.
- »Hasidism« (1972). I: *Encyclopedia Judaica*, Jerusalem.
- Fine, Lawrence (1984): *Safed Spirituality: Rules of Mystical Piety, The Beginnings of Wisdom*.
- Flynn, Thomas (1994): »Foucault's mapping of history«. I: Gary Gutting (ed), *The Cambridge Companion to Foucault*, Cambridge 1994.
- Foucault, Michel (1970): *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*, New York.
- Foucault, Michel (1972): *The Archaeology of Knowledge*, Tavistock.
- Foxbrunner, Roman A. (1992): *Habad: The Hasidism of R. Shneur Zalman of Lyady*, Northvale (New Jersey), London.
- Geertz, Armin (1990): »Introduktion: Mystik som et religionsvidenskabeligt problemområde«. I: Geertz og Bilde (edd.) *Mystik - den indre vej?* Aarhus.
- Hundert, Gershon David (ed.) (1991): *Essential Papers on Hasidism: Origins to Present*, New York.
- Idel, Moshe (1988): *Kabbalah, New Perspectives*, New Haven, London.
- Jacobs, Louis (1987): »Aspects of Scholem's Study of Hasidism«. I: Bloom,1987, pp. 179-188.
- Jacobson, Yoram (1989): *La Pensée hassidique*, Paris.
- Loewenthal, Naftali (1990): *Communicating the Infinite: The Emergence of the Habad School*, Chicago.
- Maier, Johann (1972): *Geschichte der jüdischen Religion: Von der Zeit Alexander des Grossen bis zur Aufklärung mit einem Ausblick auf das 19./20 Jahrhundert*, Berlin.
- Matt, Daniel C. (1990): »Ayin: The Concept of Nothingness in Jewish Mysticism« i Robert K. C. Forman (ed.): *The Problem of Pure Consciousness, Mysticism and Philosophy*, Oxford.
- Rapoport-Albert, Ada (1979): »God and the Zaddik as the Two Focal Points of Hasidic Worship«, *History of Religions* 18, no.4 (May 1979).
- Schatz-Uffenheimer, Rivka (1993): *Hasidism as Mysticism: Quietistic Elements in Eighteenth Century Hasidic Thought*, Jerusalem.
- Scholem, Gershom G. (1954): *Major Trends in Jewish Mysticism*, New York.
- Scholem, Gershom G. (1971): *The Messianic Idea in Judaism and Other Essays on Jewish Spirituality*, New York.
- Scholem, Gershom G. (1972) »Kabbalah«. I: *Encyclopedia Judaica*, Jerusalem.

Summary

The subject for this article is the anthropology of Rabbi Shneur Zalman of Lyady. After an evaluation of past research into Hasidism and into Rabbi Shneur Zalman of Lyady in particular it is argued that this research possesses a rather reductionistic character. The greater part of these studies deal with either the idea of *devekut* introduced by Gershom Scholem as the central theme or some kind of social crisis, a line of research initiated by Simon Dubnow. Contrary to these two strands the author proposes to evaluate the emergence of Hasidism as an ideological break with the past caused by the introduction of a new episteme and discourse. This idea the author tries to describe using the texts of Rabbi Shneur Zalman as an example and his understanding of man as a theme, as it is there that this new episteme is most readily illustrated.

In the analysis of the central themes in the writing of Rabbi Shneur Zalman it is argued that the point of view of the individual is a major element. His understanding of the relationship between man and God, his accounting for the soul and the value of divine worship are all viewed from this perspective. In all of the central themes of Rabbi Shneur Zalman's theosophy it is shown that man's perspective is dominant. And this, the author argues, constitutes a break with the tradition of former Jewish mysticism. It would, however, be premature to conclude on the basis of one author that this is a major characteristic of Hasidism. Therefore, the author closes with a call for more studies into the individualism of Hasidism.